

EVA CARLOTA RAVA

La Gracia de Dios Conmigo



**CIAFIC
ediciones**

EVA CARLOTA RAVA

La Gracia de Dios Conmigo

Apuntes de Teología espiritual

CIAFIC
Ediciones

Rava, Eva Carlota

La Gracia de Dios conmigo. Apuntes de Teología espiritual. – 1° ed. – Buenos Aires: CIAFIC, 2004. 288 p.; 23x15 cm.

ISBN 950-9010-38-3

1. Teología I. Título
CDD 240

Título original:

La grazia di Dio che è con me

© 2001, Pontificia Università Lateranense

Piazza San Giovanni in Laterano, 4

00120 Città del Vaticano

Traducción de la Autora

Reservados todos los derechos. No está permitida, sin la autorización escrita de la Lateran University Press, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la fotocopia y el tratamiento informático.

© 2004 CIAFIC Ediciones

Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural

Federico Lacroze 2100 - (1426) Buenos Aires

e-mail: postmast@ciafic.edu.ar

Dirección: Lila Blanca Archideo

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina

Printed in Argentina

*a Sancta Maria ad Nives
a mis alumnos*

INTRODUCCIÓN

La teología espiritual -como reflexión sistemática sobre la fe vivida- trata de ir al encuentro de las exigencias y de las posibilidades del hombre que, siempre y en toda circunstancia, está llamado a la íntima unión con Dios y a la comunión con los otros hombres, sus hermanos.

Nuestro tiempo está marcado por profundas transformaciones. Todo cambia velozmente. Nos encontramos en un momento de transición que se presenta al mismo tiempo como radicalización y ruptura de los principios de la modernidad y disponibilidad para una nueva evangelización. El derecho a la libertad, circunscripto en la edad moderna al ámbito político, económico, del saber, se abre camino en la sociedad post-moderna en las costumbres y en la vida cotidiana. Se afirma el principio de la libertad absoluta fundado sobre el valor fundamental de la realización personal. Cada uno reivindica el derecho de ser integralmente sí mismo, tal como experimenta ser psicológica, emocional y físicamente, y de gozar al máximo de la vida. Se quiere vivir sin represiones, sin coacciones, eligiendo el propio modo de existencia sin resistencias ni oposiciones.

En las sociedades económicamente desarrolladas el hombre parece destinado a consumir siempre mayor información, deporte, viajes, relaciones, música, tratamientos médicos. Es el período de la proliferación de los medios de comunicación, de las nuevas tecnologías -que modifican continuamente nuestros modelos de vida y nos abren a las realidades virtuales-, del tiempo libre, de las técnicas relacionales. Se vive en un mundo de sensaciones inmediatas, en una pérdida del sentido de la realidad, estimulante y embriagador. El símbolo de esta sociedad ya no es Sísifo que se

rebela contra los dioses, sino Narciso, interesado sólo por sí mismo¹.

El hombre que resulta de este sistema es, en la mayoría de los casos, el hombre indiferente, sin convicciones, que no se asombra de nada, que oscila entre la excitación y la depresión, vulnerable, introvertido, inestable y apático, carente del sentido de pertenencia. Un hombre dividido interiormente, donde coexisten los contrarios, inclinado a menudo a la violencia en su expresión moderna: intentos de suicidio, delitos sin motivo y a la luz del día.

La otra cara de esta realidad son las nuevas y más sutiles formas de esclavitud; la tremenda pobreza que sufren infinidad de personas, especialmente en los países del así llamado Tercer Mundo. Amplias áreas de la sociedad viven en la marginación. Además, “deportaciones forzadas, eliminación sistemática de pueblos, desprecio de los derechos fundamentales de la persona son las tragedias que lamentablemente aún hoy humillan a la humanidad (...). También en la vida cotidiana se manifiestan distintas formas de prevaricación, de odio, de aniquilación del otro, de mentira en la que el hombre es víctima y autor”².

En esta situación el compromiso a favor de los grandes ideales -la búsqueda de la verdad, el valor de la familia, el bien común, el servicio al prójimo- se hace más difícil. Sin embargo el hombre es siempre un ser deseoso de verdad, de bondad, de belleza, de amor, de solidaridad y a cada generación se le ofrecen nuevas posibilidades y nuevos riesgos. Múltiples iniciativas emprendidas por personas singulares o por grupos, por movimientos eclesiales y por distintos sectores de la población civil muestran el deseo de unidad y de paz que late en el corazón de los

¹ Cf. G. LIPOVETSKY, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris, 1983. Sin embargo el narcisismo post-moderno no se manifiesta mediante una independencia asocial. Es la solidaridad de los pequeños grupos, sensibilizados por las mismas preocupaciones inmediatas y circunscriptas, movidos por el deseo de resolver los problemas íntimos mediante la experiencia y el discurso en primera persona.

² JUAN PABLO II, *Mensaje para la Cuaresma del 2000* (21 de septiembre de 1999), n. 2.

hombres y la necesidad de dar una respuesta a las exigencias temporales y eternas de nuestra época.

La Iglesia sigue con atención este proceso y empezó el tercer milenio con la mirada dirigida a la encarnación del Verbo, convencida de que: “bajo todos los cambios hay muchas cosas que no cambian; ellas encuentran su fundamento último en Cristo que es el mismo ayer, hoy y por los siglos de los siglos”³.

En esta perspectiva la vida espiritual, entendida como relación personal con Dios Padre y comunión con el prójimo, se vuelve de vital importancia. La vida trinitaria que Dios quiso comunicarnos mediante el Hijo y la efusión del Espíritu, vínculo del amor divino, es el “cemento” que nos permite recuperar la unidad perdida, la paz y la libertad individual y social, la comunión entre nosotros, el valor humano-divino del desarrollo técnico y científico.

Por otra parte, los hombres no somos seres pasivos. A imagen de nuestro Creador, poseemos un eterno reflejo de su libertad; en este don -maravilloso y tremendo- reside nuestra capacidad de corresponder a su amor. Si Dios Trinidad se entrega a nosotros, también nosotros estamos llamados a entregar nuestro yo a Dios. En esta relación, el hombre se libera de la fragmentación de la propia existencia, restablece la comunión con los demás hombres y con toda la creación, obtiene luz y fuerza, nuevas motivaciones para comprometerse en la construcción de un mundo más humano.

Estas páginas dirigidas fundamentalmente a quienes desean comprender el dinamismo de la vida espiritual cristiana hasta su meta más sublime, se detienen en el hilo conductor de este recorrido que comienza en Dios y en Dios termina: en particular el diálogo entre dos libertades: la de Dios que libremente nos crea, nos redime, nos guía hacia la vida eterna a través de todos los acontecimientos de nuestra existencia temporal, y la nuestra, llamada a corresponder en Cristo y con Cristo a ese don.

³ ID., Exhort. ap. *Tertio Millennio Adveniente* (10 de noviembre de 1994), n. 59.

La íntima unión con Dios es el anhelo más profundo del hombre y la doctrina y la experiencia de quien ya ha recorrido ese camino, puede ser iluminadora y alentadora. Dos hombres, distantes en el tiempo y poseedores de un distinto carisma, me sirvieron de guía: uno de ellos, un sacerdote argentino, Luis María Etcheverry Boneo, menos conocido, cuya causa de canonización ya está en curso⁴; el otro, doctor de la Iglesia universal, San Juan de la Cruz. La doctrina del primero, difundida sólo en algunos ambientes y la del segundo, consolidada a través de los siglos, apuntan a aspectos distintos e incluso contrastantes. El Padre Etcheverry desarrolla su enseñanza en torno a la dimensión apostólico-sacerdotal del cristiano y la sacramentalidad de la persona, de sus acciones, de la sociedad mediante la gracia; San Juan de la Cruz en torno al itinerario místico-esponsal del amor a Dios, único y exclusivo. Si queremos simplificar, uno posee, por decirlo así, un pensamiento “solar” centrado principalmente en el misterio de la encarnación; el otro “nocturno”, referido al misterio pascual de muerte y resurrección.

⁴ Nació en Buenos Aires el 18 de septiembre de 1917 y realizó sus estudios en la Pontificia Universidad Gregoriana (1936-1943). De regreso a la Argentina, recibió numerosos cargos eclesiásticos, desarrollando una intensa actividad formativa que no quedó solamente en sus escritos, retiros y lecciones, sino que se encarnó en personas e instituciones; fundó colegios universitarios, escuelas de distinto grado, asociaciones para la formación y acción cultural de jóvenes universitarios y profesionales. Durante diez años fue el principal gestor frente a las autoridades civiles y eclesiásticas para la creación de la Universidad Católica Argentina “Santa María de los Buenos Aires” (1958). En 1952 fundó la asociación de las “Servidoras”, nueva forma de vida consagrada femenina, conforme a su convicción relativa al papel central de la mujer en la evangelización de la cultura. En 1961, creó la “Fundación Cultural Argentina” como centro de reflexión y formación cultural con el fin de promover el diálogo entre ciencia, filosofía y teología. A estas obras dedicó fundamentalmente los últimos diez años de su vida (murió el 18 de marzo de 1971), período en el que profundizó su doctrina relativa a una visión cristiana del mundo, centrada en el lema paulino: “Instaurar todas las cosas en Cristo” (Ef. 1, 10), tema presente principalmente en ejercicios espirituales y clases dirigidas a las Servidoras. Su misión de formador se orientó hasta el fin también a sacerdotes y laicos. En mayo de 1997, por pedido de los fieles, el Arzobispo de Buenos Aires decidió instruir la causa de beatificación y canonización del Canónigo Honorario Luis María Etcheverry Boneo.

Sin embargo, más allá de las diferencias, existe una convergencia esencial que me permitió -creo que sin forzar su pensamiento- unirlos en este tratado⁵. Ambos comparten una visión metafísica realista en la que Dios es todo y las creaturas son por participación; ambos orientaron su enseñanza al único amor de Cristo, valor supremo destinado a informar todo nuestro mundo interior y nuestro comportamiento; ambos consideraron la vida cristiana en su esencialidad teologal. Además los dos captaron la belleza y bondad de lo creado, cuyo valor verdadero proviene solamente de Dios y en Dios encuentra todo su “sabor”; los dos enseñaron que toda acción apostólica encuentra su fecundidad en la entrega incondicional a Dios.

Las características propias de cada uno: el camino interior de la unión mística en la doctrina sanjuanina; el paulino “recapitular todas las cosas en Cristo” (Ef. 1, 10) en el desarrollo del Padre Etcheverry, se enriquecen y se complementan recíprocamente, si bien de este último consideré solamente los aspectos relativos a la formación espiritual de la persona sin exponer las implicancias apostólicas. Merecerían un estudio a parte.

Elegí, por lo tanto, considerar el eje de toda vida espiritual de donde derivan todas las otras dimensiones de la existencia cristiana: la relación del hombre con Dios. Puse el acento en la exigencia de encarnar la vida divina en nosotros, para que pueda transformar todas las dimensiones de nuestro ser hombres y mujeres y sobre la admirable acción de Dios que nos conduce a la plenitud de su Amor. Esta transformación implica un camino pascual: nuestro total abandono en las manos del Padre, que a veces resulta angustioso e incierto, pero que está siempre orientado hacia una vida nueva, más potente y luminosa.

El trabajo se articula en dos momentos principales: luego de algunas premisas relativas a la teología espiritual como disciplina teológica y a la santidad divina como fuente y meta de la existencia humana, desarrollé el tema de nuestra correspondencia -inteligente y libre- al amor de Dios infundido en nuestros corazones, así como

⁵ El magisterio de Juan Pablo II, profundo conocedor de San Juan de la Cruz y “apóstol por vocación” me sirvió como mediación entre estos dos autores.

la misteriosa y condescendiente acción divina que mediante las “noches” de la vida quiere hacernos “Dios por participación”⁶.

Soy consciente de que muchas páginas de esta obra -de manera particular el último capítulo sobre la unión mística- están muy lejos de nuestra común experiencia cristiana, pero la sustancia de cuanto ahí se dice es la realidad para la cual hemos sido creados y que, si bien de modo diverso, se realiza en todos aquellos que son fieles hasta el final a su llamado a la santidad.

Este libro termina con una mirada dirigida a la misión del cristiano en la historia, puesto que el itinerario de unión con Dios no se resuelve en una espiritualidad intimista e individualista, sino que se realiza en la apertura del amor al prójimo que hace al hombre capaz de construir el mundo según el designio divino⁷.

⁶ JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva* (B), 3, 78.

⁷ Cf. JUAN PABLO II, Exhort. ap. *Novo Millennio Ineunte* (6 de enero de 2001), n.33.

Primera Parte

Premisas

1

Teología Espiritual: Historia y Contenido

El hombre posee una profunda afinidad con Dios que es Espíritu. Según la Escritura, Dios comunica su soplo vital al hombre e instauro con él una relación dialógica que alcanza su plenitud en Jesucristo. El hombre, *capax Dei*, hecho a imagen del Hijo, está llamado a responder a la voz de Dios, a continuar este diálogo iniciado por Él con su creatura.

Este diálogo personal entre Dios y el hombre es el objeto propio de la vida espiritual.

1. HISTORIA DE LA TEOLOGÍA ESPIRITUAL

1.1. *Vida espiritual y Espiritualidad*

La vida espiritual como relación entre el hombre y Dios se designa frecuentemente con el término espiritualidad. Esta expresión fue usada bastante pronto en sentido religioso referida a la vida cristiana en su conjunto o bien respecto de algunos aspectos particulares¹. Sin embargo el término espiritualidad se hace más

¹ El sustantivo “espiritualidad” deriva del adjetivo *spiritualis* según el modelo *caro-carnalis*. Fue usado para traducir del griego *pneumatikós* en las antiguas traducciones de las epístolas paulinas. En los primeros siglos Pelagio (o uno de sus discípulos) usa el término en una carta dirigida a un adulto recién bautizado para animarlo a vivir una vida cristiana sin tibieza, valiente, siempre en progreso. Esta carta pone en evidencia las exigencias de la vida espiritual en su conjunto en cuanto el bautizado es santificado en el cuerpo y en el alma por una nueva gracia y debe progresar en orden a los bienes espirituales. Hacia el año 1060 Berengario de Tours observa que la percepción de las especies eucarísticas presupone una

frecuente en Francia a partir de los siglos XVII y XVIII², pero sólo en el siglo XX empieza a imponerse³. La espiritualidad se define como “la ciencia que enseña a progresar en la virtud y especialmente en el amor divino”⁴, y abarca tanto la ascética como la mística entre las que es difícil distinguir los límites. Posteriormente la espiritualidad se interesa por el estudio de los grandes temas doctrinales que conciernen a la vida espiritual, así como por la historia de los autores espirituales, de las escuelas de espiritualidad y de las corrientes espirituales en los distintos países⁵.

El término espiritualidad indica tanto la relación del cristiano con Dios, como la reflexión sobre esta relación y sus modalidades. Se puede hablar de la espiritualidad de Teresa de Ávila o de San Francisco de Sales indicando el estilo de su vida espiritual o bien la doctrina que la sostiene.

actitud espiritual, es decir un acto de fe. En este primer período “espiritualidad” es todavía un término poco usado. Posteriormente se hace más frecuente. Se afirma que para conocer a Dios es necesario ser un hombre espiritual; el gusto de las realidades espirituales se identifica con el amor divino y la sabiduría. Guillermo de Auvernia contraponen la *brutalitas* derivada del pecado original a la *spiritualitas* propia del hombre redimido. La vida espiritual es una renovación y una regeneración que exige la muerte a la *vita animalis* e implica la gracia bautismal. Esto muestra la antigüedad de la palabra y la legitimidad de su uso para indicar las realidades de la vida espiritual.

² Aparece a menudo en la controversia entre Fénélon y Bossuet.

³ En 1918 Pierre Pourrat publica el primer volumen de su historia de *La spiritualité chrétienne* continuada en otros tres hasta 1928. En 1919 el primer número de la revista *La Vie spirituelle* se dirige a los lectores con estas palabras: “Podemos preguntarnos si llegó el tiempo para empezar la publicación de una revista de espiritualidad”.

⁴ Esta definición se encuentra en el *Manuel de Spiritualité* de A. Saudreau, publicado en 1917 y dirigido a un amplio público.

⁵ En 1928, el editor G. Beauchesne proyecta un diccionario que lleva el título *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, confiando su realización a los jesuitas Marcel Villier, Joseph de Guibert, y Ferdinand Cavallera. El subtítulo: *Doctrine et Histoire* indica esta doble orientación.

El término espiritualidad se aproxima así al sentido actual de teología espiritual⁶. La expresión teología espiritual es más reciente y quiere indicar una reflexión crítica y sistemática sobre la vida espiritual a la luz de la Revelación en Jesucristo transmitida a través de la Escritura, la Tradición, el Magisterio de la Iglesia y celebrada en su liturgia.

La denominación teología espiritual se remonta a los años '50. Precedentemente se hablaba de ascética y mística y luego, de teología ascética y de teología mística.

1.2 *Distinción entre Ascética y Mística*

1.2.1 Ascesis y teología ascética

La palabra ascesis deriva del verbo griego *askéo* y en su significado original significa esforzarse, ejercitarse en sentido técnico. En el mundo pagano el término ascesis indica fundamentalmente los ejercicios físicos, el entrenamiento en el ámbito deportivo; el atleta es llamado *askéses*. Epicteto introduce el significado que el término adquirirá luego como dominio de las pasiones y sobre todo de los instintos, en cuanto se refiere a una ascesis espiritual programada para el ejercicio del bien.

En la Biblia no aparece el término ascesis pero sí la realidad. En el Antiguo Testamento no se conoce una ascesis sistemática, salvo el ayuno. En el Nuevo Testamento el término aparece una sola vez: “Me esfuerzo por tener una conciencia irreprochable” (Hch. 24, 16), pero en el Evangelio su significado está implícitamente presente en otras formulaciones. En efecto, la radicalidad del llamado de Cristo exige la capacidad de negarse a sí mismo, de perder la propia vida por amor a Jesús y al bien de los hermanos⁷. San Pablo compara la disciplina que exigen las competencias deportivas en el estadio y la vida cristiana. En la primera epístola a los Corintios (v. 7), el Apóstol manifiesta que él practica una

⁶ Cf. S. PINCKAERS, *La vita spirituale del cristiano secondo San Paolo e San Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano, 1995, p. 21.

⁷ Cf. J. WEISMAYER, *La vita cristiana in pienezza*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1989, pp. 166-168.

ascesis personal respecto del matrimonio y de las relaciones sexuales, ascesis que recomienda a la comunidad. Sin embargo, para Pablo, la ascesis no es un fin en sí misma, importa en cuanto concede mayor libertad para dedicarse al servicio del Señor: “Quien combate, se abstiene de todas las cosas” (1 Cor. 9, 25)⁸.

El esfuerzo ascético del cristiano implica la lucha contra el pecado y el desarrollo de la gracia bautismal.

La práctica ascética fue objeto de un importante desarrollo por parte de los Padres y de los maestros espirituales, a veces con acentuaciones excesivas respecto de la abstinencia en las relaciones sexuales en el matrimonio y de formas drásticas de ayuno, si bien esto no implicaba una visión dualista de la realidad o una consideración negativa del cuerpo. La ascesis monástica tal como surge de la *Regla* de San Benito de Nursia es más moderada y cristocéntrica, dirigida a la conformación con Cristo.

En la época moderna se abre paso la idea de que la ascesis no concierne tanto las tendencias instintivas cuanto el amor propio, el mundo psicológico y ético cuyo influjo se manifiesta en todas las dimensiones de la vida.

El término teología ascética fue introducido posteriormente por Crisóstomo Dobrosielski, un franciscano polaco del siglo XVII, en su obra *Teología ascética y mística en el pensamiento de San Buenaventura*. Sin embargo en una edición posterior del siglo XVIII, la palabra mística desaparece indicando así, la sospecha que se había difundido en la Iglesia sobre este tema. A partir del siglo XVII las expresiones: teología ascética, tratado de ascética se difunden en la Iglesia.

La distinción entre ascética y mística se formaliza cada vez más debido a la gran difusión del *Directorio ascético* (Venecia 1754) y del *Directorio Místico* (Venecia 1754) del jesuita J. B. Scaramelli (1687-1752). En este proceso de diferenciación, ascética y mística se presentan cada vez más como dos caminos distintos para alcanzar la plenitud de la vida cristiana. El camino ascético es

⁸ Cf. H. BALTENSWEILER, *Padronanza di sé en Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1986, pp. 1141-1144.

considerado como el camino ordinario, caracterizado por el ejercicio de las virtudes y sin la mediación de la contemplación infusa. La mística es “el camino contemplativo” y presupone la ascética⁹.

1.2.2 Mística. Teología mística

Mística proviene del verbo griego *myo* que significa “cerrar la boca”, de donde deriva el concepto de misterio como algo que no debe o no puede ser dicho. En ámbito pagano los “misterios” indican las celebraciones cultuales en las que se representan los padecimientos de la divinidad y su victoria sobre la muerte y en las cuales participaban los iniciados mediante distintos ritos para obtener la salvación (los misterios de Isis, Mitra...). Estas celebraciones debían ser mantenidas en riguroso secreto.

Para Platón la verdadera iniciación reside en el camino del conocimiento del ser inmutable. En el neoplatonismo *mystérion* es lo que no puede ser expresado directamente.

En la Biblia *mystérion* aparece en la versión de los LXX en cuanto se trata de la revelación de un misterio. El concepto de que Dios no habla en secreto sino que interviene en la historia ante los ojos de todos, prevalece. El espíritu del Antiguo Testamento es el de revelar y no el de ocultar la verdad: “Expondré que es la sabiduría (...) no mantendré escondidos sus secretos (...) manifestaré su conocimiento” (Sab. 6, 22). En el libro de Daniel *mystérion* indica la visión anticipada de lo que debe suceder en el futuro según los planes de Dios.

En el Nuevo Testamento *mystérion* es un término bastante raro. Aparece sobre todo en los textos paulinos. El misterio por excelencia es la predestinación de la cruz de Cristo para nuestra salvación, es el misterio del plan de Dios preparado antes de todos los tiempos, prometido por los profetas, revelado en Cristo y Cristo crucificado; misterio que permanece escondido a los sabios de este mundo pero que es revelado por el Espíritu a quien lo acoge. En

⁹ Cf. P. ADNES, *Mystique B. XVI-XX siècles* en *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, vol. X, Paris, 1980, col. 1934.

casi todos estos textos *mystérion*, está acompañado por verbos que indican revelación, predicación. El misterio es para ser manifestado a los santos y a toda la humanidad para atraer a todos los hombres al radio de influjo de Cristo resucitado e insertarlos en su Cuerpo (Col. 1, 26-28). En la 1 Cor. 14 Pablo muestra la prioridad de la caridad respecto de cualquier experiencia hermética de los misterios¹⁰.

Para los Padres griegos, los misterios son especialmente los sacramentos, en cuanto signos sensibles de una realidad invisible. Orígenes le da al término *mística* un significado teológico referido a la comunión entre el bautizado y Cristo.

En el siglo IV aparece la expresión “teología mística” para indicar los más altos grados de la experiencia que el hombre puede alcanzar en su unión con Dios. Hacia la mitad del siglo V Dionisio Areopagita escribe *De mystica theologia* e introduce el uso de dicha expresión que se mantendrá durante todo el medioevo. Con ella, el Areopagita quiere indicar el grado supremo de la fe y del conocimiento cuando entre el hombre y Dios se establece una relación de amor, viva y experimental, como de amigo a Amigo. El hombre entonces se desprende de todas las cosas creadas, se une al esplendor divino que trasciende cualquier conocimiento humano. Se trata de un conocimiento negativo, de un no-conocimiento ya que Dios trasciende toda inteligencia creada y la unión se realiza por medio de la caridad. Dios que habita en una luz inaccesible, introduce al hombre en el rayo de las divinas tinieblas. Para expresar la trascendencia divina el Pseudo Dionisio usa el prefijo *super*: supersustancial, superdivino, superesplendoroso, superluminoso. La mística de Dionisio Areopagita es una mística del silencio y de la amistad; ejerció un importante influjo en el pensamiento de Alberto Magno y de Tomás de Aquino.

A principios del siglo XV, J. Gerson escribe -contra la tendencia de los *racionalizantes* de la Universidad de París- su *Teología mística* (1408), donde por primera vez distingue entre teología mística especulativa y práctica. La teología mística

¹⁰ Cf. G. FINKENRATH, *Mistero en Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, pp. 1023-1027.

especulativa trata de la estructura del alma, distingue entre las facultades intelectivas y afectivas y muestra que el más alto grado de conocimiento de Dios se alcanza por el camino del amor, en una unión admirable del espíritu con Dios. La teología mística práctica indica los medios (*industries*) a través de los cuales el hombre puede orientarse a este tipo de conocimiento divino. Gerson distingue, en la unidad fundamental de este proceso de unión del hombre con Dios, lo que pertenece al esfuerzo humano.

Posteriormente la teología mística se extiende al estudio de todos los problemas de la vida espiritual relativos a los tres momentos de su desarrollo (purgativo, iluminativo, unitivo), según los grados en la vida de oración y de contemplación. Luego, el desarrollo de la teología ascética como disciplina particular, las controversias con el quietismo y el desarrollo del racionalismo despertaron una creciente sospecha respecto de la mística. Ésta fue considerada, cada vez más, en sentido restringido, es decir no sólo como un camino para pocos, sino fuera de lo común.

Es sintomático que San Alfonso María de Liguorio, último gran maestro espiritual del siglo XVIII, haya enseñado que la oración mental es el gran medio para alcanzar la perfección, sin hacer ninguna referencia a otro tipo de oración infusa, pasiva¹¹. Esta situación se superará solamente a fines del siglo XIX.

1.3 *El retorno a la mística*

La exigencia de fundar la actividad apostólica en la vida interior y de volver a encontrar el sentido profundo de la praxis cristiana, son algunas de las causas que favorecieron, a comienzos del siglo XX, un interés renovado por la mística. A este respecto son significativas las obras *Dogmes générateurs de la piété* de A. Tanquerey (1926) y *L'âme de tout apostolat* de dom Chautard (1910). Esta exigencia de recuperar lo esencial de la vida cristiana llevó a considerar la experiencia mística no como una dimensión extraordinaria sino normal del desarrollo espiritual, como expresión de la madurez cristiana. En esta línea se encuentran A. Saudreau,

¹¹ Cf. ADNES, *Mystique*, col. 1936

R. Garrigou-Lagrange, J. Arintero (*Evolución mística*, 1909). Ascética y mística se presentan como dos fases de un único itinerario espiritual.

En contraste con esta posición se encuentra el jesuita A. Poulain con su obra *Les grâces d'oraison* (1901). Con él se alinean otros jesuitas y Mons. Albert Farges. Para ellos la contemplación infusa pasiva es un don extraordinario de la vida espiritual y por lo tanto no necesario para la perfección¹².

Este debate lleva a considerar mejor la unidad interna de la vida espiritual como desarrollo de la vida teologal; desarrollo en el que ascética y mística son aspectos distintos pero necesarios. Relacionado con esta problemática, se plantea el tema del método. Se manifiestan dos orientaciones: una -a la que adhiere fundamentalmente la escuela dominica y que se expresa en la revista "*La vie spirituelle ascétique et mystique*"- procede por vía deductiva pues parte del dato teológico para obtener de él, todo el desarrollo de la vida espiritual. Según esta perspectiva, la experiencia y la historia permanecen en un segundo plano y son, sobre todo, el signo y la ratificación de cuanto ya ha sido deducido de los principios revelados. El otro enfoque se expresa en la "*Revue d'ascétique et mystique*" de los jesuitas; parte de la experiencia, del dato empírico para alcanzar su comprensión teológica de modo que entre dogma y experiencia no hay contraste, sino intrínseca colaboración. Promotor de esta corriente es J. de Guibert, profesor de la Gregoriana.

1.4 *Las cátedras de Ascética y Mística*

En 1910 Pío X en su motu propio *Sacrorum antistitum* contra el modernismo, refiriéndose a los planes de estudio de los seminaristas, afirma que deben versar sobre la Sagrada Escritura, sobre la fe, sobre las costumbres, sobre la ciencia de la piedad y de la ascética; sin embargo ni la ascética ni la mística están presentes en los planes de 1912.

¹² G. MOIOLI, *Teologia Spirituale* en *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Milano, 1977, vol. 1, pp. 38-39.

En 1919 Benedicto XV se alegra con el padre O. Marchetti porque la Universidad Gregoriana instituyó la cátedra de Teología ascético-mística. Sin embargo solamente en 1931, Pío XI promulga la constitución apostólica *Deus scientiarum Dominus* que regula los planes de estudio en todos los centros académicos superiores eclesiásticos del mundo, incorporando dichas disciplinas

La Sagrada Congregación de los Seminarios incluye la enseñanza de la ascética entre las *disciplinas auxiliares* y la mística entre las *disciplinas especiales*. Los cursos auxiliares son necesarios para integrar los *cursos principales*; los *cursos especiales* son de perfeccionamiento. En este caso, la ascética estudia los principios de la vida espiritual en su desarrollo normal y la mística analiza cuestiones particulares. El padre de Guibert escribe con entusiasmo que por primera vez la teología ascética, disciplina distinta de la moral, está incluida como materia obligatoria en un programa de estudio de la Iglesia universal, pero alude también a las posibles consecuencias negativas provocadas por la distinción mantenida entre ascética y mística.

La institucionalización de la teología ascética y mística confiere nueva vivacidad a los problemas fundamentales; se difunde la denominación “teología espiritual”, poniendo en evidencia la unidad de la vida espiritual. La vida se califica como “espiritual” en cuanto el hombre no se reduce a su dimensión material, sino que está dotado de espíritu y está llamado por Dios a relacionarse con Él, a ser animado por su Espíritu. J. de Guibert (1926) y J. Heerinckx (1931) son autores de manuales que proceden en esta dirección¹³.

En 1959, Juan XXIII se congratula por la apertura del Instituto de Espiritualidad en el Colegio Internacional de los Carmelitas en Roma, tanto que, en 1964, dicho Instituto es promovido a la categoría de Pontificia Facultad de Teología.

¹³ Cf. *ibíd.*, p. 42

2. HACIA LA DEFINICIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LA TEOLOGÍA ESPIRITUAL

2.1 *Algunas problemáticas sobre la distinción entre teología moral y teología espiritual*

El primer problema planteado surgió a propósito de la relación entre teología moral y teología espiritual.

Durante siglos y de manera particular bajo el influjo del ockhamismo, la teología moral se fue separando cada vez más de la vida espiritual -considerada como ejercicio de las virtudes bajo la guía de los dones del Espíritu Santo- y se concentró cada vez más en los mandamientos y la obligación moral. Según S. Pinckaers, una de las causas que llevaron a esta separación entre teología moral y vida espiritual, fue la concepción de la libertad como libertad de indiferencia, es decir la separación entre la voluntad y su natural orientación al bien conocido¹⁴. El hombre que ya no es considerado como capaz de conocer el bien, tampoco puede seguir su atracción, ni su natural inclinación al bien y a la felicidad; la moral se convierte en moral de obligaciones. Las aspiraciones más profundas del espíritu humano: el deseo de Dios, la unión por amor con Él, la búsqueda de la perfección pasan a ser temas de espiritualidad y de mística.

Mientras la teología ascética y la teología mística tuvieron la tarea directiva en orden a la perfección cristiana y la teología moral se refirió a los mandamientos con el fin de evitar los pecados, la distinción no presentó problemas. Pero en la medida en que la teología moral volvió a ser una reflexión sobre el obrar del cristiano en orden a la santidad, la distinción entre estas disciplinas se planteó con nueva urgencia.

Los debates que se remontan a los años '20-'30 (A. Vermeersch, J. de Guibert, J. Maritain, T. Deman, M. Ramírez) acerca de la naturaleza, la estructura y el método de la teología espiritual, permitieron su afirmarse como disciplina distinta de la teología moral. La teología espiritual no es considerada ni un "arte" como proponía Vermeersch, ni un saber práctico-práctico referido a

¹⁴ Cf. PINCKAERS, *La vita spirituale del cristiano*, pp. 12 -13.

la vida contemplativa como era la propuesta de J. Maritain, sino una disciplina que estudia la experiencia cristiana para alcanzar una más profunda comprensión de la misma. Hacia los años '40 se asientan las bases para este giro: “El interés por una confrontación crítica con la teología moral se agota (...): el problema será en cambio el de la “psicología” y la “experiencia”: mejor aún, el de la legitimidad que la teología se dirija (...) a la experiencia cristiana como a un dato del cual busca la comprensión”¹⁵.

Dos iniciativas fueron especialmente significativas: Anselm Stolz, benedictino, escribe *Teologia della mistica* (1936), proponiendo la antropología cristiana como fundamento del discurso sobre la mística. Según G. Moiola la importancia de este enfoque consiste en “la exigencia de superar la sectorialización manualista, en la búsqueda de los ‘fundamentos’ dogmáticos de la experiencia espiritual”¹⁶. La posición de A. Stolz se presenta como un intento de alejarse del psicologismo imperante, dejando de lado la experiencia vivida, y de detenerse en el “sentido del hombre en el plan de Dios y en la posibilidad que le es dada de realizarlo, asociado a la pasión-resurrección de Cristo”¹⁷. El carmelita Gabriel de S. María Magdalena en su escrito: *Indole psicologica della teologia spirituale* (1940), propone estudiar la evolución de la vida espiritual en el sujeto humano para deducir las condiciones psicológicas universales en las cuales aquella se realiza, en cuanto producida precisamente por la gracia. El debate A. Stolz - Gabriel de S. M. Magdalena plantea con más fuerza el interrogante sobre la posibilidad de comprender teológicamente la experiencia espiritual.

Los aportes de H. U. Von Balthasar y J. Mouroux en los años de posguerra, revisten particular interés. Von Balthasar propone una “fenomenología de lo sobrenatural”. En su obra *S. Teresa de Lisieux* (1950), considera al santo como aquél que acoge el misterio divino; la vida del santo es una existencia teológica en la que hay que captar la misión que Dios le ha confiado. En el santo se realiza la reconciliación objetiva entre santidad y teología y su existencia

¹⁵ MOIOLI, *Teologia Spirituale*, p. 44.

¹⁶ *Ibid.*, p. 45.

¹⁷ *Ibidem*.

es una nueva exégesis del misterio de Cristo. En esta perspectiva se puede proceder a una suerte de fenomenología sobrenatural, la cual, partiendo de lo alto, capte por medio de la fe vivida, en la existencia concreta del santo, la forma, la esencia que en él se realiza, es decir su misión en la vida de la Iglesia.

J. Mouroux escribe *L'expérience chrétienne* (1952) y precisa que el ámbito propio de la experiencia religiosa -y con referencia a ella de la experiencia cristiana- pertenece a la esfera de lo experiencial, es decir al modo en que se estructura la persona cuando se relaciona con la realidad. La experiencia religiosa es la experiencia estructurada por excelencia porque abarca la totalidad de la persona que se entrega enteramente a Dios que la llama. Por otra parte, la experiencia cristiana no es un hecho puramente interior, sino algo estructurado que, según la Escritura y la Tradición, posee un “deber ser” en cuanto supone la fe de la Iglesia y los sacramentos¹⁸. La experiencia cristiana es una en su estructura pero infinita en sus realizaciones personales. Esta estructura es normativa y por lo tanto susceptible de ser objeto de un análisis teológico.

En los años '70, G. Moiola desarrolla una reflexión profunda y original sobre la tarea de la teología espiritual y considera que su objeto propio es precisamente estudiar la experiencia cristiana, es decir “el fenómeno o el hecho cristiano en cuanto vivido”¹⁹. Si la teología dogmática tiene como tarea el estudio del dato revelado es igualmente necesario estudiar su apropiación y la relación entre el dato y la apropiación por parte del cristiano. “Volviendo a

¹⁸ Mouroux encara esta problemática en el c. II “La posibilidad de la experiencia cristiana” y afirma que el problema de la experiencia cristiana no se refiere a algo abstracto, es decir a la gracia, sino a una realidad concreta, al hombre que vive en comunión con Dios: “No es ya la gracia en cuanto tal la que está en juego, sino la *nueva creatura*, el ser totalmente recreado en su novedad de vida, una vida que implica, que integra, que orienta todos los elementos operantes y todos los aspectos personales del ser humano”, y agrega que la posibilidad de captar la “*estructura propia de una vida sobrenaturalizada*” es posible porque “esta vida es *revelada* y es vivida *en la fe y en la Iglesia.*” (*L'esperienza cristiana*, Morcelliana, Brescia, 1956, p. 46).

¹⁹ MOIOLI, *Teologia Spirituale*, p. 58

encontrar esta relación y no sólo con la teología, la apropiación cristiana se recoloca en su propio “lugar”: se sale así del psicologismo y del moralismo genérico”²⁰. Por lo tanto la teología espiritual tiene la tarea de describir y comprender la vida cristiana, la vida de fe, el misterio de comunión entre Dios y el hombre. La teología espiritual de Moiola se remite a la categoría central de “figura” -entendida como “personalización”, integración y totalización simbólica de la existencia- la cual no puede ser deducida ni identificada con la “figura” de Cristo a causa de la libertad que media la apropiación y la singulariza, pero se refiere de manera esencial a la verdad de Dios revelada en Jesucristo.²¹ En estos últimos decenios otros estudiosos -entre los cuales C.A. Bernard, J.A. Aumann, F. Ruiz-Salvador, T. Spidlík- contribuyeron sobre todo en el ámbito de la teología italiana al desarrollo y al interés por la teología espiritual.

2.2 *La teología espiritual en el Magisterio de la Iglesia después del Concilio Vaticano II*

El Concilio Vaticano II si bien usa la expresión “teología espiritual” solamente una vez²², promovió la renovación general de la enseñanza teológica en vistas a la formación unitaria del pastor de almas. El documento *Optatam totius* no hace referencia a la teología espiritual, pero el conjunto de las disciplinas teológicas está orientado también a la formación espiritual del presbítero. Parece, sin embargo, que la teología espiritual es considerada aún como perfeccionamiento de la teología moral.

La *Ratio fundamentalis institutiones sacerdotalis* de 1970 así como la de 1985 reflejan esta misma óptica. La *Ratio* de 1985 prevé que la formación espiritual debe conducir a la perfección de

²⁰ *Ibíd.*, p. 60

²¹ Cf. A. BERTULETTI, *L'idea di teologia spirituale nella riflessione di Giovanni Moiola* en AA.VV., *L'idea di spiritualità*, Glossa, Milano, 2000, pp. 93-96.

²² Cf. CONC. EC. VAT. II, Const. *Sacrosantum Concilium*, n. 16.

la caridad y enumera las disciplinas teológicas afirmando que la teología moral se completa con la teología espiritual²³.

El CIC (1983) prevé una formación espiritual continua (cc. 244-245) pero la teología espiritual no está prevista entre las materias de enseñanza (c. 252).

Las *Directivas sobre la formación en los institutos religiosos* (1990) (n. 61) y la *Pastores dabo vobis* (1992) hacen ya explícita referencia a la enseñanza de la teología espiritual como disciplina en sí. La *Pastores dabo vobis* considera dos direcciones fundamentales de la teología: como estudio de la Palabra de Dios y en orden al hombre como interlocutor de Dios, llamado a “creer”, a “vivir” la *fides* y el *ethos* cristiano. Es en referencia a esta segunda orientación que se coloca el estudio de la dogmática, de la teología moral, de la teología espiritual, del derecho canónico y de la teología pastoral (n. 54).

Documentos posteriores afirman la importancia de “un conocimiento sólido de la teología espiritual, de las leyes de desarrollo de la vida interior cristiana, de las reglas del discernimiento, de las dinámicas de la relación espiritual personal, inspirándose en los clásicos de la tradición occidental y oriental y dedicando una adecuada atención también a los autores modernos y contemporáneos”²⁴. En la progresiva valoración de la teología espiritual, es importante la apertura a las tradiciones oriental y occidental que permiten a la Iglesia (y a los creyentes) respirar cada vez más con sus dos pulmones.

²³ “Esta doctrina moral tiene su complemento en la teología espiritual que, entre otras cosas, debe abarcar también el estudio de la teología y de la espiritualidad sacerdotal y de la vida consagrada mediante el ejercicio de los consejos evangélicos a fin de que se puedan dirigir los hombres, cada uno según el propio estado, a la perfección” (*Ratio fundamentalis institutiones sacerdotalis*, n. 79).

²⁴ CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA (DE LOS SEMINARIOS Y DE LOS INSTITUTOS DE ESTUDIO), *Directivas sobre la preparación de los educadores en los seminarios*, Roma, 1994, n. 55. En el mismo año la Congregación para el clero, en su directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros *Dives Ecclesiae* aconseja: “... el estudio de cuestiones de espiritualidad, como las virtudes cristianas y humanas, el modo de rezar, la relación entre la vida espiritual y el ministerio litúrgico, pastoral, etc.” (n. 46).

2.3 *Relación entre teología espiritual, teología dogmática y teología moral*

Según estas consideraciones es posible distinguir con más precisión entre teología dogmática, teología moral y teología espiritual.

Si la teología es la ciencia de Dios y tiene a Dios como contenido de su reflexión, es posible estudiar también las obras de Dios en el hombre y con el hombre como la moral y la espiritualidad. La distinción entre teología dogmática y teología espiritual no plantea dificultad. La teología espiritual se distingue de la dogmática en cuanto ésta tiene como objeto el misterio de Dios considerado en sí mismo. La teología dogmática implica una siempre mayor profundización en el misterio de la fe mediante el uso de todos los recursos de la inteligencia informada por la fe teologal²⁵. La teología espiritual no estudia el misterio en cuanto tal sino que lo supone en cuanto apropiado por parte del cristiano, vivido y explicitado en su vida personal. Además, mientras la dogmática considera el misterio revelado en su totalidad, la teología espiritual -si bien se nutre de toda la Revelación- se detiene en la vivencia de estos misterios, considerados desde un enfoque especial: Pablo de la Cruz ilumina la participación en la pasión de Cristo, Teresa de Lisieux nuestra condición de hijos en manos del Padre. La teología espiritual se interesa por el misterio vivido y, en relación con la dogmática, puede ser motivo de enriquecimiento porque favorece una mayor comprensión del dogma.

²⁵ También la teología dogmática implica una profunda relación con la vida espiritual. En los grandes teólogos y doctores del siglo XIII, la teología se vinculaba con la vida espiritual en cuanto presuponía la apertura del corazón a la acción santificadora de Dios, la obediencia de la fe, el estudio asiduo de la Escritura. Pero, cuando en los siglos posteriores, el aspecto dialéctico y científico del discurso teológico se hizo predominante en desmedro del sentido del misterio, se verificó un desastroso divorcio entre teología y espiritualidad y la reacción contra el racionalismo teológico, condujo a acentuar de manera unilateral la dimensión afectiva de la experiencia cristiana (Cf. G. COTTIER, *Teologia en Dizionario di mistica*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano, 1998, p. 1200).

La distinción entre teología espiritual y teología moral se presenta hoy con mayor claridad. La teología espiritual y la teología moral tienen el mismo objeto material ya que consideran el obrar del cristiano en su camino hacia la santidad, pero difieren por el enfoque²⁶. La teología moral tiene una perspectiva teórico-práctica; la teología espiritual se ubica en lo concreto para captar las características de la experiencia de fe, su realización en las distintas fases de su desarrollo, las dificultades que encuentra y la superación de las mismas. La teología espiritual está íntimamente ligada a la vida vivida y se orienta a ella, utiliza frecuentemente un lenguaje más descriptivo y simbólico, estudia todos los aspectos que componen la realidad humana, incluidas las dimensiones sensibles, afectivas y estéticas, se interesa particularmente por la dimensión personal, experiencial y subjetiva, si bien no se limita a ellas.

3. DEFINICIÓN, FUENTES Y MÉTODO DE LA TEOLOGÍA ESPIRITUAL

3.1 *Definición*

En este horizonte donde, más allá de las diferencias, encontramos una convergencia fundamental²⁷, podemos definir la teología espiritual como una disciplina específica que, a la luz de la Revelación cristiana, estudia la vida espiritual o bien la experiencia cristiana, como apropiación personal del misterio de Cristo con el

²⁶ Cf. C. A. BERNARD, *Teologia spirituale*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1989, pp. 64-67.

²⁷ A este respecto C. A. Bernard observaba en el Simposio organizado por el Instituto de Espiritualidad de la Universidad Gregoriana -Roma 25-28 de abril 1991-, sobre el tema “Espiritualidad como Teología” que “a pesar de la legítima diversidad de los puntos de vista y la variedad de los ambientes espirituales a los cuales pertenecen los estudiosos reunidos en nuestro simposio, se impuso una realidad reconfortante: es decir que existe una verdadera convergencia global sobre el modo de percibir la espiritualidad. Todos los participantes, en efecto, de un modo o de otro, se remitieron a la vida cristiana sobre la que deseaban reflexionar, o bien, en la medida en que dicha vida es objeto de toma de conciencia y de compromiso, a la experiencia espiritual” (*La spiritualità come teologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1993, p. 12).

fin de discernir la estructura de esta experiencia y las leyes de su desarrollo en orden a la santidad.

El término apropiación no debe inducir a engaño como si se tratara de una iniciativa puramente humana²⁸; quiere indicar más bien que la realidad de la vida divina infundida en el corazón del cristiano por medio del Espíritu Santo, es interiorizada cada vez más por el sujeto mediante el ejercicio de su libertad, hasta la plena transformación y transfiguración de su existencia, según la afirmación paulina: “Vivo yo, no ya yo, sino Cristo vive en mí” (Gal. 2, 20).

La teología espiritual, en cuanto saber teológico, es un conocimiento riguroso, científico, si bien se distingue de todo tipo de cientificidad empírico-positiva. La teología espiritual se funda en una amplia información, estudia de manera crítica y sistemática la experiencia espiritual cristiana. Algunos autores la consideran una *disciplina científica* ya que es un saber orientado a la vida, a la aplicación práctica, que posee algunas características del arte en cuanto saber o conocimiento que regula el actuar humano²⁹.

En la medida en que el objeto de la teología espiritual es la experiencia cristiana como diálogo entre dos libertades, la del hombre y la de Dios, el concepto de ley no tiene el mismo valor que en el ámbito físico. La vida espiritual se realiza a través de una multiplicidad de modos, propios de la libertad de los hijos de Dios, sin embargo existen ciertos aspectos que permiten caracterizarla precisamente como experiencia cristiana. Podemos decir que en la mayoría de los casos sucede así, que la pedagogía divina posee sus características distintivas y que las podemos reconocer porque Cristo nos las reveló y por que han sido explicitadas a través de la historia del vivir cristiano.

Este rigor científico no excluye de ningún modo, sino más bien exige una vida de fe y de oración. En el ámbito de la teología oriental, teólogo es el que reza, quien está en relación personal con Dios. Para los padres griegos, la teología es la ciencia de la

²⁸ Cf. BERTULETTI, *L'idea di teologia spirituale*, p. 86.

²⁹ Cf. BERNARD, *Teologia spirituale*, pp. 70-73.

Santísima Trinidad y la ciencia espiritual es fruto de la oración y no de la enseñanza³⁰. La teología espiritual se ve enriquecida por la sabiduría divina que Dios concede a sus santos, los cuales aprendieron los caminos del Señor por haberlos padecido, *pati divina*. Esta sabiduría, don del Espíritu Santo, es la fuente del conocimiento místico y deriva de la intensidad de la vida teologal.

3.2 Fuentes

La fuente principal de la teología espiritual es la Sagrada Escritura donde, con la luz de Cristo, podemos descubrir la pedagogía divina tal como se revela ya en el Antiguo Testamento y se manifiesta plenamente en el Nuevo. La vida de Jesucristo y de los primeros cristianos, su experiencia, tiene para nosotros un carácter normativo y toda experiencia genuinamente cristiana refleja la de ellos.

Desde los orígenes del cristianismo los grandes autores cristianos leyeron la Escritura con el fin de descubrir en ella lo que Dios le dice al hombre y su modo de guiarlo en la historia. La distinción entre los cuatro sentidos de la Escritura: literal, alegórico, moral y anagógico indica precisamente que el cristiano, además del significado literal de las palabras y de los hechos, puede descubrir un sentido espiritual capaz de nutrir su vida de fe³¹.

Los comentarios a la Escritura de los Padres y el conjunto de su teología constituyen otra gran fuente de la teología espiritual por la calidad espiritual y la densidad humana presentes en ellos: “El estudio de los Padres, de gran utilidad para todos, es de imperiosa necesidad para aquellos que se interesan por la renovación

³⁰ Cf. T. SPIDLÍK, *La spiritualità dell’Oriente cristiano. Manuale sistematico*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995, pp. 5-8; 30-31.

³¹ El sentido espiritual abarca el sentido alegórico es decir lo que Dios quiso comunicar al hombre en el Antiguo Testamento como preparación a la venida de Cristo; el sentido moral como enseñanza de Cristo para la vida del cristiano en el hoy de la Iglesia, y anagógico como anuncio de lo que Él prepara al hombre en el futuro escatológico.

teológica, pastoral, espiritual promovida por el Concilio y quieren cooperar con ella”³².

También son fundamentales los documentos del Magisterio, no sólo los que conciernen directamente la enseñanza de la teología espiritual, sino además los que por su mismo argumento encaran temas de carácter espiritual.

Por otra parte, hay que tener en cuenta las obras de los grandes místicos, de los autores espirituales, sus cartas, autobiografías, etc. donde revelan su particular relación con Dios, los acontecimientos de su vida, sus dificultades, los medios de los que se valieron para lograr una plena disposición para la unión con Dios, su vida de oración y de servicio al prójimo.

En el ámbito de la teología occidental, la teología espiritual contemporánea utiliza también las disciplinas humanas para conocer mejor la acción de Dios en el hombre. Como observa E. Stein, si bien la oración es la “puerta” que abre el yo al conocimiento de sí y de Dios, importa contar con el conocimiento de una sana psicología y de una antropología fundada en el carácter espiritual de la persona humana. El alma de suyo no es una “desconocida irreductible”; hay diversas vías de acceso para conocerla que permiten fundar una espiritualidad y una mística fecundas³³. Otras ciencias humanas de especial interés son la sociología, la medicina, la historia... Estas disciplinas colaboran con la reflexión teológica y permiten alcanzar una mejor comprensión y discernimiento de la experiencia de fe.

3.3 Método

El método de la teología espiritual es tanto *fenomenológico* porque parte de la experiencia cristiana concreta y sigue las distintas fases de su desarrollo, como *especulativo* porque tiene que

³² CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA (DE LOS SEMINARIOS Y DE LOS INSTITUTOS DE ESTUDIO), *Instrucción sobre el Estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal*, Roma, 1989, n.16.

³³ Cf. A. BEJAS, *Edith Stein* en *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, vol. XIII/1, Paris, 1988, col. 1201.

identificar la estructura y las leyes de esta experiencia en su manifestación y desarrollo, captando su significado y su fundamento en estrecha relación con los principios de la Revelación. En efecto, “si bien la experiencia expresa y manifiesta la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa toque la sustancia espiritual y el fundamento que la sostiene”³⁴.

La teología espiritual, coherente con la visión cristiana que afirma la relación entre verdad e historia, parte de un enfoque fenomenológico, describiendo la experiencia espiritual concreta para lograr, mediante una reflexión crítica y sistemática sobre estos datos, un conocimiento en cierto modo universal de la vivencia cristiana en su complejidad y especificidad. Este enfoque metodológico permite captar en lo concreto una enseñanza universal, pues en el fenómeno se da una dimensión de la fe, susceptible de un análisis formalmente teológico.

El teólogo que se interesa por la experiencia cristiana tiene que ser, según la enseñanza de los Padres, un especialista de la vida sobrenatural³⁵. En el mismo esfuerzo intelectual por comprender la propia fe, debe practicar el amor, porque “ningún bien es perfectamente conocido si no es perfectamente amado”³⁶. Como dice Santo Tomás, la teología espiritual exige un conocimiento *por connaturalidad* con la vida divina³⁷; esto supone una vida de oración pues solamente el Espíritu de Dios puede escrutar las profundidades del espíritu humano que se deja guiar por Él

³⁴ Cf. JUAN PABLO II, Carta enc. *Fides et ratio* (14 de septiembre de 1998), n. 83.

³⁵ “Los Padres son probablemente para nosotros aquellos “abbá” del gran desierto interior que hoy reconocemos como capaces de favorecer nuestro nuevo nacimiento pleno en el Espíritu” (D. BERTRAND, *Contributo della Patristica alla spiritualità* en *La Spiritualità come teologia*, p. 97).

³⁶ S. AGUSTÍN, *De diversis quaestionis*, LXXX, q. 35, 2.

³⁷ Cf. S. TOMÁS, *S. Th.*, II-II, 45, 2.

4. LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL CRISTIANA, OBJETO DE LA TEOLOGÍA ESPIRITUAL

La experiencia espiritual cristiana es, como dijimos, el objeto de la teología espiritual. Sin embargo el concepto de experiencia no carece de ambigüedad y por lo tanto, también el de experiencia espiritual. En nuestra época, donde se manifiesta una exigencia de espiritualidad, es importante aclarar qué entendemos por experiencia espiritual cristiana y distinguirla de lo que no lo es, o bien de lo que se presenta como una visión reductiva de la misma.

El difundirse de una nueva mentalidad “religiosa”, el propagarse de la Nueva Era, la multiplicación de las sectas, el alejamiento de las grandes religiones, plantea cada vez más la exigencia de discernir.

4.1 *La experiencia espiritual como experiencia religiosa*

Para comprender qué entendemos por experiencia espiritual cristiana, tenemos que colocarla ante todo en el ámbito de la experiencia *religiosa* en cuanto *relación del hombre con Dios* según una perspectiva creacionista, como lo revela la Escritura.

La religión es la relación con Dios, el Ser Sagrado, objeto de nuestra adoración, porque de Él lo hemos recibido todo y de Él dependemos, y objeto de nuestro amor, porque nuestro corazón encuentra en Él la fuente de plenitud y felicidad³⁸. El hombre no se confunde ni se identifica con Dios, está separado de Él por la distancia metafísica de la creación³⁹ y la distancia moral del pecado que suscita el deseo de purificación. La adoración y el amor, penetrados por esta necesidad de perdón, son fuente de oración, acto esencial de la religión.

³⁸ En el análisis de religión y de experiencia religiosa seguimos el desarrollo de J. Mouroux en su obra *L'esperienza cristiana*, ya citada.

³⁹ Dios está presente en su creatura, a causa del ser que le participa. La creación no anula sino que funda la presencia de Dios en su obra.

La religión es relación personal con el Ser personal⁴⁰; el acto supremo en el que el hombre se pone frente a Dios en una actitud de amor y adoración, reconociéndolo como Dios, es decir como afirma Agustín: “Bueno sin cualidad, grande sin cantidad, creador sin necesidad, en el primer lugar sin ubicación, contenedor de todas las cosas pero sin exterioridad, presente en todo sin lugar, sempiterno sin tiempo, autor de las cosas mudables pero absolutamente inmóvil y ajeno a toda pasividad”⁴¹.

En esta relación con Dios el hombre adquiere su plena dignidad, su verdadera medida⁴², y en cuanto se presenta ante Dios como persona en su constitutiva relación con los otros seres humanos de quienes recibió la vida y a quienes tiene que entregarla, la religión se convierte en “fuerza de comunión entre los hombres”⁴³.

La religión implica una relación integral del hombre con Dios, toda la persona con todas sus capacidades está comprometida en el acto religioso: intelecto, voluntad, afectividad, sensibilidad, corporeidad, sociabilidad. En efecto, el hombre posee una cierta idea de Dios, quiere libremente relacionarse con Él, desea conformar su vida a Su voluntad no sólo como persona singular, sino como miembro de una comunidad. La religión integra todas las dimensiones del hombre sin confundirlas y es un acto sintético

⁴⁰ Esta es la experiencia interior de J. H. Newman desde su juventud: “Dos, y solamente dos seres absolutos, de una intrínseca y luminosa evidencia: yo y mi Creador” (*Apologia pro vita sua*, Vallecchi, Firenze, 1970, p. 18).

⁴¹ *De Trinitate* 5, 1, 2.

⁴² S. Kierkegaard observa que el yo no es meramente psíquico sino que es un “yo teológico” en cuanto consciente de “existir frente a Dios”: “¡Qué realidad infinita adquiere el yo cuando tiene conciencia de existir frente a Dios, convirtiéndose en un yo humano, cuya medida es Dios! Un campesino que (si esto fuera posible) es un yo frente a sus vacas, es un yo muy bajo; un soberano que es un yo frente a sus siervos está en las mismas condiciones, y en el fondo ninguno de los dos es un yo -en ambos casos falta la medida-. El niño que hasta ese momento tuvo solamente la medida de sus padres, se convierte en un yo cuando, siendo hombre, recibe como medida el Estado, pero ¡qué acento infinito cae sobre el yo en el momento en que tiene como medida a Dios! (*La malattia mortale* en *Opere*, Sansoni, Firenze, 1972, pp. 662-663).

⁴³ Cf. MOURoux, *L'esperienza cristiana*, pp. 17-18.

y unificante: Dios Verdad, Bien, Belleza, es el valor supremo de la existencia que permite la plena realización del hombre.

Si la religión es acto totalizante que comprende todo el hombre en todas sus relaciones, si es el acto supremo de la existencia, la experiencia religiosa es experiencia profundamente humana, perteneciente -según la expresión de J. Mouroux- al ámbito de lo experiencial. Es un conjunto de relaciones, una estructura que implica la experiencia de pasividad, actividad y acogida. En la experiencia religiosa, el hombre se capta⁴⁴ en su relación personal con la persona de Dios. No es ni experiencia empírica, simple padecer emotivo⁴⁵, ni proyección o técnica humana⁴⁶, sino estructura, conjunto de relaciones personales entre el hombre y Dios, que configuran la existencia humana. En la experiencia religiosa el hombre se deja penetrar, interpelar por Dios, responde a su llamada, se deja enriquecer por su presencia y esto implica un padecer y un recibir, un acto (o actos) de conocimiento y libertad por parte del sujeto, una pasividad activa respecto de la libre acción de Dios⁴⁷.

⁴⁴ Captarse no significa solamente sentir sino experimentar, en el sentido de ser captado por la conciencia. Se puede experimentar, captar un estado de tristeza, de apatía, de alegría (y en este sentido se trata de pasividad pasiva) o bien un acto de pensamiento, de determinación libre que el yo realiza (actividad) y también se puede experimentar la aceptación, la acogida o bien el rechazo de una realidad que me solicita (pasividad activa) (cf. *ibíd.*, p. 22).

⁴⁵ Si bien por la intensidad de la emoción, esta experiencia puede ser considerada particularmente rica y profunda, en realidad es pobre y superficial si no abarca la dimensión espiritual del hombre, conciencia y libertad.

⁴⁶ “Algunos ejercicios físicos producen automáticamente sensaciones de quietud y distensión, sentimientos gratificantes, incluso tal vez fenómenos de luz y de calor que asemejan a un bienestar espiritual. Confundirlos con auténticas consolaciones del Espíritu Santo sería un modo totalmente equivocado de concebir el camino espiritual (...) Esto no quita que auténticas prácticas de meditación provenientes del Oriente cristiano y de las grandes religiones no cristianas que ejercen su atractivo sobre el hombre de hoy dividido y desorientado, pueden constituir un medio adecuado para ayudar al orante a estar frente a Dios interiormente distendido, también en medio de las solicitudes externas” (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Orationes formas*, (15 de octubre de 1989), n. 28).

⁴⁷ Cf. MOUROUX, *L'esperienza cristiana*, pp. 22-24.

La experiencia religiosa, como conjunto de actos en los que el hombre se capta en relación con Dios, está llamada a integrar todos los aspectos de la vida de manera jerárquica y suscita una actividad concreta. La experiencia religiosa es la experiencia estructurada y unificante por excelencia en cuanto comprende todo el hombre en todas sus dimensiones en forma unitaria. Es toda la vida de la persona que está llamada a unificarse en relación con el valor supremo, Dios.

En esta relación, Dios es percibido como el Todo ante el cual el hombre se reconoce en su nulidad, polvo y ceniza y, hacia el cual, sin embargo, se ve irresistiblemente atraído. Tomar conciencia de esta exigencia y de esta llamada inscrita en el interior del propio ser es la experiencia religiosa.

Esta experiencia implica interiorización y personalización de la relación del hombre con Dios: lo que está inscripto en su corazón, el hombre lo descubre y lo hace suyo al relacionarse libremente con su Creador. La libre aceptación de esta relación produce un progresivo descentramiento de manera que el hombre no es más el punto de referencia de su propia vida sino que la abandona en manos de Dios.

Además, la experiencia religiosa está mediada por signos, Dios no es aferrado, poseído ni tocado directamente. Fundamentalmente el signo a través del cual se capta a Dios es el mismo acto religioso con sus principios objetivos y subjetivos: “El impulso de la inteligencia y el Ser pensado, el impulso de la voluntad y el Ser elegido, el ardor del afecto y el Ser amado, la acción generosa y el Ser que se sirve... Es este acto el mediador de la presencia (...) Pensamientos, actitudes espirituales, sentimientos, acciones religiosas: es a través de todo esto que se posee a Dios y se realiza la experiencia religiosa”⁴⁸. Sin embargo Dios, presente en la experiencia, permanece siempre trascendente y misterioso, en la luz inaccesible, y la experiencia es tanto más profunda cuanto más se capta la falta de adecuación entre signo y significado.

⁴⁸ *Ibíd*, p. 30.

Por último la experiencia religiosa es dinámica en cuanto abarca todo el arco de la existencia; la aspiración a Dios no se detiene nunca y empuja al hombre siempre hacia nuevos actos, decisiones, pensamientos que lo vuelvan a conducir a Él: “Nos hiciste para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti”⁴⁹.

4.2 *La experiencia cristiana, configuración con Cristo*

La experiencia cristiana estructura y unifica la persona humana, de manera muy especial. Es la experiencia del hombre vivificado por la gracia, por la fe dada por Cristo en la Iglesia. No se trata sólo de la experiencia mística, sino de la experiencia del cristiano que vive su vida de fe⁵⁰.

¿Cómo podemos caracterizar la experiencia cristiana?

La experiencia cristiana está radicada en la gracia bautismal. Cuando el adulto es bautizado por la Iglesia, ésta le pide una profesión de fe en la revelación de Cristo. Su fe si bien imperfecta, debe estar iluminada e implicar un asentimiento real⁵¹, una adhesión a la verdad de los misterios. La Iglesia pide además la intención de observar los mandamientos⁵². Todo esto supone

⁴⁹ S. AGUSTÍN, *Confesiones* 1,1,1.

⁵⁰ La experiencia cristiana integral prepara la experiencia mística, tiene un carácter místico desde el comienzo en cuanto es vida teologal, pero no se identifica con la experiencia mística si consideramos a ésta en orden a sus manifestaciones extraordinarias. La continuidad-discontinuidad entre experiencia cristiana integral y experiencia mística es de suma importancia para ambas: “Así, está en el interés de la experiencia mística, explicar como ésta es preparada por la experiencia cristiana integral; y es el único modo de mostrar que no se trata de un fenómeno aberrante. Está en el interés de la experiencia cristiana mostrar que no es ajena a la experiencia mística, sino se corre el riesgo de disminuir la vida cristiana y de sobrevalorar la importancia de la experiencia mística” (MOURoux, *L’esperienza cristiana*, p. 52).

⁵¹ J. H. Newman distingue entre asentimiento nocional en cuanto simple comprensión abstracta de los términos y asentimiento real que penetra el significado de las cosas e implica un compromiso concreto de la persona.

⁵² “... antes de ser bautizado y para serlo, el catecúmeno tiene que tener fe -una fe sin duda imperfecta, pero iluminada, sincera, real- y tal fe debe ser públicamente

conciencia y libertad. La fe es por lo tanto un acto de conocimiento y libertad en el cual el hombre movido por el Espíritu adhiere a la revelación de Dios en Cristo. En este sentido en la vida cristiana hay una primacía de la objetividad, de la revelación de Dios; el contenido de dicha revelación no depende del hombre sino de Jesucristo. La verdad de la fe está llamada a informar la libertad y toda la existencia del creyente, quien se deja plasmar por la verdad y el amor de Dios que Jesús le concede por medio de su Espíritu en la Iglesia.

Para clarificar el significado de la experiencia cristiana G. Moiola se refiere a la distinción entre “*fides qua*” y “*fides quae*”, el contenido de la fe y la acogida confiada⁵³. La síntesis entre los dos aspectos se realiza en la experiencia personal de cada creyente. Cada cristiano encarna el mismo contenido de fe, vive los mismos misterios según su vocación singular, personalidad, temperamento, circunstancias, historia, edad, pero existen siempre determinados “núcleos dinámicos”⁵⁴, presentes en toda experiencia cristiana y que le confieren su identidad.

¿Cuáles son estos “núcleos dinámicos”, estas realidades que iluminan y fortalecen la personalidad del cristiano que vive su fe?

La experiencia cristiana se caracteriza por su constitutiva relación con Cristo tal como Él es, el Verbo encarnado, único Mediador entre Dios y los hombres y no tal como nosotros lo imaginamos⁵⁵. Es todo el hombre que se tiene que dejar plasmar

profesada. Del catecúmeno se exige que sea leal ante la Iglesia y ante Dios: que por lo tanto afirme su fe porque tiene conciencia de adherir claramente, sinceramente, firmemente a todo lo que la Iglesia ha enseñado” (Cf. MOURoux, *L'esperienza cristiana*, pp. 58-59).

⁵³ La experiencia de fe en cuanto relación con la revelación no es un simple comprender, es más bien un saber. El comprender forma parte de la fe pero no la agota. Saber lo que Dios dice al hombre quiere decir, en esta perspectiva espiritual, realizar una experiencia bastante compleja que compromete al hombre también en su libertad, conciencia, amor, deseo, sentido global de la vida (cf. G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Glossa, Milano, 1992, p. 52).

⁵⁴ *Ibid.*, p. 113.

⁵⁵ Es importante recordar que según la difundida mentalidad de la Nueva Era, Jesús es solamente una de las tantas manifestaciones de lo divino, uno de los

por Cristo, muerto y resucitado por nuestra salvación. El Dios con el que el cristiano se relaciona, es Dios Padre de Jesucristo y no Dios según cualquier idea o mito que el hombre se puede construir: Mente universal, Energía cósmica. Es Dios creador, conservador, providente que cuida las flores y los pájaros, rico de misericordia, Dios redentor que busca la oveja descarriada, la dracma perdida, que acoge al hijo pródigo, que da a su Único Hijo para la salvación del mundo.

Y el hombre es así como lo revela Jesús, hecho a imagen y semejanza de Dios, dotado de espíritu y cuerpo, de inteligencia y libertad, frágil y pecador pero llamado a ser hermano de Jesús, hijo del Padre, discípulo del Espíritu, en comunión con Dios y con los otros hombres.

La relación con Jesús revela acabadamente también la verdadera realidad del pecado que no es olvido de la unidad originaria, ni error, limitación, temporalidad, multiplicidad, dispersión, sino un acto de libertad, de oposición y rechazo del amor de Dios y que exige la conversión del hombre y el perdón misericordioso de Dios.

La experiencia cristiana precisamente porque está injertada en el misterio del Verbo encarnado, es experiencia de inserción en la historia, de compromiso concreto que exige la fatiga del discernimiento y de la ascesis, la distinción entre lo “antiguo” y lo “nuevo” para la edificación de la nueva creatura en Cristo. Es experiencia de un crecimiento que se desarrolla en el tiempo como

tantos mitos de salvación; es considerado a menudo como un extraterrestre, un orientalista, un esenio, mientras que para el católico Jesús es el Hijo de Dios hecho hombre: “Jesús no es solamente quien muestra la vida, quien anuncia la verdad, quien inspira a las personas como hicieron otros profetas. Es la Vida, la Verdad, el Camino. Es la Luz de mundo. Es la Resurrección. Es la vid y nosotros los sarmientos. Es el Amor. Es el nuevo templo en el cual reside la Divinidad; su cuerpo es este templo hacia el cual todos deben ir para descansar y beber, para encontrar la vida y el perdón” (cf. J. VANIER, *Il corpo spezzato. Il ritorno alla comunione*, Jaca Book, Milano, 1990, p. 40).

lugar definitivo de las elecciones de la persona singular, que tienen un significado eterno⁵⁶.

La experiencia cristiana no se agota en el tiempo, sino que está marcada por una tensión escatológica que relativiza el valor de las cosas de acá abajo. El cristiano -con S. Pablo- sabe que todas las cosas son suyas, pero sabe también que la figura de este mundo pasa; su morada definitiva está en Cristo, junto a Dios.

Esta experiencia sellada por Jesucristo es experiencia de pertenencia y de comunión en la Iglesia, experiencia de relación con Cristo y con los hermanos por medio de la Palabra y del Pan de Vida, la celebración de los misterios, su guía de Pastor.

Estos “núcleos dinámicos” están siempre presentes en la experiencia cristiana, pero no siempre de la misma manera ni con la misma intensidad en cada creyente, lo cual pone de manifiesto que si la experiencia religiosa es una experiencia sumamente estructurada y unificante, la experiencia cristiana lo es de manera aún más radical. Es todo el hombre en la multiplicidad de sus relaciones quien, mediante el misterio presente sacramentalmente en la Iglesia, es configurado a Cristo por el Espíritu⁵⁷. La dimensión de *religio*, adquiere particular valor y profundidad. La experiencia cristiana lejos de ser una experiencia negativa de alejamiento de la realidad, se revela en su dimensión auténticamente religiosa, unificadora de la persona en la medida en que la restituye a su comunión vital con Dios y con los hombres y la hace solidaria con la historia y la creación.

⁵⁶ La Nueva Era afirma la reencarnación siempre ascendente, “es el recorrido platónico del alma que vuelve a su origen celeste por medio de una serie de encarnaciones purificadoras” (J. VERNETTE, *Che cos'è il New Age?*, Sugarco, Carnago, 1994, p. 28).

⁵⁷ El Espíritu Santo “hace que Cristo que se fue, vuelva ahora y siempre de una manera nueva. Este nuevo venir de Cristo por obra del Espíritu Santo y su constante presencia y acción en la vida espiritual se realizan en la realidad sacramental. En ella Cristo que se fue en su humanidad visible, vuelve, está presente y obra en la Iglesia de manera tan íntima que la constituye en su cuerpo. Como tal la Iglesia vive, obra y crece “hasta el fin del mundo”. Todo esto acontece por obra del Espíritu Santo.” (JUAN PABLO II, Carta enc. *Dominum et Vivificantem* (18 de Mayo de 1986), n. 61).

De esta experiencia espiritual cristiana, de su fuente trinitaria, de sus fundamentos antropológicos, de su desarrollo y de su meta última, queremos ocuparnos en las páginas que siguen.

2

La santidad divina: fuente y meta de la vida espiritual

En su designio eterno Dios Padre nos eligió en Cristo “antes de la creación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor” (Ef. 1, 4). Este designio divino no desapareció con el pecado y Dios nos liberó de la muerte para hacernos revivir en Cristo. Así mediante la encarnación del Hijo, su pasión, muerte y resurrección, mediante la efusión de Su Espíritu, el Padre nos vuelve a dar la gracia a la que estábamos predestinados y nos invita a participar ya en esta tierra, de su Vida hasta que Dios sea “todo en todos” (1 Cor. 15, 28).

1. DIOS SANTO, FUENTE DE LA VIDA ESPIRITUAL

1.1 Dios santo y misericordioso

Dicen que S. Tomás de Aquino, de niño, cuando estudiaba con los benedictinos, a menudo les preguntaba: “¿Quién es Dios?” Esta pregunta encierra el deseo último del espíritu humano de acercarse a Dios y de entrar en comunión con Él.

A través de la historia de la salvación, se manifiesta una continua experiencia del hombre que entra en contacto con el Dios vivo. Es la experiencia de Moisés ante la zarza ardiente, Dios que se revela como “el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob” (Ex. 3, 6); el Dios que da a conocer su nombre: “Yo soy el que soy” (Ex. 3, 14). Dios que llama y que atrae, pero que mantiene su distancia respecto del hombre: “No te acerques aquí; quita las sandalias de tus pies, porque el lugar en que estás es tierra sagrada” (Ex. 3, 5). El Dios que se manifiesta en

su absoluta *trascendencia*: “Pero mi rostro no podrás verlo; porque no puede verme el hombre y seguir viviendo” (Ex. 33, 20). Es el Dios tres veces santo. Aquel que en la visión de Isaías está rodeado por ángeles y frente al cual el profeta se reconoce como “un hombre de labios impuros” (6, 1-5). El Dios que habita en una luz inaccesible y es fuego devorador que consume toda impureza en su contacto.

La experiencia de Moisés, de Isaías es la experiencia del hombre frente a la santidad de Dios.

Dios es santo porque en Él reside toda perfección, toda plenitud y bien y ninguna falta o impureza y Dios adhiere a Su infinita bondad de manera estable y perfecta¹. Ante Dios, el hombre percibe esa sobreabundancia de bien cuya exigencia experimenta: Dios atrae potentemente su corazón, pero al mismo tiempo pone de manifiesto la distancia abismal que los separa. Frente a la santidad divina, el hombre toma conciencia de su nada, de su limitación como creatura, de su pecado. S. Agustín describe con precisión esta experiencia². Descubre con el ojo del espíritu

¹ Cf. C. MARMION, *Cristo vita dell'anima*, Vita e pensiero, Milano, 1967, pp. 14-15.

² Agustín describe con la habitual belleza de su lenguaje las características de esta experiencia: “Ante la sugerencia de aquellos escritos que me intimidaban el retorno a mí mismo, penetré en mi intimidad, siendo tú mi guía. Fui capaz de hacerlo, porque tú me prestaste tu asistencia. Entré y vi con el ojo de mi alma, tal cual es, sobre el ojo mismo de mi alma, sobre mi inteligencia, una luz inmutable. No esta luz vulgar y visible a toda carne ni algo por el estilo. Era una luz de potencia superior, como sería la luz ordinaria si brillase mucho y con mayor claridad y llenase todo el universo con su esplendor. Nada de esto era aquella luz, sino algo muy distinto, algo muy diferente de todas las luces de este mundo. Tampoco se hallaba sobre mi mente como el aceite nada sobre el agua, ni como está el cielo sobre la tierra. Estaba encima de mí, por ser creadora mía, y yo estaba debajo por ser hechura suya. Quién conoce la verdad, la conoce, y quién la conoce, conoce la eternidad. La caridad la conoce. ¡Oh eterna verdad, verdadera caridad y amada eternidad! Tú eres mi Dios. Por Ti suspiro día y noche. Cuando te conocí por vez primera, tú me acogiste para que viese que había algo que ver y que yo no estaba aún capacitado para ver. Volviste a lanzar destellos y a lanzarlos contra la debilidad de mis ojos, y dirigiste tus rayos con fuerza sobre mí, y sentí un escalofrío de amor y de terror. Me vi lejos de Ti, en la región de la desemejanza, donde me pareció oír tu voz que venía del cielo: “Yo

una luz inmutable, distinta de todas las luces creadas y creadora ella misma. Luz eterna de verdad y caridad que lo atrae hacia Sí y al mismo tiempo lo rechaza con su rayo fulgurante, por ello, desde la primera caída, el hombre se esconde a los ojos de Dios y huye de su presencia. (Gn. 3, 8). La luz que lo ilumina, al mismo tiempo lo juzga y el hombre que ama la verdad cuando resplandece o ilumina, la detesta cuando lo acusa o lo reprende³.

Si Dios ilumina el corazón humano no es para condenarlo, sino para salvarlo. Toda la historia de la salvación es, precisamente, la historia de Dios santo y misericordioso que busca al hombre y quiere estar cerca suyo para reconducirlo a Él y la historia del hombre, alejado de Dios, al cual se le hace difícil aceptar el llamado divino. La historia de la salvación es la historia de la *proximidad amorosa* de Dios que se revela a su pueblo como salvador, liberador y padre: “Israel es mi hijo, mi primogénito” (Ex. 4, 22); como esposo y esposo fiel según la palabra de los profetas: “Tu esposo es tu creador (...); con afecto perenne tuve piedad de ti, dice tu redentor, el Señor” (Is. 54, 5.8); como pastor que guía y apacienta su rebaño (cf. Ez. 34, 11-16).

El Dios trascendente y escondido es el mismo que acompaña a su pueblo a través del desierto en la nube y en el fuego para conducirlo a la tierra prometida (cf. Ex. 40, 36). Si no destruye a su pueblo endurecido por el pecado, es precisamente “porque soy Dios y no hombre; en medio de ti yo soy el Santo y no vendré con ira” (Os. 11, 9). Dios que dispersa a sus enemigos “con mano potente y brazo extendido”, expresa con más elocuencia su poder en el

soy manjar de adultos. Crece y me comerás. Pero no me transformarás en ti como asimilas corporalmente la comida, sino que tú te transformarás en mí”. Entonces caí en la cuenta de que tú has aleccionado al hombre sirviéndote de su maldad. Tú hiciste que mi alma se consumiera como una polilla. Y yo me pregunté: ¿Es que la verdad carece de entidad al no estar extendida en el espacio, sea finito, sea infinito? Y tú me respondiste desde lejos: “Pero Yo soy el que soy”. Estas palabras las oí como se oye con el corazón. Ya no había motivos para dudar. Me sería mucho más fácil dudar de mi propia vida que de la existencia de aquella verdad que se hace visible a la inteligencia a través de las cosas creadas” (*Confesiones*, 7, 10, 16).

³ Cf. *ibíd.*, 10, 23, 34.

perdón que en la venganza. Es el Dios rico de misericordia que se revelará plenamente en el Hijo: “Pero, al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley” (Gal. 4, 4-5).

1.2 *Revelación de la Santísima Trinidad*

“En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios y la Palabra era Dios (...) Y la Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros” (Jn. 1, 1; 14). El prólogo de Juan nos introduce en el misterio eterno de Dios y de la palabra que viene a habitar entre nosotros. El único Dios se manifiesta en Jesús, el único mediador. Dios que habita en una luz inaccesible, se convierte en la luz que ilumina nuestras tinieblas: “Yo soy la luz del mundo: quien me sigue no camina en la oscuridad...” (Jn. 8, 12).

Iluminando la historia del hombre, Jesús revela que Dios es Padre ya no en sentido metafórico, sino en sentido estricto. Es Padre eternamente. Jesús, el Hijo de Dios hecho hombre, se dirige a Él con la expresión *Abbá* y vive en una actitud de total abandono y disponibilidad: “Hago siempre las cosas que le agradan” (Jn. 8, 29) y revela el estrecho lazo que lo une al Padre, vínculo de conocimiento y de pertenencia: “Ninguno conoce al Hijo, sino el Padre, y ninguno conoce al Padre, sino el Hijo” (Mt. 11, 27); “Todas las cosas mías son tuyas y todas las tuyas son mías” (Jn. 17, 10). De modo aún más radical afirma: “Tú, Padre, estás en mí y yo en Ti” (Jn. 17, 21), “Yo y el Padre somos una sola cosa” (Jn. 10, 24), “Quien me ve a mí, ve al Padre... Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí” (Jn. 14, 6-10). Jesús es el Hijo eterno del Padre y entre el Padre y el Hijo no sólo hay una real distinción, sino también una misteriosa identidad y mutua inhabitación.

Jesús es la revelación definitiva de Dios. S. Juan de la Cruz dice que luego de la revelación del Hijo, Dios enmudeció⁴. En su humanidad Jesús, el Verbo abreviado, no sólo es el revelador, sino el traductor del Padre, aquél que en lenguaje humano dice y comunica al hombre el eterno misterio de Dios.

⁴ *Subida al Monte Carmelo*, 2, 22, 4.

La revelación del Padre en el Hijo se cumple con la potencia del Espíritu. Desde la encarnación, la existencia terrena de Jesús se despliega bajo Su acción: Jesús no está solamente lleno del Espíritu, sino que además lo comunica. Al comienzo de su actividad mesiánica, Jesús se remite a las palabras de Isaías: “El Espíritu del Señor está sobre mí” (61, 1), durante la vida pública echa a los demonios con la fuerza del Espíritu (Mt. 12, 28) y cumple su misión hasta la cruz y la resurrección. Esta presencia misteriosa se hace más explícita en la última cena. Jesús promete el envío del Espíritu después de su partida. El discurso de despedida de Jesús es una especial manifestación del misterio trinitario: “Os conviene que Yo me vaya; porque si no me voy, no vendrá a vosotros el Paráclito; pero si me voy os lo enviaré” (Jn. 16, 7). Entre la redención obrada por Jesús sobre la cruz y la misión del Espíritu hay un nexo causal; la desaparición del primer Consolador, el Hijo, hace posible la misión invisible del nuevo Consolador, el abogado que intercederá ante el Padre, que dará testimonio del Hijo, que conducirá a los apóstoles a la verdad entera⁵.

Si Aristóteles, en una de las más bellas expresiones del pensamiento griego, identificó a Dios como Motor inmóvil, Pensamiento del pensamiento, principio de movimiento y de vida del mundo y fin último que atrae hacia sí todas las cosas⁶, a la luz de Jesucristo, Dios se revela como comunión de personas (Jn. 17, 20-22), como Amor (1 Jn 4, 8).

La teología intentó, a través de los siglos, penetrar en el misterio de Dios sin violarlo. Dios no sólo posee la plenitud de toda perfección, sino que la posee de manera personal, con plena conciencia y libertad. Frente a la filosofía griega fascinada por el principio de la unidad y frente al monoteísmo veterotestamentario, “la revelación cristiana es portadora de una concepción más alta y más intensa de la unidad, porque llega a abrazar también la

⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Creo en Jesucristo revelador de la Trinidad. Catequesis sobre el Credo*, vol. II, Ed. Palabra, Madrid, 1998, pp. 128-129.

⁶ Cf. *Metafísica*, XII.

personalidad y la libertad”⁷. Dios es el ser personal por excelencia, y si el ser persona implica ser sujeto consciente de las propias perfecciones y tener el dominio y la capacidad de disponer libremente de cuanto se posee, esto se realiza de manera eminente en las personas divinas. Por lo tanto, ser persona en el ámbito creado no es sino una participación de las personas divinas.

Solamente Dios, el Ser personal infinito y perfecto, posee todas las perfecciones y ejerce continuamente el pleno dominio sobre sí. Las Tres personas divinas poseen la misma vida y continuamente se la comunican en plenitud, recíprocamente sin perder nada⁸.

El Padre, principio sin principio, se entrega enteramente generando al Hijo de su propia sustancia como Imagen infinita y perfecta de sí. El Hijo es Verbo, “impronta” del Padre, Dios de Dios, Luz de Luz, que recibe eternamente la vida divina comunicada por el Padre y eternamente se la restituye. Es Sabiduría, Verdad, Potencia de Dios.

De la reciprocidad y la perfección de la comunión entre Padre e Hijo, procede el Espíritu Santo, no sólo como don sino como persona que acoge y devuelve la misma vida divina recibida. Es el “fuerte cemento”, el “beso”, la “imperturbable paz”⁹, el moderador en el seno de la Trinidad; no se coloca al lado o en medio del Padre y el Hijo: nos lleva a la unidad de Dios. “Mirar hacia Él significa superar la simple contraposición y reconocer el círculo del eterno amor que es la unidad suprema”¹⁰.

Paternidad, filiación, espiración son propias de las diversas personas y la riqueza de su total y eterna donación no suprime ni la unidad de la naturaleza divina ni su infinita diversidad en poseerla:

⁷ T. SPIDLÍK, *La spiritualità dell’Oriente cristiano. Manuale sistematico*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995, p. 51.

⁸ Cf. L. M. ETCHEVERRY BONEO, *Ejercicios Espirituales a las Servidoras*, Buenos Aires, enero de 1957, 1ª meditación. Pro-manuscrito.

⁹ Cf. S. BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermones super Cantica Cantorum*, 8, 1, 2.

¹⁰ J. RATZINGER, *Immagini di speranza*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1999, pp. 57-58.

el Padre es fuente de vida, el Hijo es acogida incondicional y restitución plena, el Espíritu Santo es reciprocidad, amor que se comunica continuamente entre Padre e Hijo, “amor sustancial y viviente”¹¹.

“Esta comunicación mutua de las tres personas, esta adhesión infinita y llena de amor de las personas divinas entre sí, constituye (...) una nueva revelación de la santidad de Dios. Esta es la inefable unión de Dios consigo mismo en la unidad de su naturaleza y la Trinidad de la personas”¹².

Así, en el insondable misterio trinitario, podemos descubrir algo de lo que es la personalidad en Dios y la ley de santidad y de amor que guía la comunión de las divinas personas.

La vida divina se comunica en identidad de substancia, totalmente y con distinción personal, en un recíproco dinamismo de acogida y de restitución infinito, consciente y libre, total y eterno que pone la *distinción infinita* entre las personas divinas y al mismo tiempo, es vínculo inmutable de su *unidad substancial*.

Esta ley de amor que regula la vida trinitaria, es la ley que rige el universo y la vida espiritual comunicada a las criaturas. “La Ley inmaculada del Señor es la caridad (...) Y es llamada ley del Señor tanto porque Él vive de ella, como porque ninguno la posee si no es por don suyo. ¿Qué es lo que conserva la soberana e inefable unidad en la beatísima y suma Trinidad, sino la caridad? (...) Esta es la ley eterna que todo lo crea y lo gobierna”¹³.

Ésta es en particular la ley de los hijos de Dios, llamados a participar de la ley buena y dulce de la caridad “dada por el espíritu de libertad en el amor”¹⁴. Si en el ámbito del amor humano el

¹¹ Si la Tercera Persona es particularmente llamada santa es porque ella deriva por amor de las otras dos, ya que el amor es el acto principal por el cual la voluntad tiende a su fin, al bien y se une a él. Por ello el Espíritu, que en Dios procede por amor, lleva el nombre de Santo por excelencia (cf. MARMION, *Cristo vita dell'anima*, nota 1, pp. 16-17).

¹² *Ibíd.*, p. 16

¹³ Cf. S. BERNADO DE CLARAVAL, *De diligendo Deo*, XII, 35.

¹⁴ *Ibíd.*, XII, 37.

constante equilibrio entre el dar y el recibir así como el equilibrio entre la unión y la distinción personal es difícil, la vida del amor trinitario debe iluminar nuestras relaciones personales. Nos muestra que la vida divina de la gracia, infusa en nuestros corazones, es el fundamento de nuestra personal identidad y, al mismo tiempo, de nuestra capacidad de donación a Dios y al prójimo, sin que la unión borre las diferencias y sin que las diferencias impidan la comunión¹⁵. Ser persona, por lo tanto, significa, en el mundo creado, estar llamados a vivir de la misma ley divina del amor recíproco, participar del sello de las personas divinas y del Verbo en particular, ya que como Él recibimos del Padre todo nuestro ser y, con Él y en Él, estamos llamados a entregárselo por amor a través del servicio y la comunión con los hombres, nuestros hermanos.

2. LA MEDIACIÓN DE CRISTO, EL SANTO DE DIOS

2.1 *La impronta de la Trinidad en la creación*

La profunda ley del amor que solamente puede “explicar” el misterio de la Santísima Trinidad *ad intra*, es también la ley que guía todo el actuar de Dios *ad extra*: creación y redención.

El amor está profundamente inscripto en la creación, en la existencia humana y en las relaciones sociales. El Padre participa el ser a las creaturas mediante el Verbo: “La Palabra era Dios. Ella estaba en el principio con Dios. Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe” (Jn. 1, 2-3). Toda la realidad proviene de Dios, le pertenece, lleva Su impronta. S. Tomás, retomando a S. Agustín, considera que toda creatura lleva el *vestigio* de las personas divinas: la impronta del Padre en su ser, la impronta

¹⁵ La experiencia nos muestra qué difícil es en el ámbito del amor humano, la verdadera comunión: a menudo para mantener la propia identidad, las personas no se entregan plenamente, o bien quien posee una personalidad más fuerte, tiende a imponerse a la otra. Sin embargo, la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* nos recuerda que la similitud entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad muestra que el hombre no puede encontrarse plenamente sino a través del don sincero de sí, en la comunión con el prójimo (cf. n. 24).

del Hijo en la forma, como principio de identidad y de inteligibilidad; la impronta del Espíritu en la ordenación que cada naturaleza posee hacia su perfección¹⁶.

La creación refleja en su ser, en su identidad y en su tensión hacia su plenitud y realización, el eterno dinamismo de su Creador. Esta presencia de Dios en la creación, este dinamismo natural de las cosas hacia Dios, constituye su santidad. Toda creatura es santa: la salvaje belleza del potrillo, las pequeñas flores, los lagos escondidos, la árida colina reflejan a Dios y le tributan gloria¹⁷: “Los cielos celebran, Señor tus maravillas. / Tuyo es el cielo, tuya también la tierra/ el orbe y cuanto encierra tú fundaste; / tú creaste el norte y el mediodía, / el Tabor y el Hermon exultan en tu nombre” (Sal. 89, 6; 12-13). Toda la creación muestra la bondad, sabiduría y amor de Dios Trinidad y es la primera vía, a disposición del hombre, para llegar a su conocimiento y amor.

2.2 *El hombre, imagen de Dios*

Si toda creatura es *vestigio*, el hombre es *imagen* de Dios: “Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra” (Gn. 1, 26). El hombre es imagen de la Imagen, es imagen del Verbo, creatura excelsa por su majestad y rectitud¹⁸, por su simplicidad, inmortalidad y libertad. A diferencia de las otras creaturas que son santas por su solo ser, la santidad del hombre está en sus manos; Dios nos hizo libres para ser lo que preferimos. En efecto, el hombre al abusar de su libertad se convirtió en una creatura contradictoria; el pecado oscureció su semejanza divina y lo revistió de duplicidad, mortalidad y necesidad: “¿No es acaso un doble manto eso que no es innato en ella, sino algo pegado y en cierto modo cosido por la aguja del pecado: el engaño adherido a

¹⁶ Cf. *S. Th.*, I, 45, 7.

¹⁷ Cf. T. MERTON, *Semillas de contemplación*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1952, pp. 27-28.

¹⁸ Cf. S. BERNARDO DE CLARAVAL, *Super Cantica*, 82, 1, 2.

la simplicidad, la muerte a la inmortalidad, la coacción a la libertad?”¹⁹.

Sin embargo, a pesar de la desemejanza del pecado, la imagen de Dios en el ser humano permanece indeleble, signo de la generosidad divina. El hombre a imagen del Verbo por su libertad, tiende a recuperar la semejanza perdida, desea volver al Verbo y permanecer con Él, pero sus solas fuerzas no bastan. Es necesaria la ayuda de Dios que viene, misericordiosamente, a buscarlo; Él mismo se hace hombre para hacer al hombre partícipe de la intimidad divina. Así la santidad de cada ser humano no reside sólo en su ser; exige su activa colaboración para adherir libremente a Dios conocido y amado en Jesucristo, es decir no sólo como autor de la creación sino como Él mismo se conoce y se ama a sí mismo y a todas las cosas en la felicidad de su Trinidad.

2.3 *Encarnación y misterio pascual*

San Juan de la Cruz afirma que si la obra de la creación es la obra menor de Dios, la encarnación del Verbo es su obra mayor. En efecto, en el misterio del Verbo encarnado está encerrado todo el misterio de Dios y del hombre²⁰. A la luz de la encarnación del Verbo y de los distintos momentos de la vida de Jesucristo -desde su concepción hasta su glorificación junto al Padre- podemos identificar algunas grandes etapas que marcan la progresiva manifestación de Dios en la vida de Jesús hasta la plena glorificación de su humanidad, y en Cristo, el camino de nuestro retorno al Padre.

¹⁹ Cf. *ibíd.*, 82, 2, 5.

²⁰ “Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación” (CONC. EC. VAT. II, Const. past. *Gaudium et Spes*, n. 22).

2.3.1 La ascunción de la naturaleza humana: revelación de la paternidad de Dios y de la filiación del hombre

Con la encarnación, Dios asume de manera definitiva y total la naturaleza humana. “Cristo es Dios a nuestro alcance bajo una expresión humana; es la perfección divina que se revela a nosotros bajo formas terrestres; es la santidad misma que aparece sensiblemente a nuestros ojos durante treinta y tres años para hacerse tangible e imitable (...) Sí, Cristo es la revelación de Dios, es uno con Él, y quien lo contempla ve la revelación de Dios”²¹. Desde el momento en que el Hijo de Dios se encarnó y “trabajó con manos de hombre, pensó con mente de hombre, amó con corazón de hombre”²², la humanidad de Cristo hizo presente el rostro del Padre entre los hombres, su sabiduría, bondad y amor. “Él es la imagen del Dios invisible” (Col. 1, 15).

Al mismo tiempo Jesús, el Santo de Dios, el Hijo del Dios viviente, asumiendo la naturaleza humana, se hace el Hijo del hombre que nos revela la condición filial a la que hemos sido llamados: “Nunca nadie (...) ha hecho de la paternidad de Dios una experiencia lúcida, conmovedora, acuciante, comparable a la de Jesús. El recuerdo cálido y afectuoso del Padre sella cada discurso suyo, cada acto, cada hora. No hay una página de los Evangelios que no dé testimonio de ello”²³. En Jesucristo, verdadero hombre y verdadero Dios, el Verbo asume todas las dimensiones del ser humano, alma y cuerpo y le comunica un modo filial, divino-humano de ser, de obrar, de conocer, de decidir, de amar, de sufrir y de morir. Todos los momentos de su existencia, desde la concepción hasta la muerte, todas las relaciones que el hombre puede instaurar con Dios, con el prójimo, consigo mismo, con la creación llevan desde ese momento la impronta de Cristo.

En su corazón se expresa el infinito amor de Dios Padre que busca al hombre para levantarlo del pecado y restituirle su condición de hijo y el infinito y eterno amor del Hijo hacia el Padre.

²¹ MARMION, *Cristo vita dell'anima*, p. 42.

²² CONC. EC. VAT. II, Const. past. *Gaudium et Spes*, n. 22.

²³ G. BIFFI, *Identikit del Festeggiato*, LDC, Leumann, (Torino), 1999, pp. 41-42.

2.3.2 La muerte de cruz

La *Epístola a los Hebreos* afirma que Cristo al entrar en el mundo dice al Padre: “Sacrificio y oblación no quisiste; pero me has formado un cuerpo. Holocaustos y sacrificios por el pecado no te agradaron. Entonces dije: ¡He aquí que vengo a hacer, oh Dios, tu voluntad!” (10, 5-7).

La existencia humana del Hijo de Dios es el desplegarse en el tiempo de la alabanza eterna y de la eterna donación que como Hijo, ofrece al Padre en el seno de la Trinidad²⁴. Este donarse del Hijo al Padre, que en Dios es infinitamente simple, se realiza gota a gota en cada momento de la historia de Jesús de Nazaret hasta que en la cruz, éste puede decir: “Todo está cumplido” (Jn. 19, 30)²⁵. Así cuando Él expira, su total aniquilación es su máxima donación por amor al Padre y a los hombres; expresa ese amor fiel de Dios que no retrocede ni siquiera frente a la realidad del pecado y que es más fuerte que la muerte²⁶. La kénosis de Jesús, su despojo supremo es en lenguaje humano, la glorificación del Padre en cuanto victoria definitiva sobre el pecado y la muerte y glorificación del hombre, restituido a su capacidad de amar²⁷.

2.3.3 La resurrección y exaltación a la diestra del Padre

Mediante la resurrección y exaltación, la humanidad de Cristo se vuelve plenamente gloriosa. En el Cenáculo, Jesús dice: “Ahora, Padre gloríame tú, junto a ti, con la gloria que tenía a tu lado antes que el mundo fuese” (Jn. 17, 5). En la glorificación última de Jesús, Dios confiere a la humanidad del Hijo aquella

²⁴ Como observa el Cardenal Biffi las palabras de Jesús: “No sabíais que debo ocuparme de las cosas de mi Padre?” (Lc. 2, 49), es la primera frase que ha sido recogida de sus labios. La última es: “Padre en tus manos entrego mi espíritu” (Lc. 23, 46) (cf. *ibíd.*, p. 42).

²⁵ Cf. ETCHEVERRY BONEO, *Ejercicios Espirituales*, enero de 1957, 2ª meditación.

²⁶ Cf. JUAN PABLO II, Carta enc. *Redemptor Hominis* (4 de marzo de 1979), n. 9.

²⁷ En su Carta apostólica *Orientalis Lumen* (2 de mayo de 1995), Juan Pablo II observa que ya en el Tabor, en Jesús transfigurado por el amor, los discípulos contemplaron “al hombre que todos nosotros estamos llamados a ser” (n.15).

gloria que el Verbo poseía eternamente junto al Padre. La dignidad que posee como Hijo eterno del Padre, es comunicada a su humanidad de modo que ésta se convierte plenamente en instrumento de la vida divina. Lo que sucedió en el Tabor de manera sensible, la irradiación de la vida divina en su corporeidad, se realiza de manera eficaz a través de la humanidad de Cristo glorioso, la cual no sólo posee la vida divina sino que se convierte en fuente de gracia para una multitud de hermanos. Dios pone así los fundamentos del orden sacramental. Cristo glorioso es, en su humanidad, el primer sacramento y cabeza de una nueva humanidad²⁸.

3. LA IGLESIA, SANTA Y SANTIFICADORA

En la última cena, Jesús dice a sus discípulos: “Cuando venga el Paráclito que os enviaré junto al Padre, el Espíritu de la verdad que procede del Padre, os dará testimonio de mí” (Jn. 15, 26). Este Espíritu que procede del Padre y del Hijo, que presidió la obra de la creación y de la encarnación, que fue comunicado por Jesús resucitado a sus discípulos, es la fuente de la vida de la Iglesia. Así como en el seno de María, el Espíritu hizo posible la encarnación del Verbo, así el Espíritu infundido en los discípulos, los une a Jesús y entre ellos. La vida divina trinitaria, presente entre los hombres en la humanidad del Verbo encarnado y glorificado, empieza a tomar posesión de los discípulos constituyendo una comunidad específica: el Cuerpo místico, la Iglesia.

Como células de un único cuerpo, el Espíritu Santo unifica la mente y la voluntad de los discípulos, formando un solo corazón y un alma sola. Su unidad no es de carácter físico y tampoco moral, es de carácter divino en cuanto unidos por la fuerza del Espíritu al Señor resucitado y entre ellos como los sarmientos a la vid. El misterio de Dios escondido se hace visible y operante en la Iglesia

²⁸ Cf. ETCHEVERRY BONEO, *Ejercicios Espirituales*, enero de 1957, 2ª meditación.

que es “en Cristo como un sacramento de la unión del hombre con Dios y de la unidad de todo el género humano”²⁹.

A través de la misión sacerdotal, profética y real de la Iglesia, cada hombre, hasta el fin de los tiempos, puede recibir la vida divina que brota incesantemente del seno trinitario, mientras interiormente el Espíritu lo une a Jesús. Mediante una progresiva invasión de la gracia, nuestra humanidad puede hacerse partícipe de la vida divina a semejanza de lo que sucedió en el seno de María en el momento de la encarnación. Sin embargo, a diferencia de la encarnación donde la humanidad de Jesús es asumida por la persona del Verbo, de modo que hay un único sujeto personal -el Verbo-, en nosotros la invasión divina no sustituye nuestro yo personal, sino que penetra nuestro obrar, enriqueciéndolo³⁰.

Mediante el bautismo, el Espíritu comienza una acción santificadora que debe impregnar todo el obrar del cristiano hasta hacerlo plenamente conforme con Cristo. Por medio de los sacramentos, Cristo lo encuentra “cara a cara” purificándolo de todo pecado y apropiándose progresivamente de todo su mundo interior.

Escuchando la Palabra, recibimos la enseñanza de Cristo, sus pensamientos, su guía de maestro y pastor, mientras interiormente el Espíritu nos da luz y fuerza para actuar lo que Él desea de cada uno de nosotros. Lejos de anular o de disminuir el carácter único e irrepetible de cada persona, nos conduce hacia nuestra plena identidad y a la más perfecta conformidad con Él.

4. LLAMADA UNIVERSAL A LA SANTIDAD

Cada cristiano está llamado a mostrar, en la singularidad de su existencia, un aspecto o un momento de la vida de Jesús, a ser una nueva versión de Cristo en un determinado momento del espacio y del tiempo. Cada uno junto con los demás, debe interpretar, como miembro de la gran orquesta de la humanidad,

²⁹ CONC. EC. VAT. II, Const. dogm. *Lumen Gentium*, n. 1

³⁰ Cf. ETCHEVERRY BONEO, *Ejercicios Espirituales*, enero de 1957, 3^o meditación.

una sinfonía de alabanza a la Santísima Trinidad³¹. En esto consiste precisamente la llamada universal a la santidad que interpela la libertad de cada hombre.

4.1 *La santidad del cristiano: don y tarea*

Solamente con la venida de Jesús, el Santo de Dios, se nos revela el misterio de la santidad como participación de la misma vida divina. Esta vida nueva es al mismo tiempo don y tarea. La santidad no es algo exterior, ni una realidad sólo moral, es un hecho interior que abarca toda la existencia. Se funda en el pasaje de la antigua ley escrita sobre tablas de piedra a la nueva ley del Espíritu infundida en nuestros corazones³². Toda la enseñanza y la praxis de Jesús están dirigidas a mostrar que el cristiano es hijo de Dios y está llamado a vivir como tal: “Mirad qué amor nos ha tenido el Padre para llamarnos hijos de Dios, pues ¡lo somos!” (1 Jn. 3, 1). En Cristo nos convertimos, según San Pablo, en “creaturas nuevas” (2 Cor. 5, 17; Gal. 6, 15).

El Oriente cristiano caracterizó la vida cristiana como un “vivir en Cristo”, como una unión ontológica y mística del cristiano con el Señor, como participación de la misma naturaleza divina, como divinización del hombre por obra del Espíritu³³. Occidente con una mentalidad más práctica, puso el acento sobre la dimensión

³¹ Cf. ID., *Espiritualidad de S. Teresa del Niño Jesús*, 1º conf. en “Lo eterno y lo temporal”, Buenos Aires, 1959 (Pro-manuscrito). La misma idea, con perspectiva parcialmente distinta en cuanto ilumina la relación de todos los hombres entre sí, la expresa J. Vanier: “Cada uno de nosotros es un instrumento dedicado a tocar en la gran orquesta de la humanidad. Cada uno tiene necesidad de los otros para llegar a ser uno mismo y poder tocar la propia partitura” (*Abbracciamo la nostra umanità*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2000, p. 14).

³² A este propósito es importante la observación que hace Santo Tomás según la cual ya en el *Antiguo Testamento* hay hombres que de hecho pertenecen al *Nuevo*, y hombres del *Nuevo Testamento* que pertenecen al *Antiguo*: unos obran movidos por el amor filial, los otros, por el temor servil (cf. *S. Th.*, I-II, 107, 1, ad 2). En efecto, Jesús, el Verbo encarnado, es el lugar de la presencia del Espíritu Santo y el principio de su efusión no sólo en los tiempos mesiánicos, sino también en aquellos que preparan su venida en la historia.

³³ Cf. SPIDLÍK, *La spiritualità dell’Oriente cristiano*, pp. 33-52

ascética y moral, desarrollando más el tema de la imitación de Cristo, y luego, el de la “secuela” como respuesta a la llamada de Jesús: “Ven y sígueme” (Mt. 19, 21)³⁴.

La santidad ontológica, presente en el cristiano mediante la gracia santificante, exige la santidad moral, fruto de la libre colaboración del hombre con Dios. La santidad cristiana abarca por lo tanto dos dimensiones: una ontológica y mística, el “vivir en Cristo”, y otra moral y ascética, la “imitación” o la “secuela”. La expresión paulina de la “conformación” con Cristo sintetiza estos dos aspectos ya que el cristiano, mediante la participación bautismal en la unión hipostática y en la muerte y resurrección de Cristo, se convierte en hijo de Dios y es capaz de un nuevo modo de obrar que no proviene solamente de sus fuerzas, sino de la fuerza divina. Por su parte, Dios se detiene ante nuestra libertad: “Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes y dáselo a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos; luego ven y sígueme” (Mt. 19, 16-21)³⁵.

En cuanto la santidad es una tarea que nos ha sido confiada, requiere la renuncia a toda seguridad humana, significa seguir a Cristo y Cristo crucificado “escándalo para los judíos, necedad para los gentiles” (1 Cor. 1, 23). Humanamente hablando, la santidad es una aventura en la cual Cristo es nuestro único apoyo y la fe, nuestra guía.

En la medida en que una persona progresa en santidad, participa de la pureza y de la inmutabilidad del amor divino que nunca falla. “Puro” es lo que no está mezclado con ningún elemento inferior a la propia naturaleza³⁶, y el hombre se santifica cuando no se conforma con las realidades inferiores a él, sino que

³⁴ Con el término “secuela” se quiere subrayar que, a diferencia de la “imitación”, la búsqueda de la santidad no es una iniciativa humana sino una respuesta a la llamada divina.

³⁵ Solamente quien quiere ser santo y asiente cada vez con más responsabilidad y libertad a la acción del Espíritu Santo en él, alcanza esa santidad que un día le permitirá participar plenamente en la comunión de los santos (cf. S. PINCKAERS, *La vita spirituale del cristiano*, Jaca Book, Milano, 1995, pp. 63-67).

³⁶ S. Tomás observa, como ejemplo, que podemos decir que la plata es pura porque no está mezclada con el plomo, ya que el plomo es de naturaleza distinta e inferior a la plata (cf. *S. Th.*, II-II, 81, 8).

orienta su espíritu y todos sus actos a Dios como fin último de su actuar, en particular de su conocer y amar, sin dejarse atraer de manera indebida por las creaturas. Como exhorta el Apóstol: “No os acomodéis al mundo presente, antes bien transformaos mediante la renovación de vuestra mente, de forma que podáis distinguir cual es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto” (Rom. 12, 2). De este modo el cristiano se asemeja a Dios cuya vida íntima es vida de conocimiento y amor infinito³⁷.

Además a medida que el creyente crece en santidad, adhiere más fielmente a Dios, a pesar de todos los obstáculos y sufrimientos que podrían alejarlo de Él. Como afirma San Pablo: “¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿La tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, los peligros, la espada? (...) en todo esto salimos vencedores gracias a Aquél que nos amó” (Rom. 8, 35-37).

“Cuanto mayor es nuestra dependencia de Dios por amor, la conformidad de nuestra libre voluntad con nuestro fin principal, más adherimos a Dios. Esto puede realizarse solamente por medio del desapego de todo lo que no es Dios. Cuanto más esta dependencia, esta conformidad, esta adhesión, este desapego son firmes y estables, más elevada es nuestra santidad”³⁸. Así el crecimiento en la santidad nos arraiga cada vez más en la inmutabilidad y pureza del amor divino: “Que el Señor os haga progresar y sobreabundar en el amor de unos con otros, y en el amor para con todos, como es nuestro amor para con vosotros, para que se consoliden nuestros corazones con santidad irrepachable ante Dios, nuestro Padre” (1 Ts. 3, 12-13).

El Concilio Vaticano II nos recuerda que la llamada universal a la santidad que Dios nos dirige es la meta última y única de la existencia humana: “La vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que

³⁷ Esto no significa que Dios sea el único objeto de conocimiento y de amor humano, sino que todo acto realizado por el hombre con conciencia y libertad, aunque no esté orientado inmediatamente a Dios, debe estar ordenado a Él, debe acrecentar su fe, esperanza y amor y su docilidad al Espíritu Santo.

³⁸ Cf. MARMION, *Cristo vita dell'anima*, p. 15.

el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual”³⁹.

La vida cristiana lleva la impronta trinitaria puesto que el cristiano debe dejarse guiar por el Espíritu, debe ser obediente al Padre, seguir el ejemplo del Hijo para gloria de Dios y servicio del prójimo⁴⁰.

La santidad cristiana consiste en la perfección de la caridad, plenitud de la vida cristiana⁴¹, y como tal es única para todos, pero debe ser vivida según los diversos estados y oficios a los cuales cada uno está llamado⁴². “Como el mismo Concilio lo explicó, este ideal de perfección no debe entenderse equivocadamente como si implicase un modo de vida extraordinario, practicable solamente por algunos “genios” de la santidad. Las vías de la santidad son múltiples y adecuadas a la vocación de cada uno”⁴³.

La santidad no aleja de los compromisos temporales, por lo contrario, ya en esta tierra es un estímulo potente para el bien de la sociedad y todos los cristianos deberían alcanzarla en la diversidad de sus vocaciones, sabiendo que es la condición de una vida

³⁹ CONC. EC. VAT. II, Const. past. *Gaudium et Spes*, n. 22.

⁴⁰ La santidad de Cristo, comunicada a la Iglesia, es participada por todos sus miembros mediante el bautismo que nos hace verdaderamente hijos de Dios, partícipes de la naturaleza divina y por lo tanto realmente santos y llamados a la santidad: “Si el bautismo es un verdadero ingreso en la santidad de Dios mediante la inserción en Cristo y la inhabitación de su Espíritu, sería un contrasentido contentarnos con una vida mediocre (...) Preguntale a un catecúmeno: “¿Quieres recibir el bautismo?” significa preguntarle al mismo tiempo “¿Quieres ser santo?” (JUAN PABLO II, Carta ap., *Novo Millennio Ineunte* (6 de enero de 2001), n. 31).

⁴¹ Cf. CONC. EC. VAT. II, Const. dogm. *Lumen Gentium*, c. 5

⁴² El Concilio se detiene en los medios que debemos usar para colaborar con la gracia divina: escuchar la Palabra, el ejercicio de la caridad, la participación en los sacramentos, la oración constante, la abnegación de sí mismo y el ejercicio de todas las virtudes. El martirio es el máximo testimonio de amor a Dios que hace al discípulo conforme al maestro, por ello el cristiano tiene que estar dispuesto a confesar a Dios hasta la efusión de la sangre.

⁴³ JUAN PABLO II, Carta ap. *Novo Millennio Ineunte*, n. 31.

plenamente humana⁴⁴. La santidad cristiana sigue la ley de la encarnación; el cristiano como Cristo tiene que hacer presente el “reino”, reino de verdad y de vida, de santidad y de gracia, de justicia, de amor y de paz, reino que debe liberar a las creaturas de la esclavitud del pecado para hacerlas partícipes de la gloriosa libertad de los hijos de Dios (cf. Rom. 8, 21). En este sentido podemos decir que el compromiso cristiano de la santidad tiene un alcance cósmico⁴⁵.

Esto no es posible sin participar del misterio pascual, sin seguir a “Cristo pobre, humilde, cargado de la cruz”⁴⁶. Solamente así el cristiano logrará dar sentido, energía y alegría a la existencia terrena propia y ajena y merecerá ser partícipe un día de la gloria del cielo.

En este recorrido eclesial, María Santísima es ejemplo y sostén. El don de su santidad singular desde la concepción no le quitó nada de su libre y generosa colaboración a la obra redentora del Hijo, sino que la hizo partícipe hasta el fin de los misterios de la encarnación y de la pascua mediante “la obediencia de la fe” que ella demostró frente a los “inescrutables juicios de Dios”⁴⁷.

⁴⁴ Solamente la santidad le da al mundo la gracia necesaria para su desarrollo temporal -cultura, bienestar económico, paz entre los pueblos- y sentido a la historia: “Cultura y santidad es por lo tanto un binomio “vencedor” para la construcción de ese humanismo pleno del cual Cristo, revelador de Dios y revelador del hombre al hombre es el modelo supremo” (JUAN PABLO II, *Discorso all’inaugurazione dell’Anno Accademico dell’Università Cattolica del Sacro Cuore* en “L’Osservatore Romano”, 10 de noviembre de 2000, pp. 6-7).

⁴⁵ Cf. CONC. EC. VAT. II, Const. dogm. *Lumen Gentium*, n.36.

⁴⁶ *Ibid.*, n. 41.

⁴⁷ La “kénosis” de la fe de María es considerada por Juan Pablo II, la más profunda en la historia de la humanidad (cf. Carta enc. *Redemptoris Mater* (25 de marzo de 1987), n. 18). La santidad de María no se debe dar por “descontada” como si fuese ajena al ejercicio de su libre colaboración con Dios, sino que supone dicha colaboración con todo lo que implica de participación en los sufrimientos y en la felicidad del Hijo.

4.2 *Aspiración a la santidad*

La invitación que el Señor nos dirige: “Si quieres ser perfecto...” (Mt. 19, 21) es más vinculante y elocuente que cualquier imposición o largo discurso y está orientada a despertar nuestros más profundos deseos de bien. Solamente quien desea a Dios, lo busca para encontrarlo y unirse a Él.

Quien no aspira a la santidad desde el comienzo, desde la juventud, tiene menos posibilidades de alcanzar la meta. La santidad debe ser deseada y buscada como un bien precioso, con el mismo empeño con el que un padre de familia trabaja para la subsistencia de los hijos, con que un médico lucha para derrotar la enfermedad o el empresario para desarrollar su empresa, así deberíamos empeñarnos en la búsqueda de la santidad. Según las palabras de J. H. Newman: “Ante todo la santidad”⁴⁸.

Cuando el deseo de santidad se apaga en el corazón del creyente, la vida cristiana se debilita, se cae en la mediocridad, se corre el riesgo de perder la gracia, fuente de nuestra juventud interior.

Esta exigencia de santidad concierne a todos y sigue siendo el desafío más grande para los cristianos. Solamente una gracia santificante muy abundante, una vida cristiana profunda y elevada, puede tener como resultado el conjunto de virtudes teologales y morales que nos permiten afrontar del modo adecuado los compromisos de nuestra vida y de nuestro tiempo. Quienes están llamados al sacerdocio ministerial o bien a la “secuela” de Cristo según los consejos evangélicos, asumen el compromiso de buscar la santidad como primera meta de su vida, ya que su vocación se define totalmente, también en orden a lo temporal, en el ámbito sobrenatural de la santificación propia y de los demás⁴⁹.

La santidad, deseada como el valor fundamental, exige una decisión definitiva y la disposición a pagar su precio: aceptar pequeños y grandes sacrificios, dejar personas, lugares, tareas para

⁴⁸ *La coscienza* a c. de G. Velocci, Jaca Book, Milano, 1998, p. 11.

⁴⁹ Cf. L. M. ETCHEVERRY BONEO, *Ejercicios Espirituales a las Servidoras*, Cobo (Prov. de Buenos Aires), enero de 1970, 3ª meditación. Pro-manuscrito.

asumir otros compromisos, ir al encuentro de otras personas y de otros lugares.

En cuanto don, la santidad debe ser pedida a Dios con humildad, con confianza, con frecuencia; en cuanto tarea requiere nuestro compromiso: trabajar en nosotros con decisión, perseverancia, generosidad. La santidad supone ante todo no descorazonarse ante las propias derrotas. El justo cae siete veces por día; basta por lo tanto decir como San Bernardo de Claraval: “Hoy empiezo”.

Si el cristiano está llamado a aspirar siempre a la santidad, es porque ésta es posible y agradable a Dios. La santidad se ordena a la meta definitiva en vista de la cual todas las cosas han sido creadas: la gloria de Dios.

La santidad como perfección de la caridad tiende a comunicarse. La vida trinitaria no terminará nunca de desbordar y de difundirse de Jesús a nosotros y de nosotros al prójimo mientras haya un solo ser humano capaz de recibirla⁵⁰. Por ello el mejor modo de tender a la santidad es colaborando -cada uno según la propia vocación- a la santidad de los demás, colocándose en el centro de ese dinamismo del Amor que vence toda inmanencia y hace a las creaturas partícipes de la santidad divina.

La santidad que deriva del amor de Dios hacia nosotros, es la fuente de nuestra unión con Él y de la unidad del género humano, nuestro mayor bien y nuestra felicidad, fuente de la felicidad de los demás.

⁵⁰ Cf. ID., *Ejercicios Espirituales*, enero de 1957, 1ª meditación.

Segunda Parte

Colaboración del hombre con la acción de Dios

3

Conocimiento y posesión de sí

Para alcanzar la santidad, cada hombre recibe bienes que -como en la parábola de los talentos (Mt. 25, 14-30)-, debe hacer fructificar. El primer talento del que todos disponemos, son nuestras propias capacidades.

Sin embargo el hombre contemporáneo encuentra una gran dificultad para cultivar su relación con Dios. La cultura de hoy se presenta a la vez bajo el signo de la fragmentación y de la globalización. La vida de la persona y de la sociedad se ve amenazada por graves conflictos. El hombre se encuentra en contradicción consigo mismo, sufre tensiones, violencia, angustia sin saber cómo superarlas. En el ámbito social los distintos sectores pierden su relación con los otros, defienden sus intereses particulares, luchan entre sí a costa del bien común. Profundos y veloces cambios crean nuevos motivos de tensión¹, se difunden modelos culturales inspirados en una concepción secularizada y prácticamente atea de la vida y en formas de individualismo exasperado; lo efímero es elevado a la categoría de valor, obstaculizando así la búsqueda de un sentido último².

¹ “La humanidad empieza esta nueva etapa de su historia con heridas aún abiertas, probada en muchas regiones por conflictos ásperos y sangrientos, conoce el cansancio de una cada vez más difícil solidaridad en la relación entre hombres de diferentes culturas y civilizaciones, siempre más próximas e interactuantes en los mismo territorios” (JUAN PABLO II, *Diálogo entre las culturas para una civilización del amor y de la paz*. Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz. 1º de enero de 2000, n.2).

² ID., Carta enc. *Fides et Ratio* (14 de septiembre de 1998), n. 5.

El principio unificante -“el valor Dios”-, llamado a mantener firmes todas las dimensiones de la vida personal y social, está profundamente en crisis. En esta situación la exigencia de un fundamento metafísico y religioso se hace sentir urgentemente³. Por otra parte, la reflexión de los creyentes de las distintas religiones “se inclina cada vez más a pensar que la relación con el único Dios, Padre común de todos los hombres, sólo puede favorecer el sentirse y el vivir como hermanos”⁴. Es necesario por lo tanto volver al conocimiento y al amor de Dios y de sí, como dos realidades que no pueden separarse, para volver a encontrar la unidad interior y ser capaces de construir una cultura y una civilización verdaderamente humanas.

1. IMPORTANCIA DEL CONOCIMIENTO DE SÍ

Agustín en los *Soliloquios* afirma que solamente desea conocer dos cosas: Dios y el alma, Dios y el yo. Solamente esto basta.

Estas dos realidades son correlativas en cuanto sin el Creador la creatura desaparece⁵ y, entre las creaturas, el hombre es imagen y semejanza de Dios, incapaz de encontrar su identidad fuera de su relación con Él en Cristo.

En efecto, lejos de Dios el hombre experimenta que su vida es un enigma o se convierte en un absurdo. El cristiano en cambio sabe que en Cristo encuentra la clave, la explicación de su propia existencia: “En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”⁶.

La tradición espiritual afirmó siempre la importancia del principio socrático: “Conócete a ti mismo”. Como observa Juan Pablo II: “La admonición ‘Conócete a ti mismo’ estaba esculpida en el arquitrabe del templo de Delfos, como testimonio de una verdad básica que debe ser asumida como regla mínima por todo

³ *Ibid.*, n. 6.

⁴ JUAN PABLO II, *Diálogo entre las culturas*, n. 1.

⁵ Cf. CONC. EC. VAT. II, Const. past. *Gaudium et Spes*, n. 36.

⁶ *Ibid.*, n.23.

hombre deseoso de distinguirse en medio de todo lo creado, calificándose como ‘hombre’ precisamente en cuanto ‘conocedor de sí mismo’”⁷.

Este principio, transpuesto en clave cristiana, constituye la primera etapa de la ascesis en el camino del regreso del hombre a Dios. Pero el hombre contemporáneo tiene miedo de encontrarse consigo mismo y de encarar el vacío interior que experimenta a menudo, convencido, por otra parte, de que no encontrará respuesta para sus más profundos interrogantes. Así postula el principio “Olvídate de ti mismo” como camino para su realización en el mundo. Sin embargo el resultado de su propia existencia y de la existencia de los demás en el tiempo y en la eternidad, depende de la respuesta que dé a tales preguntas.

1.1 Algunos obstáculos

¿Cuáles son algunas de las causas teológicas, psicológicas, culturales que hacen tan difícil afrontar las preguntas fundamentales de la existencia y orientar la vida interior como una relación personal con Dios? ¿Por qué motivo el hombre de hoy busca respuesta a sus interrogantes en las antiguas y nuevas vías del esoterismo y de la gnosis?

a. Un primer obstáculo que los autores espirituales denunciaron siempre, es el estado de alienación en que el hombre cayó a causa del pecado. Como el hijo pródigo, el hombre se alejó de Dios Padre y de sí mismo, se encuentra en la región de la desemejanza, en íntima contradicción consigo mismo, en contraste con sus más profundas aspiraciones.

En vez de dirigirse a la búsqueda de la verdad, del bien moral, se ve atraído por lo inmediato, por el mundo externo y sensible en el cual se enajena, olvidándose de Dios y de sí. Este estado de distracción y de negligencia respecto de sí es la *curiositas*, considerada por Bernardo de Claraval como una verdadera enfermedad del alma⁸. La atención que el hombre presta

⁷ JUAN PABLO II, Carta enc. *Fides et Ratio*, n.1.

⁸ Cf. *De gradibus humilitatis et superbiae*, X, 28.

al mundo exterior, lo lleva a descuidar el núcleo más íntimo de su existencia: su corazón, y a ignorar su altísima vocación a la comunión con Dios. La *curiositas*, como conocimiento vuelto hacia la exterioridad, no implica solamente un interés por la materialidad del mundo, se refiere a cualquier conocimiento despersonalizante, objetividad empírica o abstracta que aleja al hombre de sí y de Dios.

Esta actitud, particularmente difundida en nuestro tiempo caracterizado por un insospechado desarrollo de la ciencia y de la técnica, está acompañada por una ignorancia cada vez más grande respecto del hombre y de su destino último.

b. A esta disposición del espíritu vuelto hacia la exterioridad, se agrega una característica de la cultura contemporánea, desarrollada sobre todo en las grandes ciudades: la sobrecarga de imágenes. Para captar el sentido de las cosas, se requiere una cierta calma y un cierto tiempo; sin embargo, de hecho, el hombre se ve continuamente atraído por una cantidad de imágenes vivas y de sonidos que lo aturden, que entorpecen su capacidad de comprensión, discernimiento y reflexión. La aceleración del ritmo de vida cotidiano, la exigencia de traslados, los problemas de trabajo, el impacto de los medios de comunicación (diarios, TV, cine, Internet), la intensidad y violencia de los estímulos, la inmersión musical que aleja de la realidad y en la que frecuentemente se vive, el continuo flujo de información, impiden al hombre el ejercicio adecuado de sus capacidades propiamente espirituales: intelecto y voluntad.

Por otra parte, Santo Tomás observaba ya en su tiempo la imposibilidad de poder pasar inmediatamente de la vida activa a la contemplativa, de la acción a la meditación, por lo que los maestros espirituales siempre recomendaron soledad y silencio interior para hallar la quietud necesaria para el recogimiento y el encuentro con Dios.

c. Otro factor propio de nuestra época es la pérdida de contacto con la Revelación: el hombre contemporáneo, en muchos casos, es el hombre de las grandes ciudades donde se perdieron los signos y los espacios de la trascendencia. Las huellas de una cultura

cristiana han desaparecido o bien están ocultas, se perdió la medida del hombre y el ámbito urbano lleva a menudo el signo del pecado. La relación con la naturaleza, primera gran revelación de Dios, capaz de hablar al hombre mediante su magnificencia y belleza, se ha hecho más difícil: las altas construcciones esconden el cielo, el alba y el atardecer ya no nos maravillan, faltan los espacios verdes, las iglesias se pierden entre los rascacielos. La vida cotidiana carece de signos que inviten a la interioridad y a la relación con Dios.

d. Otro fruto de nuestra cultura materialista e inmanentista es el predominio del clima psicológico, en otras palabras, de un estado interior producido por un conjunto de actividades conscientes o inconscientes que se convierte en el ambiente donde actúan nuestras capacidades cognoscitivas, volitivas, afectivas, etc.⁹

Si en diversos períodos de la historia, las capacidades humanas como el intelecto o la voluntad, la sensibilidad estética o la afectividad, ejercieron un influjo principal en la vida de la persona y de la sociedad¹⁰, hoy no sucede así: se da una preeminencia del ámbito sensorial. Nunca como en esta época hubo un desarrollo tan excesivo de la imaginación, de la memoria sensible, del clima psicológico, de la experiencia física, lo cual hace muy difícil un contacto profundo con la realidad, con los demás, con Dios.

e. Además, en su desarrollo cognoscitivo, el hombre construyó sistemas de pensamiento muy complejos y abarcó todo el universo del saber sin referencia a las verdades trascendentes. Así la razón se dobló sobre sí misma, haciéndose “incapaz de

⁹ La expresión *clima psicológico*, ha sido acuñada por L. M. Etcheverry Boneo partiendo precisamente de la analogía con el clima físico, exterior, fruto también de un conjunto de factores (humedad, presión atmosférica, vientos, temperaturas) como ámbito en el que se desarrolla y que condiciona la actividad humana (cf. *Fisonomía psico-ética- espiritual*, Buenos Aires, 1968, vol. II, pp. 135-139. Pro-manuscrito).

¹⁰ El iluminismo señala el predominio de la razón, el romanticismo del sentimiento, el positivismo de la experiencia sensible. El influjo de estas dimensiones condiciona la vida del sujeto y las distintas manifestaciones de la cultura: filosofía, ciencia, arte.

levantar la mirada hacia lo alto”¹¹ para atreverse a alcanzar el sentido último de las cosas.

En estas circunstancias tan condicionantes y adversas al desarrollo de la vida espiritual, ¿qué camino podemos emprender? ¿Qué debemos hacer? El primer paso es buscar un espacio interior para encontrarnos con nosotros mismos, para retomar el dominio de nuestras capacidades, ante todo aquellas espirituales y mixtas, para que puedan relacionarse rectamente con sus propios objetos: la verdad, el bien, lo bello. Estamos llamados a recobrar la conciencia de los dones recibidos, la capacidad de advertir qué sucede en nuestro interior, de juzgarnos moralmente y de obrar en conformidad con el verdadero bien. Así podremos advertir cada vez más la presencia de Dios en nuestra vida, comprometiéndonos con renovado coraje en la realización del plan de salvación en el cual se inserta nuestra historia¹².

1.2 *El hombre en cuanto persona*

El ser humano es persona, sujeto inteligente y libre, propietario de sus actos. Todo lo que hace: caminar, comer, pensar, amar, rezar son acciones que le pertenecen así como las capacidades de las que se sirve para realizarlas. Decimos en efecto -como ya observaba Santo Tomás respecto de Averroes- “Este hombre entiende” (*Hic homo intellegit*) y no “El intelecto piensa”¹³. Siempre es el yo personal que realiza los distintos actos; por ello puede ser comparado al vértice de un embudo a través del cual pasa todo lo que entra o lo que sale: “Así es nuestra persona: todo lo que llega a nosotros, termina en nuestro yo; todo lo que sale de nosotros, parte de nuestro yo”¹⁴.

¹¹ JUAN PABLO II, Carta enc. *Fides et Ratio*, n. 3.

¹² Cf. *ibíd.*, n. 6.

¹³ El tema del intelecto como capacidad propia de cada hombre fue desarrollado por Santo Tomás en su *Tratado sobre la unidad del intelecto contra los averroistas*.

¹⁴ L. M. ETCHEVERRY BONEO, *Ejercicios Espirituales a las Servidoras*, 6ª edición, Cobo (Prov. de Buenos Aires), enero de 1970. Pro-manuscrito.

Este principio que posee un valor ontológico, debe tener también un valor psicológico y moral: cada hombre, en cuanto autor de sus actos, está llamado a cobrar conciencia de ellos, a juzgarlos moralmente para poseerse cada vez más a sí mismo y entrar en comunión con Dios y con el prójimo.

1.2.1 Conciencia psicológica y conciencia moral¹⁵

El hombre no sólo es capaz de pensar, juzgar, amar, gozar, decidir, sino de reflexionar sobre estos actos y reconocerlos como suyos. La conciencia psicológica consiste precisamente en esta capacidad de volver sobre sí mismo, sin que esto implique, por lo menos inmediata o necesariamente, un juicio de valor o un juicio ético. “Esta necesidad de considerar las cosas conocidas en un acto reflejo para contemplarlas en el espejo interior del propio espíritu, es característica de la mentalidad del hombre moderno” y “el ejercicio de la conciencia revela siempre mejor a quien lo realiza, el hecho de la existencia del propio ser, la propia dignidad espiritual, la propia capacidad de conocer y de obrar”¹⁶. Esta conciencia interior, esta capacidad de reflexionar sobre el propio obrar y actuar es característica eminentemente humana y el primer paso hacia cualquier crecimiento espiritual.

La conciencia moral presupone la conciencia psicológica, pero implica además el juicio ético en orden al bien y al mal. “Se puede decir que la conciencia da testimonio de la rectitud o de la maldad del hombre al hombre mismo, pero al mismo tiempo, más aún, antes, es testimonio de Dios mismo, cuya voz y cuyo juicio penetran en lo íntimo del hombre hasta las raíces de su alma, llamándolo *fortiter et suaviter* a la obediencia”¹⁷. La conciencia moral no encierra al hombre en sí mismo, lo abre a la llamada que Dios le dirige de manera personal. Como observa el Cardenal Newman: “Si nos sentimos responsables, si nos avergonzamos, si

¹⁵ Esta distinción entre conciencia psicológica y conciencia moral aparece frecuentemente en las enseñanzas de L. M. Etcheverry Boneo como presupuesto de la vida espiritual.

¹⁶ Cf. PABLO VI, Carta enc. *Ecclesiam Suam* (6 de agosto de 1964), n. 11.

¹⁷ JUAN PABLO II, Carta enc. *Veritatis Splendor* (6 de agosto de 1993), n. 58.

nos asustamos transgrediendo las leyes de la conciencia, significa que hay Uno frente al cual somos responsables, frente al cual nos avergonzamos, cuyos derechos por encima de nosotros nos asustan. Si, actuando mal, experimentamos la misma angustia que nos invadiría si ofendiésemos a nuestra madre; si haciendo el bien gozamos de la misma serenidad solar del espíritu, el mismo consuelo, la misma deliciosa satisfacción que proviene de la alabanza recibida del padre, es porque nosotros llevamos dentro nuestro la imagen de una Persona a la que dirigimos nuestro amor y nuestra veneración, cuya sonrisa nos hace feliz, por la cual nos turbamos, hacia la cual dirigimos nuestros lamentos, cuya cólera nos aterra y nos conmueve”¹⁸. La conciencia es el lugar -el sagrario- donde el hombre escucha la voz de Dios y habla a solas con Él, donde instaura una relación de persona a Persona. La obediencia fiel a la voz de Dios que resuena en nuestro interior es la “puerta” que nos abre el camino de la interioridad. La capacidad de respuesta a Dios depende en buena parte del grado de autoconciencia y de advertencia moral de cada uno.

1.2.2 Interioridad y realidad

La interioridad implica ante todo la vida del yo, capaz de relacionarse con Dios, con el mundo que lo rodea, personas y cosas, extrayendo de ellos el alimento espiritual que comunica sentido y fuerza a todo su ser y actuar. “La vida del yo es -si no por completo, por lo menos preponderantemente- una relación del alma con una cosa que no es ella misma: con el mundo creado y en fin con Dios; se trata para ella de recibir impresiones, de elaborarlas interiormente y de responder a ellas (...) La clara luz del sol y el radiante azul del cielo, un paisaje sereno, la alegre risa de un niño, una palabra alentadora, pueden despertar una nueva vida en el alma. Lo que cae bajo los sentidos es la expresión de lo espiritual

¹⁸ J. H. NEWMAN, *La coscienza* a cargo de G. Velocci, Jaca Book, Milano, 1999, pp. 89-90.

que exige ser recibido en el alma para adquirir vida. Pero recibida en el alma, desarrolla una fuerza dispensadora de vida”¹⁹.

El hombre extrae la energía para vivir y desarrollar su interioridad, su vida personal de conciencia y libertad de este contacto con el mundo natural y sobrenatural. Interioridad no es por lo tanto introspección ni clausura solipsista sobre nosotros mismos, sino apertura al otro: al mundo creado y a Dios de donde el alma humana obtiene sentido y vida.

Sin embargo la vida del yo puede desarrollarse a distintos niveles de profundidad; el hombre puede captar el sentido de los acontecimientos de manera superficial o bien alcanzar una comprensión tan profunda que éstos se convierten en carne y sangre de su propia vida. E. Stein compara dos personas que reciben la noticia del atentado de Sarajevo en el verano de 1914: “Uno de ellos “no considera las consecuencias” de lo que acaba de saber, continúa tranquilamente su vida y, algunos minutos más tarde, se ocupa de nuevo en sus proyectos de vacaciones. El otro está profundamente trastornado, prevé por el pensamiento una gran guerra europea en perspectiva, se ve él mismo obligado a abandonar su carrera, e involucrado en el gran acontecimiento, no puede ya desembarazarse de este pensamiento y vive en la espera tensa y febril de lo que va a suceder. La noticia ha penetrado profundamente en el interior de su ser”²⁰.

Para explicar la estructura del alma y el nivel de profundidad en el cual el yo puede vivir, E. Stein se sirve de la imagen teresiana del castillo interior donde hay muchas habitaciones, pero, en el centro hay una donde se tratan las cosas más secretas entre Dios y el alma²¹. El castillo posee también un cerco exterior -el cuerpo- donde el yo puede también entretenerse. El yo humano en su movilidad puede vivir en el umbral del castillo o bien emprender un camino que lo lleva hasta el centro donde Dios habita. Es en esta parte más íntima del alma donde el yo personal se encuentra en su

¹⁹ E. STEIN, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 447-449.

²⁰ *Ibíd.*, p. 450.

²¹ Cf. TERESA DE ÁVILA, *El castillo interior*, 1, 1, 3.

propia casa: “El yo personal se encuentra enteramente en él en la interioridad más profunda del alma. Cuando vive en esa interioridad, dispone de la fuerza total del alma y puede utilizarla libremente. Además está entonces lo más cerca posible del sentido de todo lo que le sucede; está abierto a las exigencias que se le presentan; puede apreciar mejor su significación y su importancia. Pero pocos hombres viven tan concentrados en sí mismos. En la mayor parte el yo se sitúa más bien en la superficie; sin duda, si le sucede ser profundamente impresionado por sucesos importantes y atraído a la profundidad, entonces trata de responder al acontecimiento con una conducta conveniente, pero después de un tiempo más o menos largo, vuelve a la superficie”²².

Quien vive en la superficie puede resolver las actividades cotidianas captando aproximadamente su significado, pero solamente quien vive recogido en profundidad puede ver también las pequeñas cosas en un conjunto de relaciones más vastas, sólo él puede valorar su peso de manera exacta, y puede regular por consiguiente su propio comportamiento²³.

Cuando el yo vive “sobre el fundamento de su ser, donde está verdaderamente en su casa y donde debe estar”²⁴, vive plenamente, los contenidos absorbidos desde afuera se pueden transformar en sustancia de la propia vida²⁵, la realidad le comunica sentido y fuerza, y el yo adquiere siempre más un radical dominio de sí.

Existen, sin embargo, hombres que no alcanzan nunca las profundidades últimas y tampoco la primera provisoria posesión de sí que es la premisa para la posesión plena: “Están satisfechos de sí

²² STEIN, *Ser finito y ser eterno*, p. 453.

²³ En este sentido se pudo decir respecto de Teresa de Lisieux que: “En una edad en la cual, normalmente muchas otras vidas no tienen ni siquiera una advertencia elemental ni siquiera advertencia psicológica, y aun menos moral, en ella existía una profundidad muy superior” (L. M. ETCHEVERRY BONEO, *Homilía sobre S. Teresa del Niño Jesús*, Buenos Aires, 1967. Pro- manuscrito).

²⁴ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, p.456.

²⁵ E. Stein observa que los santos nos muestran como deberían ser las cosas: donde hay una fe realmente viva, allí las verdades de fe y las ‘grandes acciones’ de Dios son el contenido de la vida, todo el resto pasa a un segundo plano y está influenciado por ellas.

mismos y piensan que las condiciones en que viven son las más felices en la medida en que las circunstancias lo permiten. No quieren otra cosa que ser dejados en paz; no necesitan ni un sacerdote ni un profeta; viven a su manera, en su casa, según sus propios gustos, sin mirar nunca fuera de la puerta. Tal vez hay en ellos alguna virtud natural, tal vez no; no poseen ciertamente un sentido religioso claro y coherente. Así viven y así mueren”²⁶.

Es verdad que el alma está naturalmente orientada hacia el mundo exterior de donde obtiene alimento y si el yo se dirige hacia sí mismo y se retira en su interior no encuentra la nada, sino un vacío y un silencio insólitos incapaces de satisfacer su deseo de actividad y vitalidad. Solamente el yo movido por la gracia mística que le permite tener la íntima experiencia de la presencia del Señor, podrá permanecer en estas profundidades: “Ésta es la experiencia que han hecho siempre los que conocen la vida interior: han sido arrastrados hacia su interioridad más profunda por algo que ha ejercido una presión más fuerte que el conjunto del mundo exterior: allí han experimentado la presencia de una vida nueva, pujante, superior, la de la vida sobrenatural, divina”²⁷.

Sin embargo quien no ha sido enriquecido por la experiencia mística, siente el llamado de la conciencia para volver en sí mismo y confrontar su actuar con la ley de Dios que allí encuentra; además la fe le hace conocer esta misma realidad: Dios habita en las profundidades del alma y solicita libremente al yo para que éste emprenda el camino interior que conduce a la unión con Él.

Se trata de un recorrido en el cual el yo -ayudado por la gracia- está llamado a poseerse siempre más, a adquirir un siempre mayor dominio psicológico, moral, espiritual de lo que ya le pertenece ontológicamente. Esta posesión de sí no es fin en sí misma; es condición para entregarse siempre más libremente y totalmente a Dios y al bien del prójimo²⁸.

²⁶ Cf. NEWMAN, *La conciencia*, p. 103.

²⁷ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, p. 456.

²⁸ Entrega y posesión de sí se encuentran en estrecha relación, porque el hombre logra poseerse a sí mismo en la medida en que se entrega incondicionalmente a Dios.

2. HACIA LA POSESIÓN DE SÍ: HÁBITOS Y VALORES EN LA VIDA ESPIRITUAL

Este recorrido supone además del conocimiento de Dios y de sí, el ejercicio de la libertad en el desarrollo de hábitos, de disposiciones interiores que hacen más fácil la acción divina en nosotros. En un mundo sumamente cambiante, signado por situaciones y problemas distintos y siempre nuevos, carente de puntos de referencia exteriores morales y espirituales, los hábitos nos ayudan a desarrollar la unidad interior necesaria para elegir, más allá de las circunstancias, la verdad y el bien que Dios desea para cada uno de nosotros.

2.1 *Diversidad de hábitos*

Esta unidad interior requiere la educación de todas las capacidades humanas: del intelecto, del corazón, de la voluntad mediante el desarrollo de hábitos naturales e infusos, psicológicos, morales, teologales; formales y materiales.

El *habitus* es una disposición estable que permite al hombre realizar ciertas operaciones o actividades, con prontitud, facilidad y placer. De suyo los hábitos están radicados en las capacidades espirituales del hombre -el conocimiento lúcido de la meta y la voluntad firme de alcanzarla-, pero informan también su vida psíquica: sentimientos, recuerdos, movimientos de la sensibilidad. El hábito no tiene nada de pasivo ni de rutinario, implica una nueva capacidad que fortifica la dimensión operativa de la persona y le confiere una progresiva espontaneidad en el actuar: los hábitos constituyen por así decir, una “segunda naturaleza”.

Algunos hábitos son naturales, dependen del actuar humano: todos somos capaces de adquirir ciertos hábitos psicológicos y/o morales. Otros hábitos son sobrenaturales, infundidos en el espíritu humano con la gracia santificante que informa, purifica y eleva las capacidades espirituales.

Podemos distinguir además hábitos psicológicos y hábitos morales.

Los hábitos psicológicos conciernen solamente el actuar de nuestras capacidades sin referencia a la bondad o malicia del acto: es el caso de la firmeza de carácter, la capacidad de decisión, la coherencia lógica que pueden usarse al servicio del bien o del mal, prescindiendo de la bondad moral del objeto al cual tienden. En nuestro tiempo encontramos personas que se adiestran para resistir a las torturas o bien para soportar esfuerzos físicos excepcionales, sin que estos hábitos se orienten a la verdad y al bien; tampoco el gran desarrollo de hábitos lógico-formales en el ámbito de la ciencia y de la técnica están puestos necesariamente al servicio de un mayor compromiso moral. La historia nos muestra importantes personalidades que actuaron con lucidez y firmeza en el logro de sus objetivos y sin embargo no pusieron estos hábitos psicológicos al servicio del bien común sino de su ambición personal. “Encontramos hombres que poseen una voluntad de hierro, que con su gran ímpetu consiguen los fines que se proponen, que podríamos decir que tienen a mano con su gran voluntad tornar obedientes todas las exteriorizaciones vitales susceptibles de ser mandadas y que, no obstante, no hacen uso alguno de su libertad profunda y niegan una respuesta adecuada a los valores, simplemente porque no son más que esclavos de su soberbia y de su codicia. Algunos hombres perversos, como, por ejemplo, Ricardo III, fueron, ciertamente, hombres muy disciplinados y de gran voluntad”²⁹.

Ciertas corrientes ascéticas insistieron demasiado sobre el dominio de la voluntad capaz de someter las distintas fuerzas de la naturaleza³⁰, pero los hábitos de la voluntad y del intelecto que

²⁹ D. VON HILDEBRAND, *Nuestra transformación en Cristo*, vol. 1, Patmos, Madrid, 1956, p. 313.

³⁰ Dietrich Von Hildebrand respecto del hábito formal de la voluntad capaz de ejercer su dominio sobre la naturaleza observa: “La educación, tal vez exagerada, de la voluntad, que considera el predominio formal de ésta sobre todos los movimientos espontáneos como el medio más importante del progreso interior, produjo una reacción, justificada en sí misma, contra lo que hay de demasiado artificial, inorgánico, en una tal estructuración de la vida. Pero esta reacción buena en sí misma, que salió en defensa de lo orgánico, a favor del dejarse transformar por Dios, con el convencimiento que solo Él puede transformarnos, se lanzó, como acontece a menudo en estos casos, más allá del objetivo propuesto. Se soslayó la fundamental y grandiosa importancia de la verdadera libertad.”

prescinden de los valores morales, son insuficientes para el progreso espiritual.

Los hábitos morales, en cambio, se definen en orden al bien o al mal de la persona, los hábitos buenos son virtudes y los malos, vicios. En ambos casos nos encontramos con disposiciones estables que facilitan la realización del bien o del mal. Los hábitos morales buenos son las virtudes como la prudencia, la rectitud y tienen como objeto el bien integral del hombre, lo disponen a obrar bien y lo hacen moralmente bueno. Estos hábitos son naturales en cuanto dependen solamente del esfuerzo humano para adquirirlos.

Los hábitos morales pueden ser también sobrenaturales así como son sobrenaturales las virtudes teologales infundidas por Dios. Los hábitos sobrenaturales, morales y teologales, dan nueva luz y fuerza a nuestras capacidades para realizar actos humano-divinos de pureza, fortaleza, fe, esperanza y caridad. Quien está enriquecido con los hábitos infusos de las virtudes teologales, encuentra en Dios la regla suprema de su actuar, norma a la cual se subordina la misma razón³¹.

Mediante el ejercicio de las virtudes morales y aún más de las virtudes teologales, que tienen como objeto a Dios mismo, el conjunto de rasgos que constituyen la personalidad singular, se integran en un todo orgánico. El hombre empieza a juzgar según la verdad, a decidir en orden al bien, a resolver y tomar posiciones definitivas, permanentes para la tierra y el cielo.

La cultura contemporánea no simpatiza con las virtudes morales y/o teologales, se le presentan a menudo a la luz de ciertas corrientes psicológicas como una forma de hipocresía o de neurosis. Además, la experiencia propia y ajena de las derrotas

(*Nuestra transformación en Cristo*, vol. 1, p. 315). Se trata, en efecto, de ordenar la capacidad de dominio de la voluntad y la capacidad lógica de la razón al servicio del bien de la persona lo cual requiere una respuesta consciente y libre a los contenidos de valor que la realidad presenta.

³¹ Cf. S. TOMÁS, *S. Th.*, II-II, 23, 6.

morales, lleva al hombre a no creer más en la virtud; no obstante esto, los santos de ayer y de hoy dan testimonio de su posibilidad, mostrando que el terreno en el cual el conjunto de las virtudes puede arraigar no es el de nuestra naturaleza decaída, sino el de la naturaleza sanada y perfeccionada por la gracia.

La santidad cristiana no es la perfección griega, no elimina la fragilidad y la debilidad humanas, más bien hace de ellas el material para el desarrollo de la humildad y de la caridad³². A este respecto Teresa de Lisieux observa: “Ser más grande me es imposible, debo soportarme así como soy con todas mis imperfecciones (...) soy demasiado pequeña para subir la fatigosa escalera de la perfección”³³, y agrega: “Ser pequeña significa no atribuirse nunca a uno mismo las virtudes que se practican, creyéndonos capaces de algo, sino reconocer que Dios pone el tesoro de la virtud en la mano de su niño para que lo utilice cuando lo necesita; sin embargo es siempre el tesoro de Dios”³⁴.

La vida espiritual exige por lo tanto un conjunto de hábitos naturales e infusos, psicológicos, morales, teologales que permitan una continua conversión del corazón, una suerte de connaturalidad entre el hombre y el verdadero bien. “Tal connaturalidad se arraiga y se desarrolla en las actitudes virtuosas del hombre mismo: la prudencia y las otras virtudes cardinales, y antes aún las virtudes teologales de la fe, de la esperanza y de la caridad”³⁵.

2.2 *Hábitos formales y hábitos materiales*

Las circunstancias en que hoy vive cada uno son muy distintas -ya hicimos referencia a la gran movilidad que caracteriza la vida contemporánea-, dificultando el desarrollo de la vida espiritual y de los hábitos que la favorecen. Por este motivo, con el propósito de proyectar una nueva luz sobre nuestro modo de

³² La caridad es madre y forma de todas las virtudes; éstas valen en la medida en que de ella provienen y a ella conducen.

³³ *Manuscrit C*, 2 vº, en *Oeuvres complètes*, Cerf -DDB, Paris, 1997, p. 237.

³⁴ *Derniers entretiens* en *Oeuvres*, pp. 1082-1083.

³⁵ JUAN PABLO II, Carta enc. *Veritatis Splendor*, n. 64.

relacionarnos con Dios y de alcanzar la santidad³⁶, consideramos en un párrafo a parte la distinción entre hábitos formales y hábitos materiales.

Consideramos hábitos formales aquellos que pueden aplicarse a realidades muy distintas, a una gran variedad de objetos: por ejemplo los hábitos psicológicos -a los cuales ya hicimos referencia- como la fortaleza, la capacidad lógica, pueden ser puestos al servicio de la guerra o de la paz, del trabajo o del robo. También los hábitos morales dirigidos al bien de la persona pueden aplicarse a realidades muy distintas: la salud, el estudio, el deporte, la profesión.

Los hábitos materiales, en cambio, están determinados por ciertas realidades, tienen como objeto un bien concreto: nuestra familia, este trabajo, etc. Para comprender mejor la distinción entre estos hábitos, hagamos un ejemplo: si un fotógrafo se dedica a fotografiar cualquier cosa: un paisaje, una persona, una obra de arte iluminados siempre por la luz del atardecer, podemos decir que tiene un hábito formal (fotografiar a la luz del atardecer) que puede aplicar a cualquier objeto; si en cambio, fotografía siempre la misma cosa: un niño o su mujer o flores, podemos decir que posee un hábito material, el de fotografiar siempre la misma realidad (niño, mujer, flores, ...). Los hábitos materiales se definen por su relación a determinados objetos, los hábitos formales se refieren en cambio a un modo de actuar o de obrar respecto de una gran variedad de objetos³⁷.

Así sucede también en la vida espiritual. Una persona puede tener una gran fuerza de voluntad, decisión, constancia en todo lo que hace y esto es un hábito formal. Su modo de proceder en toda

³⁶ La distinción entre hábitos formales y materiales es uno de los ejes de la fisonomía psico-ética-espiritual tal como la concibió L. M. Etcheverry Boneo (cf. *Fisonomía psico-ética-espiritual*, vol. II, pp. 128-131; *Curso de Dirección espiritual*, Buenos Aires 1970). Esta distinción que recuerda la posición de M. Scheler en su ética material de los valores en oposición a la ética formal de Kant, quiere poner en evidencia la importancia de la adhesión a valores concretos, específicos, en la constitución del hombre espiritual.

³⁷ Cf. ETCHEVERRY BONEO, *Curso de Dirección espiritual* (Lección del 7-5-1970).

circunstancia es decidido, constante, etc. Existe también quien de suyo no posee esta decisión, constancia pero que posee en cambio una idea, un proyecto sobre el cual ha reflexionado mucho, que le importa, que quiere realizar. Éste es un hábito material: sus capacidades están orientadas hacia esa idea, hacia ese proyecto que compromete su mente así como su corazón y su voluntad.

Los hábitos materiales dependen fundamentalmente del intelecto en cuanto capacidad que nos permite conocer la realidad. Cuando nuestra inteligencia está informada por una idea que juzgamos buena y la consideramos en todos sus aspectos, relaciones, nos detenemos en ella, nuestro corazón y nuestra voluntad se despiertan en su contacto y empezamos a realizar actos internos guiados por esa idea y a imperar actos físicos a su servicio. Es el caso de la madre que desde el primer momento de su embarazo piensa en el hijo, se ocupa de él, lo quiere y pone al servicio de su desarrollo todo su amor, su dedicación, su capacidad de sacrificio. El amor del hijo hace que la madre adquiera hábitos morales de fortaleza, de perseverancia, de abnegación y hábitos físicos: no duerme a la noche para alimentarlo, se sacrifica cuando está enfermo, se levanta temprano para llevarlo a la escuela. Este hábito material del intelecto, nacido del pensamiento constante del hijo, desarrolla en ella un conjunto de hábitos psicológicos, morales que son buenos y santos porque están orientados a su servicio³⁸.

Cuando la mente adhiere a lo que percibe como un bien y el corazón se deja despertar en su contacto, esta realidad se convierte en un valor, en un bien capaz de movilizar nuestra voluntad, de transformar nuestra existencia. Es propio de los valores comprometer no sólo el intelecto, sino también la afectividad ya que la realidad se nos presenta no sólo como un bien en sí, sino para mí, capaz de atraer nuestro corazón y poner en movimiento nuestra voluntad: así la salvación de las almas para un corazón sacerdotal, su obra para el artista, los hijos para los padres... Una verdad, una persona, un gesto pueden convertirse en valores

³⁸ Cf. ID., *Espiritualidad de S. Teresa del Niño Jesús* en “Lo eterno y lo temporal”, Buenos Aires, 1959, 4ª conferencia. Pro-manuscrito.

capaces de transformar toda la vida³⁹. Los hombres se mueven, en efecto, según valores y no teorías.

Los hábitos materiales se definen a propósito de lo que consideramos un valor: nuestra familia, el bien común de nuestro país, el deporte. Los valores que el hombre puede proponerse como meta pueden ser de carácter muy distinto: biológico, económico, estético, moral, religioso y cada uno ayuda a desarrollar algunos aspectos y capacidades humanas; cuanto más alto es el valor, más favorece el desarrollo pleno del hombre. La experiencia muestra sin embargo que el hombre está más inclinado a buscar los valores sensibles que satisfacen sus exigencias fundamentales inmediatas (comida, vestido, techo...) que los valores morales y espirituales. Los valores espirituales exigen el esfuerzo de nuestra inteligencia y libertad, nos invitan a superar las tendencias instintivas y sensibles, reclaman una respuesta que sea expresión de un dinamismo más personal, espiritual y profundo⁴⁰.

En la vida espiritual, es importante el desarrollo de hábitos materiales del intelecto informado por valores fundamentales: la gloria de Dios, la salvación del prójimo, la paz, la solidaridad... y por hábitos formales de la voluntad como la racionalidad, la capacidad de decisión -como hábitos psicológicos- y la rectitud -como virtud ética-⁴¹, capaces de aplicarse a una gran variedad de objetos y de ser puestos al servicio de los hábitos materiales del intelecto y de la afectividad.

³⁹ Thomas Merton a propósito de la lectura del conocido libro de E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medioeval*, descubrió el concepto de *aseitas* (ser por sí mismo), que le reveló un valor fundamental: le mostró que la fe católica tenía una idea de Dios clara y profunda: “La única idea de enorme alcance que extraje de sus páginas fue tal que conmovió toda mi vida”. El descubrimiento de Dios como ser por sí mismo marcó la conversión de Merton al catolicismo. (Cf. T. MERTON, *La montaña de los siete círculos* en *Obras Completas*, vol.1, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1960, p. 207).

⁴⁰ Cf. C. A. BERNARD, *Teologia affettiva*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1985, p. 209.

⁴¹ El hábito formal de la rectitud, orientado a hacer siempre el bien conocido, confiere una gran ductilidad a la voluntad para ordenar todas las otras capacidades al servicio del bien.

Los hábitos materiales fundados sobre valores tienen la ventaja de poseer una gran capacidad de motivación que permite obrar en cada circunstancia del mejor modo posible. Quien ama su profesión, el bien común de su propia nación, etc. no ahorra los medios para servirlos con todas sus fuerzas.

Por ello es fundamental que los valores presentes en nuestra mente y en nuestro corazón sean valores verdaderos, metafísicamente fundados en la bondad del fin último trascendente, Dios, y jerarquizados por Él. El actuar humano es un actuar concreto que supone una elección personal, libre, que se desarrolla en una situación espacio-temporal en la que debemos elegir los valores que nos conduzcan a Dios. El hombre necesita por lo tanto un valor supremo que corresponda a sus exigencias de espíritu encarnado, que esté en condiciones de atraerlo en sus dimensiones psico-ético-espirituales, adaptado a las circunstancias en que vive, capaz de instrumentalizar de manera adecuada los otros bienes y que le permita desarrollar su persona en el tiempo y para la eternidad.

2.3 *Jesucristo, valor supremo*

La historia nos muestra que la respuesta a esta exigencia existencial ha sido dada. El Verbo se hizo carne. A la luz de la vida, de las obras y de la predicación de Jesús, el cristiano descubre que Él es ese valor verdadero, fundamental, absoluto, capaz de comprometerlo enteramente: la perla preciosa, el tesoro escondido al que debe subordinar todas las otras cosas⁴². Todo debe ser puesto al servicio del valor supremo Jesucristo, el hombre-Dios, capaz de atraer profundamente todas las capacidades humanas: la mente, la voluntad, el corazón, la sensibilidad, las energías físicas.

Esta centralidad de Cristo en la propia vida corresponde al ser y a la aspiración más honda del hombre. La Palabra de Dios hecha carne es su Bien por excelencia, llamado a satisfacer todos los deseos del corazón humano. Jesucristo es el Dios hacia el cual el

⁴² Cf. L. B. ARCHIDEO, *La normatividad del valor*, Ciafic Ediciones, Buenos Aires, 2000.

hombre tiende y es el hombre que comparte todas nuestras experiencias humanas y habla a cada uno con voz singular⁴³.

Todos los santos encontraron en Jesucristo, el centro, el principio dinámico de su vida. Como afirma San Pablo: “Lo que podía ser para mí una ganancia, lo consideré como una pérdida a causa de Cristo” (Flp. 3, 7) y como enseña la Regla de San Benito, es necesario no anteponer nada al amor de Cristo⁴⁴.

Esta centralidad de Cristo en la propia vida asumió expresiones y matices diversos: en San Ignacio de Loyola, el lema *Ad maiorem gloria Dei*, fue el principio fundamental de su discernimiento espiritual⁴⁵; para Teresa de Lisieux: “Amar y hacer amar a Jesús”⁴⁶, fue la ambición de toda la vida. En cada caso la relación con Cristo como Cabeza, como Esposo, como Maestro se convierte en el criterio de elección, en la inspiración y la meta, en el alfa y omega del propio ser y actuar.

Esta espiritualidad de valores que encuentra en Jesucristo el valor supremo, no excluye sino que incluye y jerarquiza los valores creados en cuanto tienen su fundamento en Cristo, de Él derivan y a Él se orientan. A la luz de Cristo descubrimos el valor de las creaturas y el lugar insustituible que ellas ocupan en nuestro crecimiento espiritual; podemos gozar de su belleza y bondad con la conciencia de que por medio de ellas Dios se comunica a nosotros y nosotros con Él en el cumplimiento de nuestra misión: “Debemos andar convencidos de que sumergirnos en las bellezas de la naturaleza y de un arte grandioso y auténtico nos hace mejores si nos abandonamos plenamente a la acción de tales

⁴³ Cf. L. M. ETCHEVERRY BONEO, *El cristianismo frente a la actual cosmovisión: conocimiento, juicio, valoración y acción*, Buenos Aires, 1969. Pro-manuscrito.

⁴⁴ Cf. Cap. IV.

⁴⁵ En los *Ejercicios Espirituales* escribe: “Pedir a Dios nuestro Señor quiera mover mi voluntad y poner en mi ánimo lo que yo debo hacer, acerca de la cosa que más su alabanza y gloria sea; discurriendo bien y fielmente con mi entendimiento y eligiendo conforme a su santísimo beneplácito y voluntad” (n. 180).

⁴⁶ “Si el Señor me lleva pronto con Él, les ruego continuar cada día con la misma pequeña oración, porque desearía en el cielo lo que he deseado en la tierra: “Amar a Jesús y hacerlo amar”” (*Lettre 220, en Oeuvres*, p. 576).

bellezas y dejamos penetrar su voz hasta lo más profundo de nuestro ser. Debemos meditar que la comunión amorosa con otro ser humano, comunidad que se ha recogido en Jesucristo, en realidad nos transforma y nos acerca a Dios (...) Existen muchos hombres religiosos que creen erróneamente que en lo que atañe a los valores creados no deberíamos permitir que asomase ningún *frui* (...) Olvidan, empero, que los presentes de Dios, del “Padre de toda luz”, poseen una misión para nuestra transformación en Jesucristo, y que, por lo tanto, este *frui* constituye un cometido pedido por Dios y rebosante de la más profunda trascendencia”⁴⁷.

Los bienes creados reciben su valor y “sabor” -como dice San Juan de la Cruz- de Cristo y en orden a Él debemos buscarlos y amarlos. Y el Apóstol afirma: “Sea que comáis, sea que bebáis, sea que hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios” (1 Cor. 10, 31).

3. LA GRACIA DE DIOS CONMIGO (1 COR. 15, 10)

Esta vida espiritual no podría ser pensada ni realizada sin la presencia del Espíritu que atrae al hombre a Dios y lo llena de vida nueva.

Como observa San Pablo, es el Espíritu Santo quien derrama su luz y su fuerza divinas en nuestro corazón (cf. Ef. 3, 14-16) permitiéndonos comprender de modo nuevo nuestro ser de hombres y la llamada a conformarnos continuamente con Cristo, nuestro Señor y Maestro. Con la fuerza del Espíritu, encontramos la energía para realizar la verdad de nuestra propia existencia y es el Espíritu quien transforma progresivamente nuestro mundo interior, hace madurar nuestra humanidad en la verdad y el amor. Es el artista que esculpe la piedra de nuestro corazón para que en él se revelen los rasgos de Cristo, el Hombre nuevo. Sin embargo pide nuestra correspondencia y docilidad: “La conversión del corazón es, por así

⁴⁷ VON HILDEBRAND, *Nuestra transformación en Cristo*, vol. 1, pp. 336-337.

decir, la obra de arte común del Espíritu Santo y de nuestra libertad”⁴⁸.

Como María, tenemos que decir nuestro *fiat* ante la voz de Dios que resuena en nuestro interior y las fuentes de la gracia que Él ha dejado a nuestro alcance en su Iglesia.

Cuando nos hacemos dóciles a la acción del Paráclito, él nos libera progresivamente de los determinismos que impiden el desarrollo de la vida nueva. Como dice la secuencia del Espíritu Santo, él es el “dulce huésped del alma” que purifica lo que es sórdido, cura lo que está enfermo, tempera lo que es frío, dirige lo que está extraviado y como observa Juan Pablo II, “cambia la interior aridez de las almas, transformándolas en fértiles campos de gracia y de santidad”⁴⁹.

Solamente cuando nos dejamos guiar enteramente por la acción del Espíritu, llegamos a ser plenamente nosotros mismos, las estructuras interiores que derivan de mecanismos y esquemas demasiado estrechos, empiezan a deshacerse como la nieve bajo el sol y, sin el obstáculo de alguna errada inhibición y rigidez, podemos fácil y alegremente ser plasmados por Dios⁵⁰.

⁴⁸ JUAN PABLO II, *Il grande ispiratore dell'artista è lo Spirito Santo*. Palabras para el Jubileo de los artistas, n. 3, en “L'Osservatore Romano”, 19 febrero de 2000.

⁴⁹ Carta enc. *Dominum et Vivificantem* (18 de mayo de 1986), n. 67.

⁵⁰ Cf. E. STEIN, *Il mistero della vita interiore*, Queriniana, Brescia, 2000, p. 110.

4

Una singular fisonomía psico-ética-espiritual

El diálogo entre nuestra libertad y la gracia de Cristo abarca toda nuestra existencia en los distintos planos que la integran. Hay, en efecto, en nosotros, diferentes dimensiones: el reino de la vida biológica, la dimensión psicológica de la sensibilidad, de los sentimientos, de los pensamientos, la dimensión moral que exige el ejercicio de las virtudes. Sin embargo nuestra verdadera condición no reside simplemente en nuestra actividad psíquica informada por la ética humana; implica también la dimensión propiamente espiritual: la plena estatura del hombre se encuentra en el “espíritu” o *pneuma*¹. El hombre completo es el hombre sanado y perfeccionado por la gracia, las virtudes morales y teologales y los dones del Espíritu Santo; aquél en el cual estas tres dimensiones: psíquica, ética y espiritual están perfectamente unificadas en Cristo, si bien conservando cada una sus propias cualidades.

Además cada uno de nosotros posee su fisonomía, su modo de ser personal no sólo en el ámbito físico, sino sobre todo espiritual, por lo cual se pudo decir que: “Hay muchas más diferencias entre las almas que entre los rostros”². Cada persona, única e irreplicable, está llamada a explicitar su personalidad mediante su actividad consciente y libre de acuerdo a la singular vocación y misión que Dios le confió.

¹ Cf. T. MERTON, *Semillas de contemplación*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1952, p. 105 y ss.

² Frase del Padre Pichon citada por Santa Teresa de Lisieux en *Manuscrit C*, 23 vº, en *Oeuvres Complètes*, Cerf-DDB, Paris, 1997, p. 266.

Así el cristiano, con la riqueza de su humanidad singular, debe llegar a ser mediante su correspondencia a la gracia divina, un hombre completo que está en Dios y con Dios, de Dios y para Dios. Un hombre en el cual Dios ejerce su voluntad sin obstáculos³, y del cual Él puede servirse como quiere con la misma naturalidad con la cual un hombre usa de sus miembros⁴.

Para alcanzar esta disponibilidad interior debemos conocer los dones naturales y sobrenaturales con los que Dios nos ha enriquecido, poder disponer de nuestro yo, quitando los afectos desordenados y buscando la voluntad divina a nuestro respecto⁵. Si bien la pretensión del Señor de usarnos, se extiende no sólo a lo que nosotros hayamos inventariado, sino también a todo aquello que nos es desconocido, siempre nos vemos solicitados a colaborar con Dios para que Él pueda unificar, simplificar, santificar nuestra vida.

1. EL YO Y SUS CAPACIDADES⁶

Cada hombre dispone en el ámbito psicológico de distintas esferas de actividad. Hay una esfera espiritual del intelecto y de la voluntad; una esfera sensible de los instintos, de los sentidos externos, de la memoria, de la imaginación; una esfera mixta, sensible y espiritual, en la cual las capacidades espirituales y sensibles actúan conjuntamente, es el ámbito de la afectividad y de la capacidad estética.

³ Cf. MERTON, *Semillas de contemplación*, p. 211.

⁴ Cf. A. VON SPEYR, *Mística oggettiva*, Jaca Book, Milano 1989, n. 171, p.199

⁵ Esta es la enseñanza de San Ignacio de Loyola: "...por este nombre, ejercicios espirituales, se entiende todo modo de examinar la conciencia, de preparar y disponer el ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima" (*Ejercicios Espirituales*, Anotaciones, 1, 1, 3-4).

⁶ La fuente principal de este capítulo se encuentra en dos cursos dictados por el Padre L. M. ETCHEVERRY BONEO: *Fisonomía psico-ética-espiritual*, 2 vols., Buenos Aires, 1968; *Dirección espiritual*, Buenos Aires, 1967-1970. Pro-manuscritos.

Mediante estas tres esferas de actividad psíquica, el yo se relaciona con el mundo, con los otros hombres, con Dios, consigo mismo. En la vida espiritual, la primera tarea es identificar cuales son las dificultades que cada uno encuentra en el ámbito psico-ético, cuales son los hábitos de las distintas capacidades que obstaculizan la acción de Dios en nosotros y luego, desarrollar aquellos hábitos que enriquecen nuestro yo con ideas, principios, criterios, propósitos, resoluciones, juicios de valor, afectos, emociones, actitudes vitales centradas en la persona de Jesucristo.

Las capacidades que integran las diversas esferas de nuestra psiquis, no actúan separadamente; interactúan de modo que contribuyen a la unidad de la persona o bien interfieren entre ellas e impiden su desarrollo armónico.

Para no perder de vista la unidad del sujeto humano, debemos recordar no sólo esta interacción sino también el hecho de que cada facultad está orientada a un objeto propio. Así como en el ámbito de los sentidos podemos distinguir los distintos objetos con los cuales se relacionan por naturaleza: el ojo con la luz, el oído con el sonido, así sucede también en relación con las capacidades espirituales o mixtas. En la medida en que éstas se orientan de manera ordenada a su objeto, colaboran a la unidad de la persona.

Sin embargo todo ser humano es frágil y lleva consigo heridas que son a menudo difíciles de identificar; por otra parte la unidad del sujeto es una unidad dinámica, un equilibrio nunca adquirido una vez para siempre: mientras estemos en esta tierra, siempre tendremos que vigilar y orar.

En esta búsqueda de unidad, en este crecimiento del hombre hacia la santidad, las capacidades espirituales: intelecto y voluntad, ocupan un lugar de relieve; están ordenadas a iluminarlo y guiarlo durante toda su existencia. Sin embargo, aunque la vida espiritual se defina formalmente en el ámbito del intelecto capaz de conocer la verdad y el bien, y de la voluntad que los acoge o los rechaza, la experiencia nos muestra a menudo que nuestra relación con Dios y el prójimo recibe un influjo decisivo de la espera sensible y mixta. Hombres y mujeres no deciden basándose en el bien o el mal moral que conocen, sino en virtud de emociones, sentimientos, impactos

sensibles; miedos y angustias que los movilizan o los bloquean. Esto muestra la exigencia de estudiar el conjunto del obrar humano de manera que Cristo sea el valor que nuestra inteligencia y nuestra voluntad abracen, comprendan, asimilen para obtener luz y calor capaces de iluminar y amalgamar los demás valores recibidos, aceptados, vigentes en nuestras otras capacidades. Nuestro mundo psicológico debe, en efecto, favorecer el crecimiento de la vida divina⁷.

Por otra parte cuanto más el hombre se une a Dios, más se delinea en él su fisonomía psico-ética-espiritual, más se desarrolla su personalidad y con ella, su influjo apostólico: “Mientras más concentrada está la vida del hombre en esta interioridad, la más profunda de su alma, más poderosa es esta irradiación que mana de él y atrae a los hombres en su seguimiento. Pero en este caso, todo comportamiento libre espiritual lleva también más fuerte la señal del modo de ser personal, que se sitúa en la interioridad más profunda del alma”⁸. Este sello personal se refleja también en el cuerpo que no queda excluido de esta tarea espiritual.

1.1 La esfera espiritual: intelecto y voluntad

El hombre, entre todas las creaturas, es la única que puede conocer y amar a su Creador y solamente mediante el recto ejercicio del intelecto y de la voluntad puede entrar en posesión de sí para entregarse libremente a Dios y ayudar al prójimo. Como observa Santo Tomás, los actos propiamente humanos, inteligentes y libres, son los pasos a través de los cuales el hombre salido de Dios, a Él vuelve⁹.

⁷ L. M. ETCHEVERRY BONEO, *Ejercicios Espirituales a las Servidoras*, Cobo (Prov. de Buenos Aires), enero de 1963, 4ª meditación. Pro-manuscrito.

⁸ Cf. E. STEIN, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 454.

⁹ Cf. S. TOMÁS, *S. Th. I-II, Proemio*.

1.1.1 Importancia del intelecto en la vida espiritual

En la vida espiritual, la capacidad intelectual no siempre fue valorada en todo su alcance. A veces se presentó como un peligro respecto de la fe. El deseo de conocer pareció favorecer la soberbia, la vanidad. Se habló de la ciencia vana, del deseo de saber por saber o bien del peligro de violar el misterio, de caer en el racionalismo que quiere explicarlo todo¹⁰.

Hoy las circunstancias cambiaron y presentan nuevas exigencias. El hombre contemporáneo perdió la confianza en el intelecto como capacidad de captar el sentido de las cosas: prevalece el escepticismo, el subjetivismo. La razón se desarrolló desde el punto de vista formal, como lógica y lógica matemática. La capacidad filosófica, metafísica, la dimensión más propiamente especulativa y contemplativa del saber se debilitó. El *homo faber* prevaleció sobre el *homo sapiens*, desarrollando sus conocimientos técnicos y científicos, pero perdió de vista la idea de una verdad universal capaz de ser conocida por la razón, excluyendo la idea de una naturaleza humana; descorazonado o por una falsa modestia, el hombre no se plantea más preguntas radicales sobre el sentido y el fundamento último de la existencia y se contenta con verdades parciales y provisionarias. Esto indica una verdadera crisis respecto de la verdad¹¹. Del oscurecimiento de la verdad y de la separación entre verdad y libertad se siguen graves daños para la vida personal y social puesto que solamente la verdad hace al hombre verdaderamente libre (cf. Jn. 8, 32).

Intelecto y verdad

En esta situación, el hombre y de manera particular, el cristiano, está llamado a cultivar una actitud objetiva, a captar la

¹⁰ Cf. S. BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermones super Cantica Canticorum*, 36, 3, 3.

¹¹ Este tema reaparece en las últimas encíclicas de Juan Pablo II *Veritatis Splendor* (6 de agosto de 1993); *Evangelium Vitae* (25 de marzo de 1995) y de manera específica en la *Fides et Ratio* (14 de septiembre de 1998).

verdad, “el desnudo ser”¹² porque “si existe el derecho a ser respetados en el propio camino de búsqueda de la verdad, existe aún antes la obligación moral para cada uno de buscar la verdad y de adherir a ella una vez conocida”¹³. Como afirma Santo Tomás, el objeto propio del intelecto es la esencia propia de las cosas y, en sentido absoluto, el intelecto no se equivoca¹⁴. El hombre mediante el intelecto es capaz de generar una imagen espiritual adecuada de la realidad, un concepto verdadero; es capaz de captar la verdad, el sentido de la creación y a través del mundo visible llegar a lo invisible, a Dios. Esta capacidad de conocer y de vivir en la realidad es el primer principio de verdad.

La creación y la historia son como un libro mediante el cual Dios le habla al hombre y el hombre no sólo puede leer en ellas el significado inmediato de las cosas, sino también su sentido filosófico e incluso espiritual, es capaz de descubrir la intención de Dios respecto del mundo y de la humanidad, puede comprender no solamente el sentido de las realidades singulares, sino captar una unidad de significado¹⁵.

Para colaborar con la acción de Dios y acoger la verdad, poseemos distintas funciones intelectuales: en cuanto podemos descubrir la realidad como ella es -así como se presenta a nuestra mirada-, nuestro intelecto desarrolla una función teorética; además podemos conocer el deber ser, -entonces realizamos una función teórico-práctica-; por último nuestra razón es capaz de descubrir el pasaje del ser al deber ser y de guiar la acción -ésta es su función práctico-práctica-. Saber ver y aceptar la realidad es la primera tarea del intelecto en su actividad teorética; solamente después debe considerar el modo de mejorar la realidad y de transformarla:

¹² “El ser, la verdad es el desnudo ser” (S. KIERKEGAARD, X2 A 416 en *Diario 1849-1850* a cargo de C. Fabro, Morcelliana, Brescia, 1981, n. 2785).

¹³ Cf. JUAN PABLO II, Carta enc. *Veritatis Splendor*, n. 34.

¹⁴ *S. Th.*, I, 85, 6.

¹⁵ Como observa J. Vanier: “La verdad no es un objeto que se posee, sino una luz que se reconoce y se contempla para servir mejor y amar a los demás”. (*Abbracciamo la nostra umanità*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2000, p. 16).

el intelecto en su función teórico-práctica nos indica la meta a alcanzar y el intelecto práctico los medios, los pasos a seguir.

La vida espiritual supone todas estas operaciones perfeccionadas por los hábitos naturales y sobrenaturales, en particular por la fe que purifica y profundiza la mirada humana.

Relación entre razón y fe

A menudo hoy se considera que la fe pertenece al ámbito del sentimiento, de la opinión, de lo irracional. Sin embargo la fe cristiana tiene profundas relaciones con la razón humana en cuanto: “solamente las cosas que son según la razón y aquellas que están por encima de la razón son susceptibles de fe”¹⁶.

La fe cristiana no implica una negación de la razón, sino más bien su logro; podemos decir con Pascal que el acto supremo de la razón es reconocer sus propios límites y acoger la luz de la fe como participación del conocimiento que Dios posee de sí y de todas las cosas. La fe da al intelecto humano la capacidad de acceder a nuevas realidades que de otro modo escaparían totalmente a su alcance (los misterios de la fe) y de penetrar con nueva profundidad las realidades que de suyo pertenecen al ámbito natural del conocimiento humano. La fe sana y perfecciona la razón y la razón por su parte fortalece la fe, la hace más humana.

¹⁶ HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacramentis*, I, III, 30, PL 176, 232, citado por S. KIERKEGAARD en *Diario 1850*, a cargo de C. Fabro, Morcelliana, Brescia, 1981, n. 2746. Y el texto continúa: “Y verdaderamente, en el primer género, la fe está ayudada por la razón y la razón es llevada a su cumplimiento por la fe porque las cosas creídas son según la razón. Si la razón no comprende su verdad, no está sin embargo en contradicción con la fe en ellas. En aquellas cosas que están por encima de la razón, la fe no es ayudada por razón alguna, puesto que la razón no las entiende y por ello las cree la fe, y sin embargo existe algo por lo cual la razón es advertida que debe honrar la fe que no comprende. Por lo tanto, aquellas cosas que han sido dichas y son según la razón, son consideradas dignas de la aprobación de la razón, que espontáneamente descansa en ellas. Aquellas cosas en cambio que están por encima de la razón, han sido manifestadas por la revelación divina y en ellas no se ha empleado la razón, sin embargo ha sido frenada para que no las pudiese en discusión”.

La historia nos muestra como la separación entre fe y razón empobreció y debilitó la una y la otra cuando en realidad, según el plan de Dios y la unidad del ser humano, están orientadas, aun en su distinción, a desarrollarse en profunda unidad¹⁷.

Pero la fe no es solamente conocimiento de las verdades reveladas, es fundamentalmente comunión con la luz y la verdad misma que es Dios. Las verdades que la fe acepta son los medios que conducen a Dios, pero la fe es algo más. Es el abandono en Dios, el abrirse de nuestro ojo interior para que pueda llenarse de la luz divina. La fe es vida que penetra todas las dimensiones de nuestra vida y nos introduce en el misterio del Dios viviente, es el clima de toda vida espiritual y confiere simplicidad y profundidad a nuestras experiencias y a toda nuestra capacidad de entender¹⁸. “La fe es la única llave del universo. El significado final de la existencia humana y las respuestas a preguntas de las que depende toda nuestra felicidad, no pueden hallarse de otro modo”¹⁹.

La nueva certeza que deriva de la fe, da al intelecto mayor estabilidad en la aprensión de la verdad y consiguientemente más estabilidad y vigor a la voluntad en la adhesión al bien. Toda la vida espiritual es un desarrollo de la vida de fe y la fe es el principio de la contemplación.

Intelecto y ascesis en la vida espiritual

El ejercicio de la vida intelectual está en estrecha relación con la totalidad de la persona, por ello la actividad teórica, especulativa, presupone una ascesis que abarca las otras dimensiones de la vida. Kierkegaard observa: “Para nadar nos desvestimos: para aspirar a la verdad es necesario desembarazarse de una manera mucho más íntima, nos debemos desvestir de un ropaje

¹⁷ Cf. JUAN PABLO II, Carta enc. *Fides et Ratio*, n. 48.

¹⁸ Cf. MERTON, *Semillas de contemplación*, p. 89.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 89.

mucho más interior de pensamientos, de ideas, del egoísmo y cosas semejantes, antes de poder estar suficientemente desnudos”²⁰.

Esta afirmación muestra una larga experiencia en la vida del espíritu: el ojo del intelecto está oscurecido frecuentemente por la ignorancia, por las pasiones, por los prejuicios, por las distracciones, por la falta de interés y de amor que el hombre experimenta respecto de la verdad.

Para alcanzar el conocimiento de la verdad, tenemos que purificarnos de todo lo que enturbia nuestra mirada y amar la realidad sin condiciones: “Debemos amar la verdad, aceptar que inspire nuestra vida, nuestros comportamientos y nuestro modo de ser”²¹. De lo contrario, las pasiones toman la delantera e incluso la verdad conocida desaparece del horizonte interior.

La observación de Kierkegaard hace eco a la enseñanza de los Padres, indica que el camino hacia la verdad abarca la totalidad de las potencias humanas e implica un largo recorrido de purificación.

*Defectos y virtudes en el ejercicio del intelecto*²²

Ante todo es necesario considerar los posibles errores en el ejercicio del intelecto que impiden el desarrollo de los hábitos formales y materiales fundamentales.

a. Si el intelecto tiene como objeto propio el conocimiento de la verdad, el primer obstáculo que hay que superar es la *ignorancia*. Muchas veces el hombre obra mal por ignorancia: no conoce los contenidos de la fe, posee un conocimiento fragmentario y confuso de los dogmas y de la ley moral, no sabe que un determinado mandamiento lo obliga en la situación concreta en que se encuentra. La ignorancia puede ser culpable o no, dependerá de

²⁰ XI 2 A 227 en *Diario 1854-1855*, a cargo de C. Fabro, Morcelliana, Brescia, 1982, n. 4369.

²¹ VANIER, *Abbracciamo la nostra umanità*, p. 16.

²² L. M. Etcheverry Boneo enumera los defectos en *Fisonomía psico-ética-espiritual*, vol. 1, pp. 90-93.

si se trata de ignorancia invencible o bien de negligencia. Es necesario desarrollar el *hábito de conocer las verdades fundamentales* sobre Dios, el hombre, el mundo. Algunos estudiosos de nuestro tiempo observan que el paso a las sectas y a las nuevas formas de religiosidad se debe en parte a un verdadero analfabetismo en materia de fe católica.

Las dos verdades fundamentales para la vida humana y que sintetizan todas las demás, son el conocimiento de sí y de Dios. Según S. Bernardo la ignorancia de sí genera la soberbia y la ignorancia de Dios, la desesperación. El conocimiento de sí genera el temor de Dios porque el hombre toma conciencia de su propio límite y pecaminosidad, mientras que el conocimiento de Dios suscita amor porque el hombre goza contemplando la bondad y la misericordia divinas²³. En base a estas dos verdades fundamentales y relacionadas entre sí, el hombre puede construir su vida espiritual y sólo basándose en ellas toda la ciencia que adquiere se hace espiritualmente fecunda; de lo contrario se convierte en soberbia y vanidad.

Para alcanzar el conocimiento de sí, de Dios, de las creaturas, el cristiano debe conocer a Jesucristo, sus enseñanzas presentes en las Escrituras, en la Iglesia, el valor de los sacramentos, de las orientaciones pastorales y aplicarse también al conocimiento de las distintas disciplinas temporales: la filosofía, las ciencias, las artes, las técnicas para contribuir a la elevación propia y de los otros hombres hacia la verdad, el bien y la belleza²⁴. Todo conocimiento de la verdad, también en el ámbito temporal, es una participación de la Sabiduría divina.

b. Un segundo obstáculo es la *distracción*, la persona se equivoca por falta de advertencia y de reflexión. Puede cometer un pecado porque se encuentra en una situación nueva que requeriría un poco de atención y no se detiene a pensar. Además, en un mundo fragmentado y que favorece la dispersión, nos encontramos demasiado ocupados con lo que nos preocupa y distraídos para

²³ Cf. S. BERNARDO DE CLARAVAL, *Super Cantica*, 37, 2, 4- 3, 5.

²⁴ Cf. CONC. EC. VAT. II, Const. past. *Gaudium et Spes*, n. 57.

advertir lo que sucede en nuestro interior. En estas condiciones somos incapaces de escuchar nuestra propia conciencia, la voz de Dios, y nos equivocamos.

La distracción se manifiesta a menudo en la oración. En vez de prestar atención a Dios, nos encontramos a merced de mil pensamientos, recuerdos, imágenes superfluas. Sin embargo, no todas las distracciones perjudican la oración: “Las distracciones que perjudican son las que apartan nuestra voluntad de su profunda y sosegada ocupación con Dios y la envuelven en la elaboración de proyectos que nos han preocupado durante nuestra tarea del día. Se nos presentan problemas que realmente atraen y ocupan nuestra voluntad, y existe considerable peligro de que nuestra meditación se desmenuce en un trabajo mental de escritura de cartas, sermones, discursos, libros o, peor aún, consideración de planes para obtener dinero o cuidar de nuestra salud”²⁵.

Estas distracciones en la vida de oración ponen en evidencia que la *atención* del intelecto depende en gran parte de su relación con las otras capacidades que la pueden favorecer u obstaculizar. En efecto, nuestra atención se dirige espontáneamente hacia las cosas que nos interesan, que amamos, que nos atraen afectiva o estéticamente. Quien está demasiado preocupado por sus propios asuntos personales, difícilmente prestará atención a las cosas de Dios y al bien del prójimo.

Para desarrollar la capacidad de atención es importante la reflexión, la contemplación, el ejercicio de la conciencia psicológica y moral. Debemos darnos cuenta ante todo de lo que sucede en nuestro interior, identificar las causas de nuestra distracción y modificar lo que esté a nuestro alcance; debemos preguntarnos qué es lo que le agrada a Jesucristo porque si nuestro corazón se dirige a Dios, con más facilidad permaneceremos vigilantes y atentos y podremos descansar en Él.

c. Otra dificultad puede ser el *apasionamiento*, es decir un juicio equivocado en virtud de la presión indebida que ejerce sobre el intelecto -directa o indirectamente- cualquier otra potencia o

²⁵ MERTON, *Semillas de contemplación*, p. 157

factor externo. El orgullo, las pasiones, el influjo de la imaginación o de la memoria, los prejuicios, el prestigio, la fama pueden hacer que la realidad se nos presente distinta de cuanto habríamos juzgado con más desapego y serenidad.

En este caso, es importante distinguir cuales son las causas que influyen sobre nuestro juicio para evitar su presión y mantener o recuperar la serenidad, la *objetividad*, la apertura intelectual respecto de la verdad; todo esto exige que se restablezca el orden interior entre las distintas capacidades. Se trata de lograr una fundamental imparcialidad intelectual. Tenemos que habituarnos a reconocer con libertad el valor que la realidad posee. Sucede a menudo que no estamos dispuestos a aceptar la verdad afirmada por quienes son nuestros enemigos, nuestros adversarios, aquellos que amenazan nuestra seguridad, nuestras convicciones, nuestro poder o simplemente que no gozan de nuestra estima o simpatía.

d. Un último defecto se debe a la *ausencia de un juicio de valor adecuado*. El juicio no se equivoca en el afirmar la licitud o no de un hecho, sino en presentarlo con la vivacidad necesaria para atraer la voluntad a favor de él. En general si se valora poco un bien, es porque se valoran excesivamente otros. La ausencia de valoración depende a menudo de la superficialidad, de la falta de reflexión o en otros casos de la pasión, del apego a lo que nos gusta. Agustín cuenta en las *Confesiones* que había postergado largamente su conversión por falta de certeza en la verdad y sin embargo, alcanzada la certeza, postergaba aún la adhesión total a Cristo por temor a las exigencias de la castidad. La costumbre, el placer ejercían aún sobre él una atracción tal que no lograba sustraerse a ella. Repetía: “Dame Señor castidad y continencia, pero no aún”²⁶.

Para superar esta falta de valoración es importante *detenerse en la verdad*, dejar que la verdad pueda ejercer su influjo en nuestra mente y el bien suscitar la propia fuerza de atracción en el corazón humano. La meditación, la lectura espiritual, la consideración del amor de Dios a nuestro respecto son medios preciosos para

²⁶ *Confesiones*, 8, 7, 17.

desarrollar la capacidad de valorar el bien que Dios desea para nosotros.

e. El intelecto en su función práctica tiene que ser informado por la virtud moral de la *prudencia* que permite obrar en conformidad con la verdad conocida. La prudencia es llamada madre y raíz de las virtudes porque hace posible las otras virtudes morales²⁷. A ella pertenece conocer rectamente los medios adecuados al fin: por una parte los medios buenos, justos y por otra, los medios posibles y convenientes. La prudencia como virtud intelectual permite aplicar los principios morales al obrar humano, discernir lo que es bueno y justo en las circunstancias concretas y medir la dificultad de los obstáculos para no emprender lo que excede las propias fuerzas ni dejar de lado lo que se debe hacer. Jesús recomienda la prudencia cuando dice: “¿Quién de vosotros, que quiere edificar una torre, no se sienta primero a calcular los gastos, y ver si tiene los medios para acabarla?” (Lc. 14, 28). Es propio del prudente preguntarse cuál es el fin del actuar, elegir los medios justos en el momento justo y perseverar en el camino emprendido.

La prudencia como virtud moral sobrenatural tiene como fin último la Trinidad, y debe discernir los medios mejores, más rectos, posibles y convenientes que conducen el hombre a Dios. El *don de consejo* perfecciona la prudencia; el Espíritu Santo sugiere al cristiano la senda más segura para caminar por las vías del Señor a través de los complejos acontecimientos humanos, y le permite guiar al prójimo hacia su verdadero bien²⁸.

El intelecto puede ser perfeccionado además por los dones de *entendimiento*, *ciencia* y *sabiduría* que ayudan a penetrar las verdades de fe, conocer la realidad en su relación con Dios y a Dios en todo su esplendor y su dulzura. La sabiduría implica el amor, cuando entra en un alma aleja la malicia, elimina el gusto del mal y

²⁷ Cf. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1976, p. 39

²⁸ El don de consejo es “una luz divina con la cual el Espíritu Santo nos muestra qué es bueno hacer en el momento, en el lugar y en las circunstancias en que nos encontramos” (L. LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, Edizioni Paoline, Milano, 1985, p. 226).

la llena del gusto del bien, “hace desaparecer el sentido de la carne, purifica el intelecto, sana y repara el paladar del corazón”²⁹, dando al alma la capacidad de gustar el bien y la sabiduría misma, la cual entre todos los bienes es el más excelente y el más dulce. Pero la sabiduría divina es necesidad según el juicio del mundo y la sabiduría humana es locura según el juicio de Dios. En efecto, Dios eligió la muerte de cruz para nuestra salvación y esto, según nuestra razón, es una enorme locura. El cristiano está llamado a conformar sus criterios con los de Dios, según la fe y la sabiduría sobrenatural, consciente de que Sus caminos no son los nuestros.

1.1.2 La voluntad

Si el intelecto está hecho para iluminar la existencia humana, la voluntad ocupa un puesto principal: de ella depende en gran parte el ejercicio de todas las otras capacidades, incluso la aceptación de la verdad conocida.

En un párrafo de *La enfermedad mortal*, Kierkegaard muestra, de manera explícita, la dialéctica entre intelecto y voluntad que caracteriza la vida moral y espiritual y el valor central de la voluntad como principio dialéctico que domina toda la naturaleza inferior del hombre.

Relación entre intelecto y voluntad

Contra el pensamiento idealista de Hegel que disuelve el ser en la idea y el dinamismo de la realidad en pasajes lógicos, Kierkegaard afirma la consistencia de la persona y de su voluntad libre como principio que realiza el pasaje de lo posible a lo real, teniendo en cuenta los obstáculos reales que la vida presenta. En este sentido, Kierkegaard afirma que el pasaje del comprender al hacer en la vida espiritual, no es simple y veloz, sino largo y complejo; no deriva de un simple razonamiento, sino de la posición de un acto de voluntad libre que encuentra en las otras dimensiones humanas como los sentimientos, los instintos, reacciones a menudo contrarias.

²⁹ S. BERNARDO DE CLARAVAL, *Super Cantica*, 85, 3, 8.

Además, contra la concepción socrática del pecado que afirma que el hombre hace el mal porque no conoce el bien, Kierkegaard sostiene la concepción cristiana según la cual el pecado no depende de un error del intelecto, es decir del ámbito del conocimiento, sino de un acto de la voluntad que no quiere el bien.

Teniendo en cuenta estas dos dimensiones, Kierkegaard muestra la íntima relación entre intelecto y voluntad tal como sucede en la vida del espíritu humano:

" En la vida del espíritu nunca hay tregua (en el fondo no se puede hablar tampoco de un estado, porque en ella todo es actualidad); por lo tanto si un hombre en el mismo momento en que ha conocido el bien, no lo hace entonces se debilita el fuego del conocimiento. Y luego queda el problema de lo que piensa la voluntad respecto de aquello que se conoció. La voluntad es un principio dialéctico que tiene bajo su dominio toda la naturaleza inferior del hombre. Si a ésta no le agrada lo que el hombre ha conocido, no resulta por ello que la voluntad se ponga a hacer inmediatamente lo contrario de lo que comprendió la inteligencia: oposiciones tan fuertes son ciertamente muy raras. Pero la voluntad deja pasar un cierto tiempo de manera de tener un interín, es decir: ¡veamos hasta mañana como van las cosas! Mientras tanto el conocimiento se oscurece siempre más y los instintos más bajos toman siempre más la delantera; ¡ay!, el bien hay que hacerlo enseguida, apenas conocido (he ahí por qué en su pura idealidad el pasaje del pensar al ser se realiza con tanta facilidad, porque aquí todo se hace enseguida), pero la fuerza de la naturaleza más baja está en postergar las cosas. Así poco a poco, la voluntad no tiene nada más en contra para que la cosa se haga, pero cierra casi un ojo. Cuando el conocimiento se ha vuelto bastante oscuro, entonces la inteligencia y la voluntad pueden entenderse mejor; finalmente se encuentran completamente de acuerdo, porque la inteligencia ahora tomó el puesto de la voluntad y reconoce que es perfectamente justo lo que ella quiere. Un gran número de hombres vive así: poco a poco logran oscurecer el conocimiento ético o ético-religioso que los quiere llevar a decisiones o consecuencias que no agradan a su naturaleza inferior y extienden en cambio su conocimiento estético o metafísico, el cual, desde el punto de vista ético, es distracción."

Y concluye:

“el mundo griego no tiene el coraje de declarar que un hombre culpablemente pueda realizar lo que no es justo, que él, conociendo el bien, pueda hacer el mal y así se las arregla diciendo: si un hombre hace el mal, es signo de que no ha comprendido el bien (...), pero el cristianismo retrocede un poco más atrás diciendo que es necesaria una revelación divina para iluminar al hombre sobre la esencia del pecado, para aclarar que el pecado no significa que el hombre no comprendió el bien, sino que no quiere comprenderlo y que no lo quiere comprender porque no quiere el bien. Y luego enseña que un hombre hace el mal (ésta es la verdadera obstinación) aunque comprenda el bien o deja de hacer el bien aunque lo comprenda”³⁰.

Este no comprender el bien no es solamente fruto del intelecto, sino sobre todo de la voluntad: el intelecto no comprende el bien porque la voluntad no lo quiere.

En la base de la vida espiritual se encuentra esta relación recíproca entre intelecto y voluntad: la verdad que el intelecto capta debe ser acogida por la voluntad, convertirse en verdad vivida y por otra parte, el amor a la verdad favorece el conocimiento del intelecto.

Si el cristianismo fuese solamente objeto de conocimiento, no suscitaría tanta resistencia, pero toda la enseñanza de Jesucristo está destinada a encarnarse, a convertirse en vida, lo cual depende fundamentalmente de la libre decisión de la voluntad³¹.

La verdad os hará libres

La voluntad como tendencia espiritual nace del conocimiento racional, del bien conocido por medio de la inteligencia y tiende a su posesión. La voluntad (en sí) permanece siempre libre y como tal es

³⁰ *La malattia mortale*, Sansoni, Firenze, 1972, pp. 671-672.

³¹ Son numerosos los textos en los cuales el Padre Etcheverry considera la centralidad de la voluntad en la vida espiritual. No se trata de voluntarismo sino de una voluntad informada por la verdad, que acoge o rechaza el llamado de Dios. La vida moral y espiritual depende en definitiva de lo que cada uno de nosotros *quiere o no quiere* frente a Dios.

capaz de autodeterminarse puesto que ningún bien -salvo el Bien absoluto- está en condiciones de atraerla necesariamente. En nuestra condición terrena Dios mismo es objeto de nuestra elección, de nuestra aceptación o de nuestro rechazo porque no lo vemos cara a cara, sino -como dice el Apóstol- a través de un espejo, limitado a nuestra capacidad de comprensión.

Frente a los bienes limitados, la voluntad debe elegir y su elección debe ser racional, es decir guiada por lo que el intelecto le muestra como verdadero bien. Por este motivo la verdad está llamada no sólo a iluminar el intelecto, sino a informar la voluntad³².

El drama del mundo contemporáneo consiste precisamente en la ruptura entre libertad y verdad. El hombre no elige en virtud de lo que es bien, sino que se deja dominar por el instinto, por el capricho, por la voluntad de poder, haciéndose siempre más esclavo de sus pasiones. Sin embargo, en cuanto es imagen de Dios, no pierde nunca la libertad de arbitrio o libertad de la necesidad -raíz de todo otro grado de libertad-, que nos permite rechazar o acoger la gracia divina³³.

Solamente la voluntad fortificada por la gracia, guiada por la verdad, sostenida por el amor, hace al hombre libre para adherir a Dios Sumo Bien, y para ejercer un dominio fuerte y suave sobre sí mismo y sobre el mundo, cultivarse y cultivar lo creado, perseverando en esta elección.

Cuando obramos en conformidad con la verdad, en cada etapa de actuación de nuestra libertad se abren ante nosotros nuevos horizontes y la luz de la razón, aunque esté informada por la fe, es demasiado débil: nuestra libertad debe entonces dejarse guiar cada vez más por el Espíritu de Verdad para llegar a través de los bienes creados a la unión con Dios, valor beatificante supremo.

³² Juan Pablo II al comienzo de la *Veritatis Splendor* afirma: “La verdad ilumina la inteligencia e informa la libertad del hombre, quien de este modo es guiado para conocer y amar al Señor”.

³³ S. Bernardo de Claraval en el *De gratia et libero arbitrio* distingue tres grados de libertad: el libre albedrío o libertad de la necesidad, la libertad de la gracia o libertad del pecado, y la libertad de la gloria o libertad de la miseria.

Problemas y virtudes de la voluntad. La rectitud

Los problemas que se presentan en el ejercicio de la voluntad libre son sustancialmente tres. Un primer motivo de error es la *falta de rectitud o de justicia*, entendida genéricamente como falta de orientación de la voluntad hacia el bien. Un segundo motivo es la *debilidad*, el tercero, la *costumbre* de actuar de una determinada manera.

a. La virtud más importante en la vida espiritual es la *rectitud* porque define la formalidad del acto moral; es el elemento fundamental que hay que descubrir y desarrollar en una estructura psico-ética-espiritual. La rectitud es la adhesión de la voluntad al bien conocido. Sin embargo podemos distinguir la actitud de quien se contenta con realizar el bien en general y quien en cambio está continuamente pendiente de la voluntad de Dios y sigue siempre el dictamen de su conciencia. La *rectitud a fondo* se refiere no solamente a la búsqueda del bien en general, sino de la perfección³⁴. En la medida en que el hombre se encuentra disponible, deseoso de acoger la guía divina, Dios se le revela cada vez con mayor plenitud, tanto cuanto es necesario para realizar totalmente su vocación: “Felices quienes tienen hambre y sed de justicia porque serán saciados” (Lc. 5, 6).

La *ausencia de rectitud*, como disposición contraria al bien, puede presentarse con distintos grados de profundidad: en ciertos casos se trata de una voluntad clara y definida respecto de un mal moral, el sujeto consiente lúcidamente con la trasgresión de la ley, se coloca como el Raskolnicov de *Crimen y Castigo*, más allá del bien y del mal. En otras circunstancias, la persona no quiere directamente el mal moral pero luego, en la situación concreta, no lo impide,

³⁴ La expresión *rectitud a fondo* es característica de la enseñanza espiritual del Padre L. M. Etcheverry Boneo. Su dirección siempre tuvo como meta el desarrollo de esta virtud como firme y decidida adhesión de la voluntad no sólo al bien querido por Dios, sino incluso a lo que Le agrada. Repetía a menudo la frase de Jesús: “Todo lo que le agrada al Padre mío, lo hago” (Jn. 8, 29).

pudiendo y debiéndolo hacer³⁵. Finalmente se da el caso de quien quiere el bien, pero no emplea los medios necesarios para alcanzarlo.

La rectitud plena se encuentra solamente en la vida de Jesucristo, de la Virgen María y en cierto modo de los santos. El santo, en efecto, no es aquél que nunca se equivoca, sino aquél que tiende siempre a la perfección, que se abandona incondicionalmente en las manos de Dios, sabiendo que todos nuestros actos de justicia tienen manchas a Sus ojos y que solamente Él es nuestra justicia y nuestro amor³⁶.

Para progresar en la vida espiritual es necesaria la *rectitud a fondo*, es decir, afrontar las raíces del pecado, los errores de estructura.

Cada uno de nosotros posee defectos psico-éticos, modos equivocados de usar las propias capacidades (somos tercos, nos falta sinceridad, somos demasiado impulsivos, procedemos superficialmente), pero no es posible progresar en la unión con Dios si no hacemos nada para saber qué defectos tenemos que quitar o que virtudes nos faltan.

Conocerme, conocer lo que Dios quiere y conocer con qué disposiciones (decisión, dedicación, generosidad, finura) correspondo a Su voluntad, son los tres aspectos fundamentales para progresar en la perfección. Esto implica al mismo tiempo luchar contra los propios defectos y adquirir las virtudes que no tengo.

Otro aspecto de la *rectitud a fondo* consiste en elegir siempre lo que Dios desea para mí. Cuando Dios pide algo particularmente difícil, antes de decidir es necesario renovar el amor a Dios, la conciencia de su presencia, decir: “Señor, yo te sacrifico este deseo

³⁵ Es el caso de Clamence personaje de la *Caída*, el cual al pasar por uno de los puentes del Sena ve una muchacha que parece contemplar el río; algunos segundos más tarde escucha el ruido de una caída y un grito. Sabe que la muchacha se ahogará en el río y que tiene que hacer algo para salvarla, pero no hace nada: “He olvidado lo que pensé. Demasiado tarde, demasiado lejos ... O algo similar” (A. CAMUS, *La chute en Théâtre, Récits, Nouvelles*, Gallimard, Bruges, 1967, p.1511. Bibliothèque de la Pléiade).

³⁶ Cf. THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Offrande à l'amour miséricordieux*, Pri 6, 11°, en *Oeuvres*, p. 963.

que amo, este placer, esta debilidad, este programa, esta opinión: haz de mí lo que quieras; no desciendo a compromisos; no pongo límites; no te pido antes donde me conducirás; quiero ser lo que Vos desees y hacer tu voluntad. Te seguiré también en las tinieblas, te pido solamente que me des la fuerza según las necesidades. Pruébame, Señor, y escruta la profundidad de mi corazón; pruébame y examina mis pensamientos; muéstrame si hay algo equivocado en mí; ilumina con tu luz enceguedora cada ángulo escondido de mi alma; y condúceme por la vía justa e inmortal”³⁷. Solamente con esta disposición podemos resolver según la voluntad divina.

La *rectitud a fondo* exige además la inmediatez de la decisión; enfrentar las situaciones sin posponer la resolución de los problemas y disponer los medios para asegurar la perseverancia³⁸.

En la vida moral y en el progreso espiritual, hay una causalidad recíproca entre las distintas virtudes. Cuando una persona acoge las iluminaciones del Espíritu Santo, Dios le concede las mociones para llevarlas a cabo. A medida que el hombre sigue la vía indicada, Dios lo ilumina y lo fortifica más. La rectitud desarrolla la prudencia y la fortaleza.

En cambio cuando no se elige el bien porque se nos presenta demasiado difícil o se posterga la decisión o no se logra perseverar en ella, el intelecto se oscurece y la voluntad se debilita. Tal vez en un primer momento se trata de un problema de debilidad, pero la debilidad aceptada, después de un cierto tiempo, se convierte en falta de rectitud. La rectitud es la primera virtud que hay que cultivar respecto de la voluntad.

b. La *debilidad*, en línea de principio, se presenta claramente distinta de la falta de rectitud. Dios sabe de qué barro nos ha hecho.

³⁷ J. H. NEWMAN, *La coscienza*, a cargo de G. Velocci, Jaca Book, Milano, 1999, pp. 86-87.

³⁸ Con este fin L. M. Etcheverry aconsejaba hacer algunos propósitos, particularmente en los tiempos de ejercicios espirituales, luego, renovarlos cada semana, cada mes, recordando los motivos por los cuales habían sido hechos, revivir los sentimientos, las ideas, los valores de aquel momento. Verificar cómo habían sido mantenidos, con qué dificultades y renovarlos con las modificaciones provenientes de la experiencia.

La debilidad se manifiesta bajo distintos aspectos. A veces reside en la ejecución³⁹: no logramos hacer algo arduo o bien nos resulta difícil dejar algo demasiado atractivo. En otros casos se plantea el problema de encontrar el justo medio, el equilibrio entre dos posiciones extremas. Un derrochador que quiere corregirse, cae a menudo en el extremo opuesto: no gasta un peso porque tiene miedo de gastar demasiado. La debilidad se manifiesta en los extremos porque son mucho más fáciles de lograr y la persona no posee la fortaleza necesaria para mantenerse en el justo medio. El estudio, la vida de oración, los compromisos de trabajo o de familia son realidades que requieren nuestro esfuerzo y sacrificio.

En el caso de emprender algo demasiado arduo o bien de posponer algo atractivo, la debilidad se manifiesta al principio o en el perseverar. Dios, que conoce nuestra debilidad, nunca nos pide lo imposible y llegado el caso, Él mismo viene en nuestra ayuda. Edith Stein ilumina lo que queremos decir. Observa que la fuerza que está a disposición de cada hombre es limitada y, en cuanto cantidad finita, puede llegar a un agotamiento natural, ya que toda acción libre es una obra que consume energía. Puede suceder que una persona no se sienta a la altura de una exigencia moral reconocida como tal, como el médico que, después de un excesivo trabajo diurno, es llamado a la cabecera de un enfermo y no se siente con la fuerza necesaria para atenderlo. Sin embargo la exigencia no desaparece: cumple con su deber porque está en juego una vida humana. E. Stein recuerda el principio kantiano: “Puedes, porque debes”. El fundamento de esta afirmación no reside en el hecho de que la creatura sea capaz de acciones superiores a su naturaleza, sino en aquello que la fe enseña y la experiencia confirma: “Dios nunca exige nada del hombre sin darle al mismo tiempo la fuerza necesaria”. Dios da al alma la vida nueva de la gracia que la hace capaz de obrar lo que por naturaleza no hubiera estado en condiciones de cumplir⁴⁰.

³⁹ Cf. L. M. ETCHEVERRY BONEO, *Curso de Dirección espiritual*, Buenos Aires, 1967, lección del 24-8. Cuando una persona no tiene la capacidad de decidir, nos encontramos fuera de la normalidad, por eso el problema de la debilidad se presenta en el ámbito de la ejecución.

⁴⁰ Cf. *Ser finito y ser eterno*, p. 458.

Estas consideraciones muestran que un cierto grado de debilidad siempre lo tendremos en esta tierra; la Escritura recuerda que el justo cae siete veces al día, pero la fortaleza cristiana no consiste solamente en las fuerzas humanas, es Dios quien viene a nuestro encuentro y nos fortifica para poder cumplir lo que Él nos manda. Nuestra debilidad no debe ser nunca motivo de rechazo para realizar el bien que Dios nos pide, sino una invitación más para buscar su gracia.

c. Un último obstáculo en el ejercicio de la voluntad es el *automatismo*. No es un problema de rectitud, ni de debilidad sino de *costumbre*, la persona está acostumbrada a obrar así. Esto puede suceder -como afirma San Agustín- por una cierta familiaridad con el mal: “Sí, de la voluntad perversa se genera la pasión, y la obediencia a la pasión genera la costumbre y el asentimiento a la costumbre genera la necesidad”⁴¹. La costumbre buena o mala se convierte en una segunda naturaleza que lleva a actuar espontáneamente de una determinada manera. El automatismo puede ser causado por la presencia de mecanismos interiores inconscientes, por compartimentos estancos en los cuales el yo profundo no interviene: la persona actúa sin verdadera responsabilidad; puede ser el caso de quien, frente a una pregunta inoportuna o inesperada, responde con una mentira casi sin darse cuenta, del joven que con su novia repite las mismas palabras, gestos sin pensar en su alcance; de quien, frente a la televisión pulsa el control remoto y se entretiene con programas nocivos...⁴².

d. La voluntad debe liberarse y ser liberada de sus determinismos para ser instrumento dócil en manos de Cristo. Esto exige una toma de conciencia psicológica y moral, y *responsabilidad* frente a nuestros actos, valorando ante Dios si los principios que profesamos informan nuestra voluntad e influyen en nuestras decisiones. Nuestra colaboración con la acción divina se realiza no sólo mediante un trabajo propiamente ascético de lucha contra los defectos y ejercicio de las virtudes, sino también mediante la

⁴¹ *Confesiones*, 8, 5, 10.

⁴² Cf. L. M. ETCHEVERRY BONEO, *Ejercicios Espirituales a las Servidoras*, Cobo (Prov. de Buenos Aires), enero de 1970, 6ª meditación. Pro-manuscrito.

educación a los valores, descubriendo y cultivando las motivaciones profundas y bellas en relación con el bien. Para superar todos los argumentos naturales que muestran la limitación o incluso la falta de atractivo natural en lo que Dios quiere de nosotros, debemos considerar ante todo Su amor a nuestro respecto y su agrado. Teresa del Niño Jesús observa que frente a las dificultades el alma inmediatamente se rebela, si no está firme en la caridad.

Solamente la *caridad*, infundida en nuestros corazones, permite amar a Dios por encima de cualquier otro bien; de lo contrario la inclinación de nuestros afectos nos lleva hacia las realidades inmediatas; la caridad en cambio ordena los actos de todas las virtudes a nuestro fin último. La *esperanza* teologal nos ayuda además a no desesperar de nuestra debilidad e imperfección y nos da la certeza de la ayuda indefectible de Dios para llegar a Él. Se trata de aumentar nuestro conocimiento y amor a Dios y de pedir en la oración el desarrollo de la fe, la esperanza y la caridad⁴³.

Cuanto más profundo es el amor a Dios, valor supremo, más firme será el propósito de llevar adelante la tarea ascética y más fuerte la voluntad para realizar lo que se consideró justo. Quien hace la voluntad de Dios por amor, apoyándose en Su fuerza, se hace semejante a Cristo, partícipe de Su amor, bondad, sabiduría y poder.

1.2 *La esfera mixta*⁴⁴

La esfera mixta es el ámbito más específicamente humano del obrar porque abarca sensibilidad y espíritu y por esto mismo es también la más unitiva; por otra parte existe en ella un nexo más estrecho entre el conocer y el amar.

En nuestra época esta dimensión de la vida humana debe ser objeto de particular atención y educación: el desarrollo de los estímulos sensibles se ha multiplicado e intensificado y tiende a

⁴³ Cf. ID., *Curso de Dirección espiritual*. Lección del 24-8-1967.

⁴⁴ Esta expresión pertenece al pensamiento de L. M. Etcheverry Boneo e indica un tipo de operaciones en las cuales espíritu y sensibilidad actúan conjuntamente; por este motivo la llama “esfera mixta”.

sofocar el elemento espiritual que confiere a la afectividad y al conocimiento estético su carácter propiamente humano.

Esta dimensión estética y afectiva está llamada, de suyo, a reforzar y a enriquecer la vida espiritual, pero debe estar ordenada al bien de la persona.

1.2.1 La sensibilidad estética y la belleza

Hablar de sensibilidad estética implica referirnos a un ámbito particular de la actividad humana en el cual “se trata no de una simple sensación, sino de un conocer”⁴⁵. La vista y el oído se relacionan con lo bello, tienen una función cognoscitiva particular al servicio del intelecto. En el ejercicio de la actividad estética, el intelecto -en íntima unión con la sensibilidad- capta no solamente el sentido de la realidad, sino su integridad, conveniencia y claridad, es decir su belleza. La música como las artes plásticas son algunos ámbitos en los cuales el hombre percibe habitualmente lo bello.

Además la percepción de la belleza comprende la afectividad y suscita el amor. La relación entre el gozo estético y el acto cognoscitivo es estrecha, se trata de una emoción inherente a la intuición, de un goce en el que nuestra voluntad encuentra su paz. Es natural amar lo que se nos presenta como bello y considerar bello lo que se ama.

La naturaleza de lo bello fue un tema muy desarrollado en el ámbito griego, como realidad ideal hacia la cual tiende el alma humana. Para el mundo griego, lo bello suscita el amor. El cristianismo nos revela que el amor suscita la belleza. Es Dios quien hace el universo bello y bueno (Gn. 1) y es Jesucristo “el más bello entre los hijos de los hombres” (Sal. 44, 3) quien restituye al hombre su belleza, porque lo arranca de las tinieblas del pecado y de la muerte⁴⁶.

⁴⁵ R. MONTANO, *L'estetica nel pensiero cristiano* en *Il pensiero cristiano*, vol. V, Marzorati, Milano, 1973, p. 170.

⁴⁶ La estética contemporánea se detiene no sólo en el tema de lo bello, sino también de lo feo, de lo horrendo, de la violencia como expresiones de un mundo roto que ejercita la fascinación de lo negativo sobre la sensibilidad y el espíritu

Este doble aspecto de la belleza de la creación y de la redención tiene su importante influjo en la vida espiritual. Según la revelación, el fundamento de la belleza es metafísico en cuanto es el esplendor de la verdad, de la divina Sabiduría que resplandece en la creación. En el plan de Dios, la belleza sensible es signo e instrumento de Su bondad, de Su amor hacia las creaturas y, en particular, hacia el hombre.

La belleza de la creación está llamada a deleitar el espíritu humano, a recrearlo y a despertar sus mejores energías para ponerlas al servicio de Dios y del prójimo. La contemplación de la belleza y la creación de belleza acercan el hombre a Dios y unen a los hombres entre sí. Pablo VI afirmaba: “Este mundo en que vivimos necesita de la belleza para no caer en la desesperación. La belleza, como la verdad, es la que alegra el corazón de los hombres; es el fruto precioso que resiste el desgaste del tiempo, que une las generaciones y las hace comulgar en la admiración”⁴⁷.

La belleza de la redención tiene una específica dimensión ética y espiritual puesto que, después del desorden del pecado, el hombre debe encontrar de nuevo en Cristo su verdadero ser y hacerse semejante a Él, en el amor. En la encíclica titulada precisamente *Veritatis Splendor*, Juan Pablo II subrayó la belleza de la vida moral, el esplendor de la verdad vivida. También el documento *Vita consecrata* se refiere a los Padres de la Iglesia que calificaron el camino de purificación espiritual como *filocalia*, o sea amor hacia la belleza divina. El contacto con la belleza de Dios purifica la mirada

humanos. A la luz del cristianismo podemos decir sin embargo, que la belleza puede expresarse también mediante la deformidad sensible pero en cuanto dicha deformidad es expresión de amor y de verdad como la de Jesucristo que asumió la forma del pecado para salvar al hombre. Como dice Agustín: “Él, el hermoso, nos amó primero, y ¿en qué condiciones nos amó? En la condición de seres feos y deformes, pero no para dejarnos feos, sino para cambiarnos y hacernos, de feos, hermosos. Pero, ¿cómo nos hacemos hermosos? Reamando a Aquél que es eternamente hermoso. Cuanto más crece en ti el amor, tanto más crece la belleza, porque el amor mismo es la belleza del alma. Escucha a Pablo: ‘Dios mostró su amor hacia nosotros en el hecho que Cristo murió por nosotros, cuando éramos todavía pecadores’, el justo por los injustos, el bello por los deformes. Asumiendo la carne, él asumió tu deformidad, para igualarse y conformarse a ti y para estimularnos a amar la belleza interior...” (In *John tr.*, 10, 13).

⁴⁷ CONC. EC. VAT. II, *Mensaje a los artistas*, n. 6

humana, la aleja de la turbulencia de los sentidos, elimina todo doblez y ambigüedad y capacita al hombre a descubrir el rostro transfigurado de Cristo. El hombre purificado del egoísmo y de la avidez que desfiguran su ser y guiado por el Espíritu, se configura a Cristo, reflejando en sí un rayo de la luz divina inaccesible⁴⁸ y manifestando entre los hombres la belleza de Dios-Amor.

En la vida espiritual es fundamental descubrir la belleza metafísica del hombre como imagen de Dios y la belleza dinámica del obrar moral y espiritual que a Él lo conforma. Esta belleza espiritual puede expresarse a través de la negación de toda belleza corpórea, como en el caso de Cristo y de los mártires desfigurados por amor.

La educación de la sensibilidad estética es muy importante: lo bello abarca toda la persona humana: actúa sobre el intelecto y sobre la voluntad, sobre la sensibilidad y la afectividad. La sensibilidad estética debe estar al servicio de la vida espiritual, el cristiano debe poder intuir fácilmente el esplendor del bien y ser capaz de gozar no con una belleza superficial y vacía, accidental, sino con una belleza radicada en la verdad que en definitiva es más plena y duradera. El bien moral y espiritual debe resplandecer, presentarse bello, convertirse en un valor que atrae nuestra voluntad en el deseo de poseerlo.

Si en ciertos períodos de la historia, la belleza se presentó como un peligro para la vida espiritual fue en la medida en que se la consideró como apariencia engañadora que distrae al hombre del verdadero bien. ¡Para muchas personas lo bello es sinónimo de bueno! No es lo mismo una mujer bella que una mujer buena... En efecto, lo bello puede ser causa de apasionamiento, de un juicio errado, de una valoración equivocada, en cuanto se considera óptimo lo que es apenas bueno. Para el hombre “herido por el ‘inextinguible deseo de alcanzar la plenitud’”, la belleza se puede convertir en una trampa: belleza del diablo, en ella se puede consumir un ‘cisma ontológico’ que le impide ser el lugar en el cual se pasa de lo visible a

⁴⁸ Cf. N. 19.

lo invisible. En griego diablo se dice *dia-bolos*⁴⁹. Lo contrario de esta belleza que aleja de Dios, que separa el *aparecer bello* del *ser bueno*, es *sym-bolos*, el símbolo que une lo bello y lo bueno. “El valor metafísico de la belleza, así como su valor religioso, se refiere al hecho de que ella es el símbolo de este mundo de secretas correspondencias, del cual con dificultad, sin la belleza, descubriremos la clave”⁵⁰. La verdadera belleza revela la sabiduría y bondad de Dios y de los hombres; hace bella la vida humana suscitando el amor que es la belleza del espíritu.

El tema de la belleza ocupa un lugar importante en el ámbito de la inculturación de la fe; por medio del arte, la Iglesia puede tocar la sensibilidad y el corazón de cada pueblo. La belleza de la liturgia, del arte sagrado son canales fundamentales para acercar la presencia de Cristo a los hombres de nuestro tiempo. La celebración de la misa puede ser considerada la obra de arte de Dios y del hombre en cuanto el sacerdote, *alter Christus*, por medio de su humanidad y de los signos sacramentales, hace presente el misterio sublime del Dios crucificado por amor. Todas las expresiones más altas del arte (literatura, música, arquitectura, artes plásticas...) pueden ser puestas al servicio de esta realidad.

1.2.2 La afectividad

La afectividad es la voluntad que obra comprometiendo la tendencia sensible, la voluntad encarnada que se sirve de la sensibilidad en la percepción del bien y en su atracción hacia él. Junto con la sensibilidad estética, constituye en el hombre, espíritu encarnado, su capacidad más típica: la capacidad de conmoverse en contacto con el bien⁵¹. La afectividad, síntesis de sensibilidad y

⁴⁹ J. R. ROUSSE, *Pàvel Evdokimov: un testimone della bellezza di Dio* en P. EVDOKÌMOV, *Teologia della bellezza*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1990, p. 20.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ C. A. Bernard habla de resonancia afectiva en cuanto el hombre se percibe a sí mismo y al ambiente, y al mismo tiempo tiene capacidad de reacción y de iniciativa (cf. *Teologia spirituale*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1989, pp. 202 y ss).

voluntad, tiene como bien propio la persona humana también ella espiritual y sensible. Al comienzo de la creación Dios dice: “No es bueno que el hombre esté solo” (Gn. 2, 18). La soledad y el sufrimiento que ésta implica, es signo de la grandeza del hombre: necesita de una ayuda semejante a él -un ser humano dotado de espíritu y de cuerpo- con quien compartir la propia existencia; las otras criaturas vivientes, pero carentes de espíritu, no logran llenar su vacío. Es propio del corazón humano buscar la relación, más aún, la comunión con otros seres humanos.

Sin embargo, el amor humano no basta. El hombre está hecho para Dios y es fundamental que Lo ame también afectivamente: “Amarás al Señor tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas” (Deut. 6, 5). Por este motivo, la caridad no sólo se debe arraigar en la voluntad, sino que debe transformar la sensibilidad para que el hombre pueda amar a Dios con amor afectivo. Este amor total que abarca nuestra afectividad, nos permite realizar las obras que el amor pide, amar con amor efectivo. La afectividad por lo tanto debe integrar la deliberación moral, la elección y la ejecución del bien. Cuanto más fuerte y completa sea dicha integración, tanto más fácil y rico resultará el acto voluntario. El cumplimiento del deber puede convertirse en un bien amado también con el corazón, fuente de alegría para todo nuestro ser⁵².

Riqueza de la vida afectiva

La afectividad es una realidad análoga: puede tener un componente más o menos espiritual y se diversifica según la percepción de los distintos valores sensibles, estéticos, morales que la ponen en movimiento.

El mundo de la afectividad es tan complejo como la persona humana. La relación entre las personas se puede basar en la belleza física o en las cualidades morales o en la inteligencia... “La reacción a este o aquel valor no depende sin embargo únicamente del hecho de que exista realmente en esa determinada persona, que lo posea, sino

⁵² Cf. ID., *Teologia affettiva*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1985, p. 199.

también en el hecho de que la otra persona que lo percibe sea particularmente sensible a él”⁵³.

Hay personas en las que prevalece la atracción sensible o sensual, otras en cambio son atraídas por valores espirituales. La afectividad -expresión de los sentidos y del espíritu- asume manifestaciones muy distintas según los casos.

La psicología distingue distintas manifestaciones afectivas: emociones, sentimientos, pasiones.

La emoción es un movimiento en el que prevalece la tendencia sensible y se caracteriza por su intensidad y brevedad. La emotividad implica la perturbación del sistema nervioso en su instrumentalidad, en su función motriz respecto de las distintas potencias o de los diferentes órganos, y en general la emoción se produce por exceso de intensidad del estado (tristeza, alegría, miedo) que se experimenta o por el cambio brusco de un estado a otro de signo opuesto o por lo menos muy distinto.

Es importante detectar el influjo de la emotividad en la vida moral y espiritual: puede impedir a la persona el cumplimiento de su deber, un juicio objetivo o bien el dominio de sí. La emotividad puede engañarnos, pero es capaz también de hacernos más receptivos respecto del bien.

El sentimiento, a diferencia de la emoción, compromete más la voluntad y por ello posee mayor estabilidad y permanencia. Es la expresión más específica de la psicología humana, porque implica contemporáneamente los componentes sensible y espiritual.

En el lenguaje moderno se habla de pasiones cuando un valor polariza el obrar humano de manera tal que lo atrae totalmente. Sin embargo cuando S. Tomás estudia las pasiones en la *Suma Teológica*, éstas corresponden de alguna manera a lo que la psicología contemporánea llama emociones y/o sentimientos.

Las pasiones aparecen en el desarrollo tomista referidas a la vida moral, y son tendencias suscitadas por el conocimiento sensible. La definición indirecta de pasión a la que llega el análisis tomista

⁵³ Cf. K. WOJTYLA, *Amore e responsabilità*, Marietti, Torino, 1978, p. 69.

como “acto del apetito sensible” “con transmutación corporal”⁵⁴ indica su dimensión tendencial, la presencia de la sensibilidad y su traducción en el ámbito físico como el rubor, el temblor, la alteración de la respiración.

Sin embargo, si tomamos en cuenta la unión sustancial de cuerpo y alma, las pasiones implican también la dimensión espiritual del hombre que actúa sobre la sensibilidad. Es toda la persona humana que goza, sufre, espera y esto refuerza u obstaculiza su actuar moral⁵⁵. En el hombre el apetito sensible participa de un reflejo de libertad porque obedece a la razón⁵⁶.

Las pasiones en S. Tomás son once y nacen del apetito concupiscible y del apetito irascible.

El apetito concupiscible es la tendencia que nace del conocimiento de un bien o de un mal. El bien suscita atracción y el mal, rechazo. Por eso la pasión fundamental es el amor entendido como la atracción que despierta una realidad percibida como un bien. Su contrario es el odio. El amor provoca el deseo de ese bien y el deseo busca la posesión del mismo. La posesión del bien amado y deseado, hace nacer la alegría. En sentido opuesto, el odio produce la aversión, el alejamiento de lo que se presenta como un mal, y la inminencia del mal provoca tristeza.

El apetito irascible, que hoy llamaríamos agresividad, se despierta ante un bien “arduo”, es decir difícil de alcanzar o de un mal “arduo”, difícil de evitar. El primer movimiento respecto del bien

⁵⁴ S. Th., I-II, 22, 3.

⁵⁵ S. Weil distingue entre el sufrimiento físico que no deja rastros en el alma y la infelicidad que incide tan profundamente en la persona que no puede no implicar un sufrimiento físico: “La infelicidad es inseparable del sufrimiento físico, y sin embargo es completamente distinta. En el sufrimiento todo lo que no está ligado al dolor físico o a algo análogo es artificial, imaginario y puede ser aniquilado mediante una disposición conveniente del pensamiento. Incluso en la ausencia o la muerte de un ser querido, la parte irreductible de la tristeza es algo como un dolor físico, una dificultad para respirar, una angustia en el corazón o un deseo insatisfecho, un hambre o el desorden casi biológico provocado por la liberación brutal de una energía orientada hasta ese momento a ese apego y que ahora carece de orientación.” (*Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966, pp. 98-99).

⁵⁶ Cf. S. TOMÁS, S. Th., I-II, 26, 1.

arduo es la esperanza de alcanzarlo a pesar de los obstáculos, la esperanza suscita la audacia y la audacia, cuando obtiene el bien, se despliega en alegría. En sentido opuesto, frente a la amenaza del mal, nace la desesperación, luego el temor, y cuando el mal llega y el hombre lucha contra él, surge la ira.

Esta simple clasificación de las pasiones muestra la riqueza del mundo afectivo y su dinamismo orientado a reforzar la vida espiritual. Sin embargo las pasiones de suyo no tienen una connotación moral hasta que no se vuelven conscientes, aceptadas o rechazadas según la recta razón, por ello la afectividad debe ser educada, guiada por las potencias espirituales, perfeccionadas por la gracia. San Juan de la Cruz considera el desarrollo de la vida teologal en relación con cuatro pasiones fundamentales: la alegría, la tristeza, la esperanza y el temor.

La dinámica del amor

El amor es la pasión fundamental, la raíz de donde nacen todas las demás. Sin amor, la vida es un enigma, el hombre es incapaz de descubrir su identidad y el sentido de la propia existencia: necesita de un “tú” al cual dirigirse, en el cual comprenderse y al cual confiarse.

S. Tomás distingue dos orientaciones fundamentales del amor: el amor de concupiscencia y el amor de benevolencia. El amor de concupiscencia tiene como centro el propio yo y la persona amada es un medio del que nos servimos para nuestro bien, placer o utilidad. El amor de benevolencia busca el bien de la persona amada, tiene como centro el otro hacia el cual tiende y para quien se desea la perfección. Esta distinción no posee necesariamente un valor moral: el niño necesita de sus padres para crecer y desarrollarse; sin embargo a medida que la persona alcanza una madurez afectiva, se realiza en ella un proceso de descentralización; su amor debería ser benévolo, solícito del bien ajeno, si bien esto a menudo no sucede: “Tantas veces ciertos amores que parecen grandes y buenos, son solamente amor de concupiscencia. No se ama a la persona o al ideal en sí

mismo, sino la satisfacción o el sentido de plenitud que obtengo de ellos”⁵⁷.

Los griegos consideraban el amor como deseo y posesión. *Eros*, en efecto, es el impulso del hombre hacia la realidad trascendente de las Ideas. Amar el bien significa desear su posesión para siempre. En la medida en que el amor responde a un deseo de trascendencia, pero centrado en el yo, sigue siendo un amor egocéntrico. Este modo de amar indica la indigencia humana necesitada de tantos bienes y fundamentalmente del bien supremo: Dios. Sin embargo el amor humano busca no sólo la posesión del bien, sino también el don; más aún el corazón encuentra más alegría en dar que en recibir.

En el ámbito bíblico, el amor de Dios no es nunca *eros*, deseo de posesión, sino *agapé*, donación de bien. También el hombre está hecho para amar no con un amor egocéntrico, sino altruista, dirigido al otro a quien desea enriquecer y beneficiar; cuando esto sucede, se advierte el pasaje de un amor de concupiscencia (deseo) a un amor de benevolencia (donación) cuyo centro de gravedad es el otro. Algunos Padres usaron el término *eros* para indicar el exceso del amor divino, la locura de la cruz, a la cual participan los verdaderos discípulos de Cristo⁵⁸.

En el ámbito del amor se pueden distinguir también los distintos tipos de bien a los cuales el hombre tiende.

Los antiguos distinguían entre el bien deleitable, el bien útil y el bien honesto⁵⁹. Una realidad puede ser simplemente deleitable y se la ama por este motivo: por el placer que se experimenta. En otras ocasiones algo es amado en cuanto medio para alcanzar otro bien y en este caso se trata de un bien útil del cual el hombre se sirve. Otras realidades son bienes que deben ser amados por sí mismos, por el valor que encierran.

⁵⁷ ETCHEVERRY BONEO, *Fisonomía psico-ética-espiritual*, vol. 2, p. 19.

⁵⁸ Cf. Y. DI ANDIA, *Eros e agapé. La divina passione di amore* en “*Communio*” (1994), n. 137, pags. 15-36.

⁵⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicomaco*, VIII, 2, 1155 b 19.

El hombre es la única creatura terrestre que Dios quiso por sí misma⁶⁰, por lo tanto se puede gozar, usar o amar los distintos bienes como medios, pero el ser humano debe ser amado siempre por sí mismo, por su intrínseco valor, por su dignidad de persona y aun más profundamente en cuanto Cristo está misteriosamente presente en él (Mt. 25, 40)⁶¹. Por este motivo, si bien el amor humano inicialmente es amor de concupiscencia, debe convertirse cada vez más en amor de benevolencia, hasta el pleno don de sí. Este amor profundo y gratuito hasta la total donación, es posible en la medida en que el amor de Dios es su fundamento.⁶²

⁶⁰ Cf. CONC. EC. VAT. II, Const. past. *Gaudium et Spes*, n. 24.

⁶¹ Cf. JUAN PABLO II, Carta enc. *Evangelium vitae*, n. 104.

⁶² R. Schutz, fundador de Taizé, explica que, tanto el amor matrimonial entre varón y mujer como el amor exclusivo a Dios, mediante el voto de castidad, deben fundarse en el amor a Dios, para abrirse a un verdadero amor humano: "...la castidad del celibato nos abrió una dimensión ecuménica insospechada. Mediante la castidad queremos ser los hombres de un solo amor, de Jesucristo; hombres orientados de tal modo hacia la esperanza de Dios que desean tener los brazos abiertos a todos y a todo, a lo universal, a la catolicidad, a lo ecuménico. El hombre emplea buena parte de su energía en el intento de vivir la plenitud afectiva y es justo. La busca en la intimidad con otro ser, con otros seres distintos de Dios, y esto se entiende en el ámbito de la vida conyugal. La búsqueda de intimidad lo empuja a desear relaciones humanas sin ninguna barrera. La intimidad se presenta como una meta sin la cual no habrá felicidad sobre la tierra. La imagen de esta intimidad se rodea de una aureola como ninguna otra y es necesario comprenderlo bien para vivir la condición humana. Sin embargo una mirada lúcida sobre sí lleva a constatar que toda relación de intimidad, aun en la pareja más unida, encuentra sus límites. Más allá de estos se encuentra la soledad humana para el hombre y la mujer casados así como para el célibe. Rechazar esto es instalarse en la rebelión. Aceptar esto es abrir un camino de paz y descubrir una dimensión desconocida en nuestra relación con Dios, porque esta parte de soledad, condición de todo hombre, es la parte de Dios. Es la parte de Cristo. La parte reservada a aquél que nos arranca de la oprimente soledad del hombre frente a sí mismo. A quien ha renunciado a fundar una familia según la carne, Dios le da una apertura de corazón, de mente para amar a toda la familia humana y espiritual. A quien en la búsqueda de Dios quiere ser el hombre de un solo amor, se le hace posible asegurar una presencia escondida de Cristo en medio de los hombres que no pueden creer. Y pienso en especial, en todos esos hombres y mujeres que viven su vocación al celibato en el corazón de los desastres, de los dolores humanos. Pero, hay que decirlo inmediatamente, aquél que se compromete con el voto de castidad no puede mantenerse si no vive en la espera

Los grados del amor

El amor busca la unión con la realidad amada; en la relación interpersonal se orienta hacia la comunión, hacia el deseo de una indisoluble unidad. Esto implica un proceso, el pasaje hacia una unión que alcanza niveles cada vez más profundos.

El primer grado de amor entre los seres humanos desea ante todo la unión física, la presencia de la otra persona: verla, oírla, estar juntos. No podemos unirnos a la persona que no vemos, que no oímos, con quien no tenemos ninguna relación sensible, experimentable.

Pero la unión física no basta, el hombre aspira a compartir con la persona amada sus intereses, sus inquietudes, sus alegrías y sus esperanzas: busca una unión psicológica. No obstante, tampoco esto basta: a medida que el amor de amistad se profundiza, se busca una comunión de valores, de bienes, de metas: una unión espiritual. Se da una unión moral del intelecto y de la voluntad.

El tercer grado del amor es aún más alto. La persona no se contenta con la proximidad física y la unión moral; el otro se convierte en otro yo en cuanto ambos devienen un solo sujeto. No sólo se quiere el bien del amado, sino que se empieza a darle los propios bienes para enriquecerlo. Se pasa del amor de benevolencia al de beneficencia en el cual quien da, no considera el don como una pérdida porque el amado y el amante constituyen una sola cosa.

El último y cuarto grado de amor se realiza cuando la persona que ama se entrega enteramente al amado, renunciando a toda reciprocidad, aceptando incluso desaparecer, inmolarse por el bien de la persona amada. En efecto, “nadie tiene un amor más grande que éste: dar la vida por los propios amigos” (Jn. 15,13). Esto vale

de Dios, atento a Dios. Ser un hombre de un solo amor quiere decir ser el hombre que da su vida mediante los signos del único amor que lo anima. La castidad se vive solamente en espíritu de pobreza, ambas son la prenda de nuestra relación con Dios solo” (Entrevista publicada en la revista “*Fêtes et saisons*” en 1969).

también para la relación con Dios, por cuyo amor el hombre llega a dar la propia vida: ésta es la realidad elocuente del martirio⁶³.

“El amor da permanentemente, enriquece a quien se ama, también con sacrificio, con un sacrificio tal que se renuncia no sólo a la reciprocidad, sino también a que la persona amada conozca nuestro sacrificio”⁶⁴. Esto es posible en el ámbito humano, pero imposible respecto de Dios: el Señor ve en lo secreto, sabe cuánto lo amamos y nos corresponderá abundantemente.

Problemas de la afectividad

Cuando la afectividad humana no está plenamente ordenada, suscita dificultades en la vida moral y espiritual.

Los distintos afectos: el amor, el deseo, el odio, el miedo, pueden influir directa o indirectamente en el intelecto y provocar ignorancia, distracción, error... Los sentimientos nacen espontáneamente y no tienden a conocer la verdad de su objeto, en cierto sentido son “ciegos” porque la verdad es una función y una tarea de la razón. Por este motivo las reacciones afectivas deforman a menudo la percepción: el amor o la atracción proyectan valores que la realidad no posee, así como el temor o la antipatía nos impiden descubrir los valores que posee. A veces somos presa de una euforia que nos llena de un entusiasmo irreal, abstracto y poseídos por ella, pensamos que podemos hacer todo, nos volvemos presuntuosos, se nos ocurren pensamientos que generalmente son falsos. “A menudo encontramos personas que en la vida se han equivocado en la elección de trabajo, de estudio o incluso de estado de vida o de pareja porque eligieron en el estado de ánimo dominado por esta alegría”⁶⁵. Cuando la reacción afectiva pasa, nos

⁶³ Como observa S. Bernardo, también el amor a Dios tiene grados: al comienzo el hombre ama a Dios por sí mismo y es un profundo progreso llegar a amar a Dios por Dios mismo (cf. *De diligendo Deo*, IX, 26).

⁶⁴ Cf. L. M. ETCHEVERRY BONEO, *Espiritualidad de S. Teresa del Niño Jesús*, en “Lo eterno y lo temporal”, Buenos Aires, 1959, 2ª conferencia. Pro-manuscrito.

⁶⁵ M. RUPNIK, *Il discernimento. Prima parte: Verso il gusto di Dio*, Lipa, Roma, 2000, p. 48.

encontramos sin aquel bien que creíamos poseer, desilusionados y amargados.

En el ámbito de la voluntad esto resulta aún más evidente. Es muy frecuente que por afecto la persona no haga lo que debe y postergue lo que debe: la afectividad obra independientemente del juicio de la razón, son “los derechos del corazón” que a menudo se reivindicán contra la ley de Dios⁶⁶.

Frente al amor, la pregunta que nos planteamos en general, concierne la verdad del sentimiento, pero no siempre nos interrogamos sobre la verdad de la persona amada, es decir si es la persona moralmente apta para nosotros. Esto vale particularmente en el ámbito de la amistad o bien del amor entre hombre y mujer, sin embargo es fundamental que el ser amado sea un bien moral para quien ama. En otras circunstancias la dificultad reside en la intensidad del afecto que nos empuja a apegarnos excesivamente a las creaturas. Como observa Agustín respecto de la muerte del amigo perdido en la juventud: “Porque (...) ¿por qué razones aquel dolor había penetrado en lo más íntimo de mi persona sino por haber derramado mi alma en la arena, amando a un mortal como si no lo fuera?”⁶⁷.

A veces la dificultad nace del modo de amar (demasiado sentimental, exigente) o bien de la calidad del amor, de su pureza y rectitud: cuando los padres aman a su hijo con amor posesivo, para colmar el propio vacío, o bien cuando las personas mantienen relaciones de amistad para afirmar la imagen positiva de sí mismas, para tener dinero, fama o poder.

Todo amor humano debe estar subordinado y aún más profundamente, informado por la caridad. Un afecto está subordinado a Dios cuando en su objeto, intensidad y modo es compatible con el amor divino, y está informado por él cuando se

⁶⁶ Los “derechos del corazón” no son las “razones del corazón” a las que se refiere Pascal cuando afirma que el corazón tiene razones que la razón no entiende. En la afirmación pascaliana, se trata de una intuición de la verdad que escapa al razonamiento; en este caso en cambio, nos referimos al sentimiento que prevalece contra la voluntad de Dios.

⁶⁷ *Confesiones*, 4, 8, 14.

convierte en expresión de ese mismo amor, cuando suscita en nosotros actos que sin la caridad, nunca hubieran existido⁶⁸.

El crecimiento del amor entre las personas humanas no está motivado principalmente por la sensibilidad, sino por la decisión de la voluntad. Cada vez que elegimos el bien del otro, nos hacemos más disponibles para realizar un nuevo acto de benevolencia y la voluntad en su dinamismo compromete también a la sensibilidad. Este dinamismo une a los seres humanos con Dios y entre ellos: “Feliz el que te ama a ti y al amigo en ti”⁶⁹.

La vida espiritual requiere vigilancia para amar con amor desinteresado, benévolo y benéfico; sin embargo cuando encontramos la persona que sabemos que podemos y debemos amar con particular afecto y dedicación, debemos amarla con libertad, alegría, ternura y simplicidad de corazón⁷⁰.

Efectos del amor

“El hombre no puede vivir sin amor. Es un ser incomprendible para sí mismo, su vida carece de sentido si no se le revela el amor, si no encuentra el amor, si no lo prueba y lo hace propio, si no participa vivamente de él”⁷¹.

La persona que carece de amor, experimenta soledad, inquietud, inseguridad, a veces desesperación y angustia. “La angustia es un grito que invoca más amor sobre la tierra, un grito con el cual suplicamos estar más inmersos en la luz de la verdad y permanecer firmemente anclados en el corazón de Dios”⁷².

⁶⁸ Cf. L. M. ETCHEVERRY BONEO, *Ejercicios Espirituales a las Servidoras*, Cobo (Prov. de Buenos Aires), enero de 1968, 2ª meditación. Pro-manuscrito.

⁶⁹ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, 4, 9, 14.

⁷⁰ A propósito de este tema, Juan Pablo II observa: “La capacidad y la elección de entregarse uno mismo y la propia vida a otra persona constituye ciertamente uno de los actos antropológicamente más significativos y expresivos” (Carta enc. *Fides et Ratio*. n. 33).

⁷¹ JUAN PABLO II, Carta enc. *Redemptor hominis* (4 de marzo de 1979), n. 10.

⁷² VANIER, *Abbracciamo la nostra umanità*, p. 27.

El amor es fuente de bien. El amor fundado sobre el bien moral, se convierte en fuente de verdadera felicidad. Quien ama y se sabe amado de manera estable y profunda, encuentra plenitud psicológica y espiritual; por medio de la persona que nos ama -nuestros padres, los esposos entre sí, nuestros maestros y amigos, los hijos- llega hasta nosotros un reflejo del Amor eterno. Podemos vivir confiados, seguros; ser serenos y acogedores.

Cuando el amor abarca las dimensiones más profundas del corazón humano, suscita las experiencias más ricas de alegría o de dolor y es causa de particular sabiduría, madurez, capacidad de prever y de dominar el propio mundo interior frente a las distintas circunstancias de la vida.

Por último, el bien es difusivo. Quien se siente amado y ama, tiende a comunicar el bien que posee, a compartirlo, a ser benéfico: el amor comprende, cura las heridas, confiere identidad, es fecundo.

Templanza y fortaleza

Para amar rectamente al prójimo y llegar a Dios, el hombre debe utilizar los bienes creados en los cuales Él está presente, si bien de manera limitada y percedera. Todas las cosas pueden hablarnos de Dios, pero no son Dios: por este motivo el hombre debe utilizarlas según el justo medio. Todo lo creado es una escalera por la que el hombre debe subir para llegar a Dios y por la que Dios baja al encuentro del hombre para iluminarlo y fortalecerlo.

Esto implica que todas las cosas, en cuanto bienes limitados, deben ser amadas según su medida. Solamente Dios, como observa San Bernardo, debe ser amado sin medida⁷³.

La experiencia muestra sin embargo que el yo humano no obra según la medida que la realidad le presenta, sino en referencia a las impresiones que recibe del mundo circundante: inclinaciones o repulsiones, simpatía o antipatía, indiferencia. Estos movimientos

⁷³ Cf. *De diligendo Deo*, 1,1.

naturales no deben ser descuidados, así como tampoco deben ser seguidos ciegamente; son accesibles al control del intelecto y al influjo de la voluntad, y lo necesitan. Puede suceder que probemos repulsión por algo que, en efecto, puede ser peligroso, o atracción por lo que es capaz de beneficiarnos, pero como vimos, podemos cometer también graves errores; la apariencia exterior puede esconder el verdadero ser de las cosas. Además, a menudo ciertas realidades nos atraen o nos repelen excesivamente, más allá de cuanto correspondería.

La *templanza* y la *fortaleza* son precisamente las virtudes que ordenan y moderan los movimientos del alma provenientes de nuestra esfera mixta, de nuestra sensibilidad interna o externa.

La *templanza* nos ayuda a no amar excesivamente las creaturas que se nos presentan particularmente atrayentes; nuestro corazón, en efecto, está inclinado a amarlas como si no debieran perecer⁷⁴.

La *fortaleza* nos permite adherir al bien moral, a pesar de nuestras antipatías, sufrimiento y repulsiones.

El camino que conduce al hombre a Dios requiere el ejercicio de las cuatro virtudes morales siempre bajo la guía de la fe, esperanza y amor. La prudencia indica el bien que hay que hacer y la justicia lo quiere. Sin embargo, la justicia como rectitud de la voluntad, se sirve de la fortaleza y de la templanza para dominar la sensibilidad y las pasiones y para tender al bien a pesar de las dificultades que la pueden desviar o entretener.

En la vida moral y espiritual es importante comprometer todas las capacidades humanas de modo que ayuden a la realización del bien y no lo obstaculicen. Si las capacidades sensibles o mixtas no están conformadas por las virtudes morales y teologales, en lo íntimo del hombre prevalecerá un estado de confusión y de desorden.

⁷⁴ Cf. S. AGUSTÍN, *Confesiones*, 4, 10, 15.

1.3 La esfera sensible

El hombre, espíritu encarnado, está dotado de órganos radicados en su cuerpo, aptos para ser -también ellos- instrumentos de su desarrollo moral y espiritual. Es siempre el yo, inteligente y libre, quien debe utilizar los sentidos externos (oído, vista, tacto), y los sentidos internos (memoria, imaginación) para relacionarse con las creaturas y llegar a Dios.

1.3.1 Los sentidos externos

Los sentidos externos son las “puertas” y “ventanas” que permiten la relación con el mundo externo; tienen una dimensión cognoscitiva y una dimensión apetitiva: placer o dolor que cada imagen produce y que nos ayuda a orientarnos en la vida.

El influjo de los sentidos externos o bien de los apetitos sensibles correspondientes puede sin embargo ser excesivo para el desarrollo armónico de las virtudes. Por ejemplo la curiosidad es el deseo desmedido de conocer y la sensualidad, la excesiva atracción por el deleite.

Encontrar el justo medio, no es fácil. San Agustín en las *Confesiones*, junto con toda la tradición espiritual, se refiere a la “custodia de los sentidos”, a la necesidad de moderar la curiosidad y la sensualidad porque distraen y obstaculizan la búsqueda del bien moral y espiritual.

1.3.2 La memoria

Como capacidad de conservar el pasado y hacerlo presente a la conciencia, es una facultad fundamental en la vida humana y espiritual. San Agustín se refiere a su vastísima capacidad, a la diversidad de recuerdos que puede contener⁷⁵. La memoria comprende la sensibilidad, la afectividad, el conocimiento sensible; reproduce percepciones del pasado: el hombre recuerda lo que vio, oyó, gustó: una forma, una imagen, un rumor o bien percepciones biológicas (náusea, cansancio...). M. Proust relata que el sabor de

⁷⁵ El libro X de las *Confesiones* está dedicado a este tema.

un bizcocho embebido en el té, le despertó los recuerdos de la infancia. La memoria vuelve a hacer presentes estados afectivos, experiencias negativas y/o positivas, físicas o morales.

La memoria influye en el juicio, en la voluntad, en los estados afectivos, en el clima psicológico.

En la vida espiritual algunos autores subrayan la importancia de recordar los misterios de la vida de Cristo, en especial su pasión y muerte para hacer más vivo nuestro amor y nuestro agradecimiento. También el recuerdo de los propios pecados favorece la virtud de la compunción como dolor por las ofensas hechas a Dios.

San Juan de la Cruz pone en evidencia la exigencia de purificar la memoria, de olvidar todo lo que puede dificultar la subida del hombre hacia Dios. La memoria debe vaciarse de sus contenidos para evitar los lazos que nos tiende el demonio. No se trata de olvidar solamente el recuerdo de los males, sino también de los bienes si éstos pueden ser ocasión de vanidad, de desprecio hacia los demás o bien de pérdida de tiempo o de energía. La memoria puede tener un influjo directo sobre el intelecto y la voluntad (distrae la atención, paraliza la voluntad...) o bien indirecto, en cuanto actúa sobre otras facultades: despierta los sentimientos, las percepciones biológicas, que impiden amar con pureza a Dios y al prójimo. En esta perspectiva, el yo tiene que hacer el esfuerzo por olvidar, así como en otras ocasiones se hace el esfuerzo por recordar. San Juan de la Cruz considera la memoria intelectual como la sede de la esperanza teológica, porque permite fijar la mirada en Dios sin dejarse distraer por ningún recuerdo.

Hace algunos años la Iglesia invitó a la *purificación de la memoria* como “proceso destinado a liberar la conciencia personal y colectiva de todas las formas de resentimiento o de violencia, que la herencia de culpas del pasado puede haber dejado, mediante una renovada valoración histórica y teológica de los acontecimientos implicados, que conduzca -si resulta justo- a un correspondiente reconocimiento de las culpas y contribuya a un real camino de

reconciliación”⁷⁶. Esto exige coraje y humildad para vivir plenamente en la verdad; además la confesión de las propias culpas está estrechamente vinculada a la alabanza de Dios misericordioso, siempre dispuesto a perdonar y a levantar a quien se reconoce pecador.

1.3.3 La imaginación

Es la capacidad de hacer presentes las imágenes de realidades ausentes, sin referencia cronológica y permite proyectar el futuro. La imaginación combina las imágenes a menudo de manera creativa, alejándose del mundo real; elabora nuevas realidades partiendo del material proporcionado por los sentidos internos y externos, por las percepciones estéticas, los estados afectivos, las tonalidades anímicas, las emociones. El hombre puede dejarse arrastrar por la imaginación o bien huir en lo imaginario para alejarse de la realidad que le presenta demasiados sufrimientos. Así sucede con el niño que no se siente amado: huye en los sueños creándose un universo propio al amparo del sufrimiento, o bien el adolescente que para aturdirse, se sumerge en la realidad virtual de los juegos electrónicos.

Sin embargo, solamente el contacto con la realidad permite un verdadero desarrollo de la persona; de la primacía de la fantasía se siguen en cambio importantes dificultades para la vida psicológica, moral y espiritual.

Un problema fundamental consiste en la pérdida de conciencia psicológica de la propia identidad. Es el caso de actores, cantantes que se compenetran con sus roles, olvidando su verdadero yo y pierden el dominio de sí; tanta gente que vive en una suerte de inmersión musical exaltante en virtud de la cual siente, se alegra, sufre respecto de una ficción, enajenada del propio yo sin tener la posibilidad de reconocer y resolver los verdaderos problemas con conciencia y libertad. Así sucede

⁷⁶ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, (10 de marzo de 2000), n. 10.

también para quien se evade en el mundo de la fantasía mediante el uso de la droga, del alcohol y de los modos violentos de diversión.

Otro problema consiste en que la imaginación puede presentar un objeto con tanta vivacidad, que se convierte en un estímulo potente para transgredir el orden moral. Ya en la antigüedad, los padres del desierto se referían a las tentaciones contra la pureza, la templanza, la fortaleza debido a las imágenes suscitadas por su fantasía. Hoy con la multiplicación de los medios de comunicación y de las drogas, nos encontramos frente a una verdadera invasión de lo imaginario que moviliza de manera anárquica y prepotente las fuerzas interiores del hombre.

Un tercer problema proviene del atribuir a las personas y a sus acciones, un significado distinto del que poseen: la fantasía agrega, modifica acontecimientos y circunstancias, presenta elementos que nunca existieron. Por ejemplo, es un hecho frecuente, debido al influjo que los sentimientos ejercen sobre nuestra imaginación, que el hombre celoso imagine fácilmente que es traicionado.

Nuestra civilización desarrolla el ejercicio de la imaginación y la persona se ve empujada a huir de la realidad: el problema no consiste en la ficción en cuanto tal, sino en la pérdida de identidad y de compromiso responsable, en los daños físicos, psíquicos, morales que de ello se derivan.

Un caso distinto es la imaginación de los artistas que actúan sobre la materia y no sobre las propias capacidades psicológicas: el músico, el pintor, el escritor, ponen su talento artístico al servicio de la belleza.

Para desarrollar la vida espiritual, es indispensable saber quién soy, qué pienso, qué quiero con una cierta profundidad y estabilidad y obrar en consecuencia.

1.4 El clima psicológico

El clima psicológico no es una capacidad del hombre, sino la resonancia interior dejada por las distintas actividades psíquicas: intelectivas, volitivas, afectivas, de la sensibilidad estética o bien

del ejercicio de la memoria sensible, de la imaginación, de los sentidos externos. Las causas que generan este clima interior son múltiples, no siempre fácilmente identificables; tal vez sólo después de un largo análisis podemos recomponer su recorrido. Además no siempre la persona es consciente del propio clima.

Este clima psicológico debería ser de suyo el fruto de la realidad percibida, el resultado de lo que las distintas capacidades captan en su relacionarse con el mundo. Así una buena noticia debería suscitar alegría y un acontecimiento doloroso, pena o tristeza. En el mundo actual, en cambio, el clima psicológico se convierte en la fuente, la raíz de donde brota toda la vida psíquica consciente de la persona, condicionando su visión de la realidad. Se trata de una inversión del orden natural psicológico: es el caso de la persona que siente rabia sin saber el motivo y en virtud de este clima interior realiza actos de violencia o bien considera que nada tiene sentido.

En estas circunstancias, el obrar moral del hombre no se resuelve a nivel propiamente espiritual, es decir a la luz de lo que conoce como verdadero y bueno, sino que es el fruto de este clima que se impone prepotentemente en su interior y sobre el cual no tiene ningún dominio.

El hombre de hoy vive a menudo en un clima de signo negativo: tristeza, depresión, indiferencia, desconfianza, inseguridad, angustia y no sabe por qué.

Esta prepotencia del clima psicológico absorbe una cantidad de energías e impide una recta relación con la realidad. Mediante sus potencias espirituales, el yo está llamado a relacionarse con los otros seres, a través de los cuales llega a Dios, pero cuando rompe esta relación con el Ser y con los seres creados, se queda vacío, encerrado en sí mismo, incapaz de captar lo bello, de amar la verdad, de gozar el bien.

Cuando el intelecto razona sin relacionarse con la realidad, surge la inseguridad, la duda; cuando la voluntad no tiende al bien surge la indecisión; la sensibilidad estética provoca el aburrimiento y si prevalece la afectividad, predomina la indiferencia o bien la angustia y el miedo.

Además en la medida en que el sujeto se aleja del mundo exterior, se habitúa a crear sus propios objetos y pierde siempre más la capacidad de ver el mundo, las personas, Dios como realmente son. La persona permanece encerrada en su propia finitud y es el peor castigo porque empieza a experimentar en esta vida lo que es el infierno⁷⁷.

Si el cristiano en cambio aprende a relacionarse rectamente con la realidad que lo circunda, con Dios y con los otros hombres y si cultiva la realidad según el designio divino, su clima interior será de paz y serenidad, de libertad, tranquilidad, seguridad y alegría. “Porque hay felicidad sólo donde hay coordinación con la verdad, con la realidad, el Acto que sustenta y dirige todas las cosas hacia su perfección esencial y accidental: eso es la voluntad de Dios. No hay más que una felicidad: agradarle. Un solo pesar: disgustarlo, negarle algo, alejarse de Él aun en las menores cosas, aun en pensamiento, en un movimiento medio deliberado de la voluntad: en estas cosas y sólo en éstas, está el pesar”⁷⁸.

El clima psicológico es, para nuestro tiempo, el problema más importante y más interesante en el desarrollo espiritual ya que ejerce un influjo notable sobre todas las capacidades y dimensiones del hombre⁷⁹.

⁷⁷ Cf. ETCHEVERRY BONEO, *Curso de Dirección espiritual*, lección del 21-9-1967.

A propósito del infierno Evdokimov observa: “El hades griego y el sheol de los hebreos, indica aquel lugar denso de tinieblas donde la soledad reduce el ser a la extrema indigencia del solipsismo demoníaco, donde ninguna mirada se cruza con otra. Los apotegmas coptos de Macario el Viejo hacen una descripción impresionante de esta soledad. Los prisioneros están unidos juntos dorso contra dorso y solamente la gran piedad de los vivos les otorga un instante de reposo: “En el instante de un abrir y cerrar de ojos, vemos los rostros los unos de los otros...” (*Teologia della bellezza*, pp. 32-33).

⁷⁸ T. MERTON, *La montaña de los siete círculos* en *Obras Completas*, vol.I , Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1960, p.447.

⁷⁹ Cf. ETCHEVERRY BONEO, *Curso de Dirección espiritual*, lección del 21-9-1967.

1.5 *La corporeidad*

Una última reflexión respecto de nuestra corporeidad, instrumento fundamental de nuestra unión con Dios. Una espiritualidad que no tomase en consideración el cuerpo humano no sería una espiritualidad cristiana, encarnada, partícipe del misterio pascual. Las palabras de Jesús muestran la centralidad del cuerpo en la vida espiritual: “Tú no quisiste ni sacrificio ni oblación; pero me has formado un cuerpo. Holocaustos y sacrificios por el pecado no te agradaron. Entonces dije: ¡He aquí que vengo (...) a hacer, oh Dios, tu voluntad! (Hb. 10, 5-7). Dios nos santificó “por medio de la oblación de una vez para siempre del cuerpo de Jesucristo” (Hb. 10,10) y nosotros hemos entrado en el santuario “en virtud de la sangre de Jesús, por este camino nuevo y vivo, inaugurado por él para nosotros, a través del velo, es decir, de su propia carne” (Hb. 10, 19-20). Y Pablo agrega: “Completo en mi carne lo que falta a la pasión de Cristo”. Así la obra de nuestra salvación se realiza con la participación al misterio de la encarnación, muerte y resurrección de Cristo, realidades incomprensibles sin el cuerpo.

En el designio divino, el cuerpo hace presente al ser humano con toda su dignidad de imagen de Dios; expresa la realidad de la persona y es instrumento de relación entre los hombres, con la naturaleza, con Dios, con nosotros mismos. En su masculinidad y femineidad, el cuerpo es expresión del don de sí y de la comunión que debemos vivir entre nosotros y con Dios.

El hombre ofuscado por el pecado, reduce el cuerpo a cosa en cuanto lo considera en su estricta materialidad, despojándolo del espíritu que lo anima. En este sentido el análisis sartreano del cuerpo y de la mirada como medio para hacer del ser humano una “cosa”⁸⁰, es muy significativo. Quien se mira a sí mismo o a los demás sin pureza y sin verdadero amor, movido por el deseo o por el odio, ve al hombre como objeto de dominio⁸¹. Este modo de

⁸⁰ Cf. J. P. SARTRE, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenica*, Iberoamericana, Buenos Aires, 1961, vol. 2, pp. 195-206.

⁸¹ C.A. Bernard observa que el cuerpo puede ser considerado tanto en su objetividad material como perteneciente a un sujeto personal o bien como realidad orgánica (cf. *Teología spirituale*, p.213).

relacionarse crea una situación de sospecha, de violencia y de amenaza recíproca: cada uno sabe que el otro puede “cosificarlo”; se entiende la afirmación sartreana: “El infierno son los otros”⁸².

Esta visión materialista deforma y empobrece el significado del cuerpo, el cual, privado de su dimensión personal, vale solamente por su salud, eficiencia, capacidad de placer. La sexualidad en vez de ser signo y lenguaje del amor como don de sí, acogida del otro y apertura a la vida, se convierte en ocasión e instrumento de la afirmación del propio yo y de la satisfacción egoísta de los propios deseos e instintos⁸³. La experiencia sexual puede convertirse en un juego, en una competencia con el otro y nacer del deseo de posesión y de conquista; puede también tener manifestaciones sádicas, nacidas del deseo de hacer mal. Sin embargo, en la mayoría de los casos, la experiencia sexual deriva del deseo de comunión, de la exigencia tan arraigada en el corazón humano de amar y de ser amado mediante una presencia física, corpórea. La sexualidad nos da entonces una apariencia de comunión superficial y pasajera, para dejarnos luego, más vacíos que antes.

Mediante nuestra colaboración con la gracia, nuestra corporeidad debe recobrar toda su originaria transparencia y su dignidad sacramental expresiva y comunicativa no sólo de nuestro yo, sino de la misma presencia de Dios en el mundo: “¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo que está en vosotros?” (1 Cor. 6, 19).

1.5.1 Educación y transfiguración del cuerpo

Asumir la propia corporeidad es una tarea que requiere ante todo la purificación del corazón; solamente el corazón puro, sin duplicidad es capaz de ver a Dios presente en todas partes y de restituir a nuestro cuerpo toda su capacidad de expresión y de comunión: “La lámpara de tu cuerpo es tu ojo. Cuando tu ojo está sano también todo tu cuerpo está luminoso; pero cuando está

⁸² Esta afirmación pertenece a la obra de teatro *A puertas cerradas*.

⁸³ Cf. JUAN PABLO II, Carta enc. *Evangelium Vitae*, n. 23.

enfermo, también tu cuerpo está a oscuras. Mira, pues, que la luz que hay en ti no sea oscuridad. Si, pues, tu cuerpo está enteramente luminoso, no teniendo parte alguna oscura, estará tan enteramente luminoso, como cuando la lámpara te ilumina con su fulgor” (Lc. 11, 34–36). Cuando la persona se aproxima a Dios, descubre la dignidad y la belleza del cuerpo humano del cual Dios es la fuente y fundamento. Cuando en cambio se aleja de Dios, el cuerpo se convierte en “un objeto que muy fácilmente es menospreciado, porque solamente ante los ojos de Dios el cuerpo humano puede permanecer desnudo y descubierto y conservar intacto su esplendor y su belleza”⁸⁴.

Mediante el cuerpo, la persona humana no sólo puede hacer presente la belleza de Dios y su propia dignidad, sino convertirse en instrumento de comunión entre los hombres: “La comunión requiere una cierta cualidad de escucha, hecha visible mediante la mirada y el tacto. Así por medio de todo el cuerpo, por medio de la mirada y la escucha, se puede revelar a alguien que es hermoso, inteligente, que tiene un valor, que es único”⁸⁵.

Esta integración del cuerpo en la vida espiritual no sólo implica la unión con Dios y la pureza de corazón, sino que requiere también conocer nuestra biología, tomar en cuenta las percepciones y pulsiones de la vida biológica: el estado de salud, de euforia física o de agotamiento, de debilidad capaces de ejercer un influjo notable sobre la vida psíquica, moral y espiritual. Muchos estados de aridez y de desolación que caracterizan la experiencia mística, pueden ser el resultado de grandes mortificaciones físicas sin que esto quite nada de su dimensión purificadora.

Es natural que las percepciones y los impulsos biológicos influyan en nosotros, pero tenemos que aprender a encauzarlos. Cada vocación requiere la capacidad de superar los influjos desordenados o negativos: dolores físicos localizados, un malestar general, el cansancio, el sueño, el hambre, las percepciones o

⁸⁴ ID., *Omelia per l'inaugurazione del restauro degli affreschi della Cappella Sistina* (8 de abril de 1994), n. 6.

⁸⁵ J. VANIER, *Toute personne est une histoire sacrée*, Plon, Paris, 1994, pp. 55-56.

impulsos sexuales que deben poder ser dominados. Esto no es posible si somos demasiado condescendientes con nuestras exigencias físicas, si no somos capaces de una cierta mortificación o si nos dejamos envolver por un ritmo de vida frenético. Las tensiones interiores, el stress toman posesión de nosotros y no tenemos más la fuerza para resolver los problemas que se nos plantean.

La salud y el reposo son condiciones importantes para poder amar a Dios y al prójimo. El reposo no es sinónimo de dormir, es algo más: implica reponer la energía de las distintas dimensiones de nuestro ser: cuerpo y espíritu. “El reposo implica la distensión del corazón, las celebraciones humanas y comunitarias, la risa, el canto, la alegría, el humor. El reposo es encontrarse a gusto en casa, en la comunidad, en el propio cuerpo”⁸⁶. El stress puede provocar malestares psíquicos, depresiones, cólera; puede llevar a buscar alivio en el alcohol o en otras cosas.

Si bien la enfermedad es también ocasión para llegar a Dios, la experiencia espiritual muestra que es necesario distinguir entre las enfermedades que Dios permite y las que pueden derivar del abuso de nuestro cuerpo o de un exceso de mortificación física. Hombres como S. Bernardo, S. Juan de la Cruz, S. Ignacio de Loyola que practicaron una extraordinaria penitencia física, predicaron luego la moderación en la guía de los demás. Encontrar el justo medio en este ámbito es muy personal, depende de la constitución física y psíquica de cada uno y de su singular vocación. Por otra parte todos los grandes maestros subordinaron la mortificación exterior a la mortificación interior de la mente y de la voluntad.

La educación y transfiguración de la corporeidad implica el ejercicio de la virtudes morales y teologales y fundamentalmente es obra de la acción del Espíritu en nosotros, al servicio de los grandes valores: Dios y el prójimo. Así cuando la caridad lo exige, sin llegar al extremo de besar a un leproso, lo que implica una llamada personal y única, debemos saber acallar toda repugnancia y temor para asistir al enfermo y socorrerlo en su necesidad. El amor otorga

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 178.

a la corporeidad de los demás una dimensión sacramental, la penetra con la presencia del Espíritu y el cuerpo humano trasparenta algo divino como sucedió con Jesús en el Tabor.

En la comunión con el cuerpo de Cristo en la eucaristía, el cristiano encuentra la luz y la fuerza para pacificar y someter plenamente su cuerpo a la voluntad de Dios y para descubrir a Dios escondido en la humildad corpórea de otro ser humano débil, enfermo, sufriente⁸⁷.

También la muerte corporal, en contacto con Cristo se convierte en “hermana”, ya no es tanto motivo de miedo cuanto “apertura a lo Infinito”, fuente de serenidad y de paz⁸⁸. El cristiano

⁸⁷ Nuestro cuerpo es también manifestación y ocultamiento del Espíritu. “El cuerpo es ciertamente la “kénosis” de Dios. Leemos en efecto en San Pablo que Cristo “se despojó de sí mismo, asumiendo la condición de siervo” (Flp. 2, 7). Si es verdad que el cuerpo representa la “kénosis” de Dios y que en la representación artística de los misterios divinos se debe expresar la gran humildad del cuerpo, para que lo que es divino pueda manifestarse, también es verdad que Dios es la fuente de la belleza integral del cuerpo” (cf. JUAN PABLO II, *Omelia per l'inaugurazione del restauro degli affreschi della Cappella Sistina*, n. 6).

⁸⁸ Ésta fue la experiencia de C. Fabro en una visita a Pompeya: “La muerte la vi en Pompeya, visitando por primera vez aquellas ruinas... Me sentí como petrificado también yo en un momento del tiempo que vale la eternidad, el momento de la muerte. No recuerdo nada semejante en toda mi vida. Se paralizaron imprevisiblemente y completamente todas las antenas del tiempo y me encontré arrojado fuera de la historia, casi privado de mí mismo yo, el cual parecía disolverse en aquella realidad impalpable que estaba delante mío... (Esos muertos de Pompeya) yacían, si así se puede decir, aún en movimiento, el movimiento de la vida, en la tensión por escapar a la muerte: el conmovedor deseo de la vida. Esos cuerpos dicen el infinito deseo de vivir y la inagotable presencia del Ser del cual tiene sed y vive el hombre, la aspiración a la verdad más allá de la muerte... Nunca había experimentado algo semejante: esta imagen para mí no concernía el pasado; era la realidad presente. Sentí precisamente morir la muerte universal... Para mí fue una impresión, una sensación extremadamente nítida que ocupó y ocupa aún mi espíritu sin violencia y sin turbación. Sentí que soy un ser para la muerte. Y esto no me turba de ninguna manera, sino que me colma de paz y de serenidad. No sé como decirlo. Es como un momento liberador que nació en mí aquella mañana de julio... Como si hubiera encontrado finalmente el Principio, la apertura a lo Infinito. Ahora no necesito imágenes o símbolos: ahora siento que me acompaña la muerte. Y nos hacemos buena compañía casi como si nos hubiéramos conocido siempre” (C.

sabe que “la muerte no es una casualidad... es el comienzo de la verdadera vida, de la plenitud... La patria, nuestro hogar definitivo está en el cielo donde nos sentiremos en nuestra casa. Esa es la realidad cristiana auténtica”⁸⁹.

1.6 Otros factores

En la vida espiritual hay que tomar en cuenta tanto los factores externos que influyen sobre la vida bio-psíquica y espiritual como las características hereditarias.

El desarrollo de la biología, de la química, de la física y por otra parte, de las ciencias humanas nos permite conocer siempre más la profunda interrelación de la persona con su ambiente físico y cultural y el influjo de los factores que derivan de su herencia biológica. Todo esto debe ser tomado en consideración para el desarrollo espiritual de cada uno, si bien aquí nos limitamos a dar solamente alguna indicación.

Entre los *factores externos* hay que tomar en cuenta fundamentalmente la tierra en la que una persona nace y crece. La tierra es el lugar de pertenencia: la *familia*, la *comunidad humana*, las *relaciones sociales* que establece por razones de estudio, de trabajo, de deporte, las amistades. Si el ser humano no recibe en estos ambientes el alimento necesario para su crecimiento, muchas dimensiones de su persona quedan sofocadas, no se desarrollan. Las relaciones humanas y el ambiente cultural, fruto del actuar humano, son decisivos para el desarrollo de una persona. El escritor francés Albert Camus refiere que conoció la verdadera miseria no en la pobreza de su Argelia natal, sino en los suburbios parisinos donde sólo reinaban el gris del cielo y esa fealdad que lleva a la degradación moral del hombre.

El hombre además vive en un determinado *espacio geográfico*. El territorio, el clima, inciden sobre su psiquis, no sólo en la

FABRO, *Diario*, citado por G. De Rosa en *C. Fabro, fra S. Tommaso, Kierkegaard e la morte a Pompei*, “Humanitas”, 50 (1995), pp. 532-533).

⁸⁹ L. M. ETCHEVERRY BONEO, *Ejercicios Espirituales a las Servidoras*, Buenos Aires, enero de 1961, 3ª meditación. Pro-manuscrito.

conformación física y temperamental, sino también en su modo de actuar. La humedad, la altura, la presión, la electricidad del ambiente ejercen su influjo sobre toda la persona⁹⁰.

Entre los *factores hereditarios* hay que recordar la constitución física, el temperamento, las inclinaciones naturales que influyen sobre el modo de reaccionar y de actuar, la predisposición respecto de algunas enfermedades.

Todo esto debe ser tomado en consideración junto con el *momento histórico* en el que cada uno vive, ciertos de que la Providencia divina ordena todo, los mínimos detalles de cada existencia humana, para edificar la santidad de cada uno y reconducirlo a Dios.

⁹⁰ Merton en la biografía *El exilio y la gloria*, sobre la madre Berchmans, monja trapense francesa enviada a Japón, nos narra que el efecto irritante del viento le hacía difícil la oración y el ejercicio de las virtudes.

5

Pecado, tentación, prueba. La humildad como disposición a la acción divina

Cada persona posee una particular riqueza psíquica, un propio modo de usar su naturaleza, pero tiene además defectos contra los que debe luchar para corresponder a la llamada de Dios. Por ello, es importante detenerse en la misteriosa realidad del pecado que, en esos defectos, encuentra su manifestación.

El pecado -si bien lo consideramos siempre en relación con la verdad del amor divino que se expresa en el perdón y en la redención- es parte integrante de la verdad sobre el hombre. Con la conciencia de que el pecado ya ha sido vencido en Cristo, es necesario reflexionar sobre su naturaleza, sus efectos y sobre aquellas dificultades de la vida que se pueden presentar como tentaciones o como pruebas.

*“Reconocer el propio pecado, más aún -ahondando en la consideración de la propia personalidad- reconocerse pecador, capaz de pecado e inclinado al pecado es el principio indispensable del retorno a Dios”*¹. El pecado encuentra en la verdad de su aceptación, en la humildad, el primer remedio y el principio de su curación. En esta actitud fundamental consiste el comienzo de la conversión, la disposición indispensable para emprender un camino de conformación con Cristo que se humilló hasta la muerte y muerte de cruz (cf. Flp. 2, 8).

¹ JUAN PABLO II, Exhort. ap. *Reconciliatio et paenitentia* (2 de diciembre de 1984), n. 13.

Si pecado y humildad son realidades antitéticas, sin embargo, a la luz de Cristo, se exigen recíprocamente y la sincera aceptación de nuestras faltas nos abre al amor de Jesús que no vino para los sanos, sino para los pecadores.

1. EL PECADO

1.1 *Situación actual*

La ausencia del sentido de pecado es, en nuestro tiempo, uno de los grandes obstáculos para la vida moral y espiritual. Numerosos documentos del Magisterio del último veinteno se detienen sobre el tema², indicando el influjo que el pecado ejerce en la vida del hombre.

El eclipse progresivo del sentido de pecado está vinculado al eclipse de Dios y de la conciencia. Algunas causas fundamentales se remontan al secularismo como “drama babilónico” del hombre que construye la ciudad terrena con total prescindencia de Dios³, a los equívocos en los que se cae en base a ciertos resultados de las ciencias humanas⁴, a una visión ética vinculada al relativismo histórico que niega el valor absoluto de la norma moral.

El hombre contemporáneo vive a menudo sin el sentido de la trascendencia, afirmando su total autonomía moral, pero sujetándose paradójicamente a modelos impuestos por el contexto cultural. Oscila entre la ambigüedad de considerar que el sentido de la culpa, el remordimiento, son absurdos, sin fundamento -porque si Dios no existe todo está permitido (Dostoiewski)- y la

² Algunos documentos más significativos son la Exhortación apostólica *Reconciliatio et paenitentia*, las encíclicas sobre el Espíritu Santo *Dominum et Vivificantem* (8 de mayo de 1986) y sobre la teología moral *Veritatis Splendor* (6 de agosto de 1993).

³ JUAN PABLO II, *Reconciliatio et paenitentia*, n. 13.

⁴ Ciertas afirmaciones de la psicología, de la sociología y también de una cierta antropología cultural parecen llevar a la negación de la libertad y al desplazamiento de la responsabilidad de la persona singular a las estructuras y condicionamientos sociales.

convicción de que la culpa pertenece a la esencia misma del ser humano, es el tejido mismo de su obrar⁵.

1.2 Naturaleza del pecado

Pero ¿qué es el pecado?

No es solamente una realidad subjetiva, psicológica como el sentido de culpa; no es tampoco una realidad puramente social como la injusticia cometida respecto de la sociedad o de otro hombre; no es una realidad jurídica como la infracción de una ley; no es una simple privación como el ser ciego o rengo.

El pecado es una realidad teológica porque el pecado se da siempre “frente a Dios”. Es un acto contrario a la razón, al orden natural del cual Dios es el fundamento, es una ofensa hecha a Dios que nace de la libertad humana⁶. Es un acto que implica una decisión libre y responsable y presupone por lo tanto una alternativa de bien y de mal que compromete al hombre en y para el mal de manera consciente. Por ello se puede hablar de imputabilidad y de responsabilidad. La Sagrada Escritura revela que en el pecado se esconde algo oscuro e inaferrable, que el pecado se sitúa más allá de lo humano, en aquella “zona de confín donde la conciencia, la voluntad y la sensibilidad del hombre están en contacto con las fuerzas oscuras que, según San Pablo, actúan en el mundo hasta casi dominarlo”⁷.

Con respecto al pecado de los orígenes, Gn. 1-3 nos enseña que el pecado de Adán y Eva es desobedecer a la Palabra de Dios y escuchar la palabra de Satanás, la serpiente. En la raíz de esta desobediencia, hay un no creer en Dios, un alejamiento de la verdad a causa de la tentación que proviene del “Padre de la

⁵ Cf. C. FABRO, *El problema del pecado en el existencialismo* en AA. VV., *El pecado en la filosofía moderna*, Rialp, Madrid, 1963, pp. 138-142.

⁶ No se puede separar el pecado como acto contrario a la razón y en cuanto ofensa a Dios, porque como observa S. Alfonso M. de Liguori, aquél que sabe que su acto es contrario a la razón, sabe si bien de manera confusa, que es una ofensa al autor de la naturaleza (cf. *Theologia Moralis*, l. 5, 11).

⁷ JUAN PABLO II, Exhort. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, n. 14.

mentira” (Jn. 8, 44)⁸. Además la creatura humana que ha sido llamada por Dios a la Alianza y a la amistad con Él, rechaza este don de amor. El pecado de los orígenes es una ruptura de las relaciones personales del hombre con Dios, falta de fe en Su sabiduría y bondad. Este pecado original es la raíz de todos los demás y “la fuente de la pecaminosidad del hombre sobre la tierra, que no se apaga nunca”⁹.

Cada pecado responde al mismo dinamismo y es siempre un no creer en Dios¹⁰, en su Amor; una ingratitud a su respecto ya que el hombre fue creado desde la nada (*ex nihilo*) y todo lo que posee lo recibió de Él; una injusticia puesto que al bien que le fue dado responde con el mal y la ofensa; ceguera y necedad en cuanto rompe la relación con quien es la fuente de todos sus bienes y realiza un acto suicida en el cual “rechaza a aquél de quien salió y que lo mantiene en vida”¹¹.

1.3 Efectos

Los efectos del pecado son ante todo interiores, ofuscan nuestra condición de hijos de Dios, poniéndonos en contradicción con Él y con nosotros mismos; pero también “sociales” en cuanto se manifiestan en nuestra relación con la creación y con los otros hombres. La expulsión del paraíso no es sino un hundirse en la oscuridad de la mentira y un alejarse de la fuente de todo bien.

⁸ Cf. ID., Carta enc. *Dominum et Vivificantem*, n. 33.

⁹ *Ibidem*, n. 35.

¹⁰ A este propósito Kierkegaard observa: “Ésta es una de las determinaciones más decisivas para todo el cristianismo: que lo contrario del pecado no es la virtud, sino la fe” (*La malattia mortale* en *Opere*, Sansoni, Firenze, 1972, p. 664).

¹¹ JUAN PABLO II, Exhort. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, n. 15. El Padre Etcheverry observa que todo pecado posee dos formalidades: una específica en virtud de la cual es pecado de gula, de impureza, etc.; otra en cuanto es pecado de irreligión es decir de oposición a Dios. Cada pecado es una insubordinación porque creemos tener algo distinto de lo que Dios nos da y disponemos de ello a nuestro placer (cf. *Ejercicios Espirituales a las Servidoras*, Buenos Aires, enero de 1961, 5ª meditación. Pro-manuscrito).

Como observa Santo Tomás, luego del pecado original el hombre se encuentra sin la gracia, en una disposición desordenada, perdió el equilibrio de la justicia original. Como la enfermedad es una disposición desordenada del cuerpo que perturba el equilibrio de la salud, así el pecado original es “una enfermedad de la naturaleza”, un desorden de las distintas capacidades. La razón pierde su orientación a la verdad y el hombre permanece a menudo encerrado en los límites de lo sensible, de la apariencia; olvida que las cosas, en su realidad más profunda, proclaman a su creador, que su ser contingente remite al Ser absoluto que lo funda; olvida que Dios está presente en la realidad y atribuye a las creaturas un significado y una función distinta de aquella que les dio Dios¹². La voluntad no busca más el bien, no se orienta a Dios como a su fin último y el hombre hace de sí mismo el centro de la realidad: surge la malicia. La sensibilidad y la afectividad pierden la capacidad de luchar para el logro de las cosas difíciles, “arduas” y se ven atraídas indebidamente por placeres contrarios a la razón.

Este estado se agrava con cada acto pecaminoso que el hombre realiza, disminuyendo su inclinación al bien: “la razón se ofusca, especialmente en el campo práctico; la voluntad resiste al bien, crece la dificultad interior para obrar rectamente y se enciende la concupiscencia”¹³.

Dios se presenta como adversario, como enemigo, “fuente de peligro y de amenaza”¹⁴; como limitación y no como fundamento de la propia liberación y plenitud de bien. El dinamismo de la existencia humana, en virtud de la semilla de oposición “plantada por Satanás en la psicología del hombre”, se desarrolla con la convicción de que para afirmar al hombre, hay que negar a Dios. El rechazo de Dios en el hombre contemporáneo llegó a la absurda declaración de su muerte (Nietzsche); pero la muerte de Dios se revela en el plano teórico y práctico como causa de la “muerte del

¹² Cf. ID., *Ejercicios Espirituales a Universitarias. Círculo S. Teresa del Niño Jesús*, Buenos Aires, mayo de 1963, 2ª meditación. Pro-manuscrito.

¹³ *S. Th.*, I- II, 85, 3.

¹⁴ JUAN PABLO II, Carta enc. *Dominum et Vivificantem*, n. 38.

hombre”¹⁵, es decir del desconocimiento de su dignidad y el desprecio de su vida.

Los demás hombres se presentan como enemigos, como competidores que pueden usurpar nuestro poder. Algunas expresiones de la filosofía de distintas épocas han plasmado esta convicción: el hombre es el lobo del hombre (Hobbes), el infierno son los otros (Sartre). Este es el sentido del homicidio de Abel, de la construcción de la torre de Babel y de la confusión de las lenguas.

La creación no es ya un jardín para cultivar, sino una tierra para explotar, el hombre usa de los recursos naturales como si fueran inagotables, poniendo en peligro su disponibilidad no sólo para la generación presente, sino sobre todo para aquellas futuras. Así, la ruptura de la relación vital con Dios provoca conflicto y laceraciones interiores que repercuten en la relación con los otros hombres y con la naturaleza, en el ámbito social, cultural y ecológico.

1.3.1 El orgullo y sus manifestaciones

En la raíz de todo pecado hay una injusticia y un pecado de orgullo. Todo pecado es un pecado contra una determinada virtud y, contemporáneamente, de orgullo en cuanto implica el error de creer que poseo algo propio de lo cual puedo disponer como si fuera mío y esto no es verdad¹⁶. El orgullo no es un problema de medida, de cantidad o de cualidad: no implica considerarse muy inteligente cuando apenas se posee una inteligencia media o bien pensar que se han hecho grandes cosas cuando se hizo apenas el mínimo debido. El orgullo es un error fundamental, de base: implica creerse propietarios, dueños absolutos de la propia vida cuando en realidad somos creaturas dependientes y contingentes que recibimos continuamente todo de Dios Creador y Padre¹⁷.

¹⁵ Cf. *Ibidem*.

¹⁶ Cf. ETCHEVERRY BONEO, *Ejercicios Espirituales* (enero de 1961), 5ª meditación.

¹⁷ ID., *Ejercicios Espirituales a Universitarias. Círculo Santa Teresa del Niño Jesús*, Buenos Aires, mayo de 1970, 8ª meditación (Pro-manuscrito). El tema del

Nuestra vida es un don precioso que debemos administrar con la conciencia de que solamente Él es el legítimo propietario; que Dios nos creó con un misión que sólo Él conoce en profundidad y constituye toda nuestra razón de ser.

El orgulloso dispone de sí y de cuanto posee como quiere, se propone metas, elige medios, usa de sus capacidades, de su tiempo, de su actividad, de su reposo sin preguntarse nunca lo que puede ser agradable a Dios: se considera autosuficiente, “fuente autónoma y exclusiva para decidir del bien y del mal”¹⁸. Como a quien se le ha confiado una gran fortuna para administrar y dispone de ella como si fuese el dueño, descuidando o bien oponiéndose a la voluntad del verdadero propietario.

El orgulloso además, no sólo dispone de sí y de cuanto posee según su voluntad, sino que es proclive a extender el ámbito de sus derechos, cree que puede disponer de las otras personas, de su tiempo, de su actividad como si estuvieran a su servicio personal. Se cree con el derecho de mandar sin límites y considera que los demás tienen la obligación de obedecer mucho más allá del ámbito debido.

El orgulloso se considera autónomo y el centro de la realidad, es susceptible, fácil al rencor, inclinado a la antipatía, tal vez al odio y a la violencia, proclive a la desobediencia, a la rebelión y a la crítica con los que trata de socavar la legítima autoridad¹⁹.

El orgullo es una amenaza siempre presente en la vida del hombre contra la cual debemos vigilar y orar y el mejor remedio consiste en el abandono en las manos de Dios.

orgullo como negación del orden ontológico fue recurrente en las meditaciones de Luis María Etcheverry Boneo.

¹⁸ JUAN PABLO II, Exhort. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, n. 36.

¹⁹ Cf. ETCHEVERRY BONEO, *Ejercicios Espirituales a Universitarias* (mayo de 1970), 8ª meditación.

1.4 Conversión

La muerte del hombre suscita la misericordia de Dios. Si Dios en su plenitud no puede sufrir por ninguna falta o herida, sin embargo la sobreabundancia de su amor de Padre hace que pruebe compasión por el hombre y comparta su dolor. De este amor misericordioso nace toda la economía de la salvación. Toda la historia salvífica manifiesta la compasión de Dios respecto de su pueblo: Isaías (57, 4), Ezequiel (16, 24) denuncian la ingratitud del hijo, la infidelidad de la esposa, Israel, y anuncian el prevalecer de la misericordia de Dios que llama a la conversión y ofrece su perdón. Dios rico en misericordia “amó tanto al mundo hasta dar su Hijo Unigénito para que quien crea en Él no muera, sino tenga la vida eterna” (Jn. 3, 16).

Jesús predica la conversión y da la fuerza para ello. “Arrepentíos y creed en el Evangelio” (Mt. 1, 15). Dios no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva. Solicita la fe del hombre que cura la incredulidad originaria. El sacrificio de Jesús en la cruz realizado con la fuerza del Espíritu de Verdad, que es comunicado a los discípulos en el cenáculo (Jn 20, 22) e infundido en la Iglesia el día de Pentecostés, es la victoria definitiva sobre el pecado.

Pero cada uno debe acoger la gracia del Espíritu y renunciar a la falsa imagen de Dios que se formó interiormente: “Por mi parte digo que ignoran a Dios todos los que no quieren volverse a Él. Pues no lo rechazan, sino porque se imaginan que el entrañable es violento, que el misericordioso es duro e implacable, que el amable es feroz y terrible. Así se engaña la iniquidad a sí misma, fabricándose un ídolo que lo sustituye”²⁰.

Solamente el Espíritu Santo que obra en lo íntimo de la conciencia puede convencer al pecador de la bondad infinita de Dios y de la malicia del propio pecado. El Espíritu ilumina la conciencia y da la fuerza para que el hombre logre una auténtica

²⁰ S. BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermones super Cantica Canticorum*, 38, 2, 2.

conversión²¹, reconociéndose pecador y volviendo a ese Dios cuyo corazón descubre lleno de infinita compasión.

Con la ayuda del Espíritu el hombre puede comprender la gravedad de su pecado: la obediencia de Jesús al Padre hasta la muerte y muerte de cruz, da testimonio de ello. Además, la Iglesia, movida por el Espíritu, muestra la gravedad del pecado cuando enseña que un solo pecado mortal, priva al hombre de la comunión con Dios²².

Si con la fuerza del Espíritu, el hombre se abre al perdón, a la remisión de los pecados, todas sus faltas son perdonadas; solamente quien “blasfemaré contra el Espíritu Santo” permanecerá en su pecado (Lc. 12, 10). Esto significa que quien rechaza a Cristo, *mysterium pietatis*²³, quien se cierra a la acción salvífica de su Espíritu, quien se obstina en el mal en virtud de una libre elección, no puede ser salvado²⁴. Ésta es la “dureza del corazón” de la cual habla la Escritura (Jer. 7, 24), o bien para decirlo con Kierkegaard, la más alta potenciación del pecado, la forma extrema de la “enfermedad mortal”, de la desesperación²⁵.

²¹ Cf. JUAN PABLO II, Carta enc. *Dominum et Vivificantem*, n. 45.

²² S. Tomás observa que la caridad -que une al hombre con Dios- es infundida en el alma mediante la acción divina así como el sol ilumina el aire, por eso “la caridad deja de existir en el alma apenas se pone un obstáculo a la infusión de la misma por parte de Dios. Ahora bien, es evidente que con cualquier pecado mortal, que es contrario a los preceptos de Dios, se pone un obstáculo a tal infusión”. Por lo tanto “el hábito de la caridad se pierde con un solo acto de pecado mortal” (*S. Th.*, II-II, 24, 12).

²³ La expresión, frecuente en los escritos de Juan Pablo II, se opone al *mysterium iniquitatis* que obra en el mundo.

²⁴ No hay que olvidar que la acción misteriosa del Espíritu operante en lo íntimo de los corazones de manera desconocida para nosotros, es siempre la acción del Espíritu comunicado por Cristo mediante su muerte y su resurrección.

²⁵ S.Kierkegaard se refiere a una doble manifestación de la desesperación: desesperadamente querer ser uno mismo, es decir con las propias fuerzas, o bien desesperadamente no querer ser uno mismo, siempre rechazando cualquier ayuda divina. Este es el tema de su ensayo *La enfermedad mortal*. Por su parte, S. Bernardo ya indicaba la desesperación como situación espiritual extrema, fruto de la ignorancia de Dios: “¿Qué lleva consigo el desconocimiento de Dios? Hemos dicho que la desesperación, pero concretemos de qué manera. Puede

Por este motivo la Iglesia no deja de implorar la íntima acción del Espíritu de verdad del cual dependen largamente la rectitud y la sensibilidad de las conciencias humanas²⁶ y por lo tanto la conversión del hombre y su vida en el Espíritu.

2. TENTACIÓN Y PRUEBA

Si la vida espiritual supone la presencia de la gracia en nosotros y la oposición al pecado, estamos llamados a combatir siempre contra las tentaciones y a superar las pruebas de la vida para permanecer fieles a Aquél que nos amó. S. Agustín considera la existencia terrena como una prueba ininterrumpida porque en los momentos de sufrimiento el hombre desea la felicidad y en la felicidad se angustia frente al pensamiento de perderla²⁷. La vida humana es una vida mortal o una “muerte vital”.

2.1 *Distinción entre tentación y prueba*

Hay momentos en que las dificultades asumen un alcance particular y pueden presentarse como tentaciones o como pruebas. Sin embargo existe una diferencia fundamental entre estas dos realidades: la prueba de suyo es una dificultad destinada al crecimiento del hombre; la tentación quiere conducir el hombre al pecado. La prueba es para la vida; la tentación, para la muerte. Dios

suceder que al entrar en sí mismo y despreciarse por todo el mal que uno perpetró, pensando enmendarse y alejarse de toda senda mala y de su vida carnal, si desconoce qué bueno es Dios, qué entrañable y misericordioso, qué inclinado al perdón, empiece a increparle su espíritu carnal diciéndole: ¿Pero qué haces? ¿Es que vas a perder esta vida y la futura? Tus pecados son enormes e incontables; aunque te desuelles, no podrás satisfacer tantos y tan graves pecados. Eres de constitución débil; tu salud es muy delicada; difícilmente dominarás tus malos hábitos. Y por éstas y otras razones se hunde desesperado el infeliz, ignorando que fácilmente disiparía todo esto la Bondad todopoderosa, que no busca la perdición de nadie. Y por eso sigue en la impenitencia, que es gravísimo delito y blasfema irremisible. Se deja absorber por una tristeza extrema y cae en el abismo, del que nunca saldrá para recibir consuelo alguno” (*Super Cantica*, 38, 1, 1).

²⁶ Cf. JUAN PABLO II, Carta enc. *Dominum et Vivificantem*, n. 42.

²⁷ Cf. *Confesiones*, 10, 28, 39.

puede probar al hombre, pero nunca lo tienta (St. 1, 13); si lo conduce a través de circunstancias difíciles, es para desarrollar en él, la fe, la esperanza y el amor.

La tentación en cambio es fundamentalmente fruto de la acción de Satanás que quiere alejar al hombre de Dios. Así fue desde el primer pecado: “Según el Génesis, ‘el árbol del conocimiento del bien y del mal’ debía expresar y recordarle constantemente al hombre el ‘límite’ insalvable para un ser creado. En este sentido debe entenderse la prohibición por parte de Dios (...) Las palabras de la instigación, es decir de la tentación tal como es formulada en el texto sacro, inducen a transgredir esta prohibición, es decir a superar ese límite”²⁸. El demonio utiliza todas las circunstancias de la vida para seducir al hombre e inducirlo a violar los límites de su ser de creatura. El hombre también se ve tentado por la propia concupiscencia y por la mentalidad mundana que considera importante lo que no importa y deja de lado lo que es verdaderamente importante.

Las circunstancias arduas y dolorosas que Dios permite, tienen como finalidad el crecimiento del hombre en la fidelidad. En el Antiguo Testamento, Dios prueba la fe de Abraham destinado a ser padre de los creyentes (Gn. 22, 12); en el desierto prueba la fe de Israel para ver si el pueblo camina en su ley (Ex. 16, 4). En la prueba, el justo revela su adhesión a Dios, aumenta su amor y su perseverancia. Job es el prototipo del hombre sufriente y si el Señor permite que sea probado por el sufrimiento, lo hace para mostrar la justicia de su servidor y por que Él lo asistirá en la prueba.

2.2 *Jesucristo, signo de contradicción*

También Jesús -de quién Job es figura- es tentado por Satanás durante su existencia terrena y vence al tentador. La principal tentación a la cual es sometido, es la tentación mesiánica: elegir la vía del poder en lugar de la humillación hasta la muerte y muerte de cruz. Si Jesús rechaza el camino del poder y de los prodigios y elige ese otro inconcebible e incomprensible de la cruz, es porque

²⁸ JUAN PABLO II, Carta enc. *Dominum et Vivificantem*, n. 36.

lo que está en juego es de capital importancia: se trata de revelar la verdadera identidad del Padre y la suya: “Aceptar la ignominia de la cruz -es verdad- implica el riesgo de chocar contra la expectativa religiosa de la mayoría de los judíos y de los paganos, pero la revelación del verdadero Dios se realiza a este precio”²⁹.

En efecto, Jesús no pone a prueba a sus oyentes, pero Él mismo se convierte en “signo de contradicción”. El misterio de Jesús es una prueba para el hombre; sus palabras y su conducta trastornan las categorías humanas: “Del hecho que existe la diferencia infinita de cualidad entre Dios y el hombre, nace la posibilidad del escándalo que no puede ser eliminada. Por amor Dios se hace hombre, diciendo “¡Ves qué significa ser hombre!” - Pero agrega: “Atención, porque yo soy también Dios -¡Feliz quien no se escandaliza de mí! (Mt. 11, 6)”³⁰. Pero los milagros, su enseñanza (por ejemplo el sermón sobre el pan de vida en Jn. 6), el anuncio de su pasión y muerte escandalizan a sus oyentes y a sus discípulos (Mt. 16).

Entonces Jesús va al encuentro de la debilidad de los Apóstoles porque sabe que la máxima tentación para ellos será pasión a causa del miedo y el dolor que padecerán, pero sobre todo por el hecho de verlo humillado, sin figura humana, convertido casi en un gusano. Será difícil para ellos creer en la divinidad de ese hombre reducido a la impotencia y a la muerte. Se dirán: “¿Éste es el Dios en el que debemos creer, en el que debemos fundar nuestra

²⁹ P. LAMACHE, *Tentation: II La tentation messianique en Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, vol. XIII/2, Beauschesne, Paris, 1990, coll. 213-214.

³⁰ KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, p. 690. S. Tomás define el escándalo como “una palabra o una acción menos recta que ofrece una ocasión de caída” (*S. Th.*, II-II, 43, 1) y distingue entre escándalo activo en cuanto una persona directamente con sus palabras u obras malvadas trata de arrastrar a otro al pecado o por lo menos, si no tiene esa intención, comete un pecado que es propiamente ocasión de caída; y escándalo pasivo “cuando uno mal dispuesto es inducido a pecar prescindiendo de la intención de quien actúa y de la naturaleza de la acción cumplida: como cuando uno, por ejemplo, envidia los bienes ajenos” (*S. Th.*, II-II, 43, 1, ad 4). Si Jesús es motivo de escándalo, esto se debe a la falta de rectitud del hombre, porque “nada puede ser para un hombre causa eficaz de pecado, es decir de ruina espiritual, fuera de la propia voluntad” (*S. Th.*, 43, 1, ad 3).

esperanza, en nombre del cual debemos ir a predicar, por cuyo amor debemos dar la vida? ¿Éste es Dios, uno que muere, y que antes aún es humillado y flagelado de manera espantosa? ¿Éste que parece totalmente débil e indefenso?” Y porque el Señor previó la tremenda entidad y la intensidad formidable de esta tentación, en distintas ocasiones advirtió a los discípulos antes de que sucedieran estos hechos, de manera que descubriendo en Él un profeta, se dieran cuenta de que lo que sucedía estaba permitido por Dios. Pero Jesús quiso vacunar a los tres más íntimos, a aquellos que habrían sido testigos de su profunda y suprema abyección, ahí, en el Getsemaní. (...) Jesús se revela a ellos en el esplendor de su divinidad, vacuna a sus discípulos mostrándose a ellos íntimamente, con toda la fuerza, la dulzura que sólo Él posee en plenitud, los ayuda, los fortifica para que cuando llegue la tentación puedan no caer en el escándalo”³¹. Y en el huerto de los Olivos, indica las armas de la vigilancia y de la oración para luchar contra la tentación.

Luego de la resurrección Jesús refuerza la fe de los discípulos con sus apariciones y con la promesa de su presencia entre ellos hasta el fin de los tiempos, pero anuncia que la Iglesia y los cristianos serán probados por la persecución hasta hacerse plenamente conformes con Él, su Cabeza y Maestro.

Sin embargo la mayor tentación de los cristianos es la de renunciar a la locura de la cruz, buscar seguridad en los bienes temporales, en ser “como los demás”, utilizar el poder humano. Es la tentación de creer más en las fuerzas humanas que en las divinas, pensar que en nuestra vida cristiana y en nuestra acción pastoral, “los resultados dependen de nuestra capacidad de hacer y de programar. Es verdad, Dios nos pide una real colaboración con su gracia, y nos invita a invertir, en nuestro servicio de la causa del Reino, todos nuestros recursos de inteligencia y de operatividad. Pero ¡ay! que nos olvidemos que ‘sin Cristo no podemos nada’ (Jn. 15, 5)”³². Tenemos que recordar que “ningún santo estuvo seguro,

³¹ L. M. ETCHEVERRY BONEO, *Ejercicios Espirituales a las Servidoras*, Cobo (Prov. de Buenos Aires), enero de 1971, 5ª meditación, Pro-manuscrito.

³² JUAN PABLO II, Carta ap. *Novo Millennio Ineunte*, (6 de enero de 2001), n. 38.

ni interiormente ni exteriormente. La cruz significa también: “Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado...? El cristiano sabe que la seguridad no tiene que buscarla en este mundo”³³.

2.3 *El escándalo del mal*

En nuestros tiempos -vinculado a la locura de la cruz- encontramos un motivo especial de tentación y de escándalo: la existencia del mal. El universo del sufrimiento en sus múltiples manifestaciones, resulta absurdo, incomprensible a la razón; el hombre no se plantea la pregunta sobre el por qué del mal, sino que se la plantea a Dios como al Creador y Señor del mundo. “Es muy conocido como en el terreno de este interrogante se llegue no sólo a múltiples frustraciones y conflictos en las relaciones del hombre con Dios, sino que se llega incluso a la negación de Dios”³⁴. Es la conclusión de Albert Camus: “Si el orden del mundo está regulado por la muerte, tal vez es mejor para Dios que no se crea en Él”³⁵.

El mal del inocente, es decir el mal sin culpa y las culpas sin pena son un escándalo para la razón. Si Dios no actúa, quiere decir que no existe o que es cómplice del mal. En esta perspectiva el cristianismo es considerado como una evasión, un modo de resolver todo fácilmente, vaciando lo absurdo y lo trágico en una visión superficialmente providencial y falsamente racional del mundo, o bien, en otros casos, la fe se presenta como una opción irracional que se ubica en la locura de la cruz y se desinteresa de las cosas de aquí abajo³⁶.

La fe para muchos se presenta como una tentación, como una renuncia, un modo de eludir las dificultades y las contradicciones de la vida. Sin embargo esta actitud implica una obstinación: la decisión de no aceptar respuestas que no sean exclusivamente

³³ L. M. ETCHEVERRY BONEO, *Ejercicios Espirituales a las Servidoras*, Buenos Aires, enero de 1957, 6ª meditación. Pro-manuscrito.

³⁴ JUAN PABLO II, Carta ap. *Salvifici Doloris* (11 de febrero de 1984), n. 9.

³⁵ *La Peste*, Gallimard, Paris, 1947, p. 240.

³⁶ Cf. E. C. RAVA, *Il paradosso della rivolta. Saggio su Albert Camus*, Vita e Pensiero, Milano, 1980, p. 38, nota 48.

humanas³⁷. En realidad, la incredulidad, la falta de fe es la verdadera tentación en cuanto contraria a la razón, a la naturaleza humana *capax Dei*; es la negación a corresponder al anhelo más profundo del hombre y al ejercicio de la libertad que se realiza cuando “el yo se funda en transparencia en la potencia que lo puso”³⁸.

2.4 *El combate espiritual*

La existencia cristiana individual y comunitaria implica un combate que no puede concluirse en victoria sin la ayuda de Dios. No obstante los sufrimientos y las dificultades, el cristiano tiene que tener la certeza de que no será nunca tentado por encima de sus fuerzas (1 Cor. 10, 13) y tendrá la ayuda de Dios para resistir hasta el fin. Teresa del Niño Jesús cuenta la gran prueba que sufrió durante el último año de su vida, la prueba de la fe que le quitó la alegría de pensar en el cielo, y que llenó su alma de oscuras tinieblas y de la voz de los pecadores que le repetían: “Luego de la muerte encontrarás una noche aún más profunda, la noche de la nada”. Y Teresa comenta: “Nunca como ahora experimenté qué dulce y misericordioso es el Señor: me mandó esta prueba en el momento en que tuve la fuerza para soportarla. Si hubiera llegado antes, creo que me hubiera hundido en el desaliento... Ahora ella quita todo lo que hubiera podido haber de satisfacción natural en mi deseo del cielo”³⁹.

Para superar las tentaciones y las pruebas de la vida, el cristiano tiene que estar dispuesto a renunciar no sólo a lo que puede ser causa de pecado (quitarse el ojo, cortarse la mano...), sino de imperfección, confiar en Dios y rezarle al Padre como Jesús nos

³⁷ A. Camus expone esta posición en su ensayo *El hombre en rebelión* donde afirma: “El hombre en rebelión es el que está antes o después del universo sacro y se pone manos a la obra para reivindicar un orden humano en el cual todas las respuestas sean humanas, es decir racionalmente formuladas” (*Essais*, Gallimard, Dijon, 1972, p. 430. (Bibliothèque de la Pléiade).

³⁸ KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, p. 626.

³⁹ THÉRÈSE DE L'ENFANT JÉSUS, *Manuscrit C, 7 vº, Oeuvres complètes*, Cerf-DDB, Paris, 1997, p. 244.

enseñó: “No nos dejes caer en la tentación” (Mc. 14, 38; Mt. 26, 41) para no sucumbir a su poder. La vigilancia -que permite rectificar y purificar las intenciones-, y la oración que nos une a Dios son los grandes medios contra las tentaciones y las pruebas mediante las cuales el Señor quiere conformarnos a su vida y hacernos partícipes de su misión⁴⁰.

3. LA HUMILDAD, DISPOSICIÓN A LA ACCIÓN DIVINA

Si la realidad del pecado, con sus misteriosas y secretas energías para el mal, es el gran obstáculo para la vida espiritual, la humildad en cambio es su fundamento. La humildad, como expresión de la dimensión religiosa del hombre, le permite percibir la radicalidad y la bondad de su dependencia respecto de Dios y edificar una existencia hermosa y fecunda.

En el mundo antiguo no existe propiamente la humildad, sino el sentido de la medida y del límite. La regla de la moral antigua es, en efecto, la medida. Conocerse a sí mismo implica ante todo conocer los propios límites: “Conoce que eres un mortal y no un dios”. El hombre consciente de sus límites debe huir de todo lo que es desmesura (*hybris*), tanto como impiedad que desafía a los dioses cuanto como vana complacencia de sí.

El hombre antiguo sin embargo no ignora la grandeza de ánimo, la magnanimidad, que se encuentra también ella en el justo medio entre dos excesos: la vanidad que olvida los límites y la pusilanimidad que retrocede frente a las grandes metas. El héroe, el guerrero, el filósofo buscan la sabiduría y la gloria porque se sienten dignos y magnánimos; existe también la modestia, propia de quien se reconoce solamente capaz de pequeñas acciones, pero es característica de los mediocres.

⁴⁰ Lorenzo Scupoli en su conocido tratado sobre el *Combattimento Spirituale* indica la importancia de desconfiar de uno mismo y de confiar en Dios, el continuo ejercicio de lucha contra los defectos y tentaciones y la práctica de las virtudes, el valor de la oración, actividades todas referidas a Cristo, el “divino capitán en honor del cual se combate” (cf. *Combattimento Spirituale*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1992, p.100).

La visión del mundo antiguo posee elementos próximos al concepto cristiano de humildad, pero no lo alcanza plenamente; si bien es consciente de la exigencia de la ayuda divina, el mundo pagano se fía fundamentalmente de las fuerzas humanas.

3.1 *Fundamento bíblico*

Solamente a la luz de la creación y de la trascendencia personal de Dios se revela la dimensión propiamente bíblica de la humildad.

En el Antiguo Testamento, Israel aprende la humildad a través de los sufrimientos y las pruebas, en la experiencia colectiva del exilio y en la individual de la enfermedad o de la opresión del débil y del pobre. Los *anawim* son los pobres que aceptan su inferioridad, que no resisten a la opresión, son mansos, confían en Dios. Su pobreza es apertura y súplica de la ayuda divina. Los profetas reclaman justicia para los pequeños, los débiles, los indigentes. Con Sofonías el vocabulario sobre la pobreza y la humildad adquiere una dimensión moral y escatológica; de la pobreza social se pasa a la pobreza como actitud religiosa: “Buscad a Yahveh / vosotros todos, humildes de la tierra / que cumplís sus normas / buscad la justicia / buscad la humildad, / quizá encontréis cobijo / el día de la cólera de Yahveh” (So. 2, 3). El “resto de Israel” se convertirá en “un pueblo humilde y pobre” que “confiará en el Señor” (So. 13, 12), consciente de su total dependencia de Dios y confiado a Su respecto. A los pobres les será enviado un Mesías que será manso y humilde y oprimido como ellos. También Moisés, figura de Cristo es considerado “un hombre muy humilde, más que hombre alguno sobre la faz de la tierra” (Nm. 12, 3).

En el Nuevo Testamento, Juan Bautista proclama que la Buena Nueva es anunciada a los pobres; María en el *Magnificat* reconoce su absoluta pobreza en oposición a cualquier autosuficiencia; Jesús, en su propia persona es misterio inefable de humildad: “Cristo... siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre. Y se humilló a sí mismo,

obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo cual Dios lo exaltó” (Flp. 2, 6-11).

La humildad abarca la totalidad del misterio de la encarnación y de la redención y se convierte en sello específico de la existencia cristiana. Jesús se propone como modelo de mansedumbre y humildad: “Aprended de mí” (Mt. 11, 29). Lejos de buscar su propia gloria, se humilla como siervo que lava los pies de los discípulos, que da la vida para su salvación: “El Hijo del hombre no vino para ser servido sino para servir y dar la propia vida en rescate de muchos” (Mc. 10, 45). Toda la enseñanza y las obras de Jesús llevan esta impronta: declara felices a los pobres porque a ellos les pertenece el Reino de los cielos y a los mansos que conquistan el corazón de los hombres; con su actitud invita a la disponibilidad y al servicio: “Quien quiere ser grande entre vosotros se hará vuestro servidor, y quien quiere ser el primero entre vosotros será el servidor de todos” (Mc. 10, 44).

El Apóstol siguiendo las huellas de Jesús, afirma: “que cada uno por humildad considere a los otros superiores a sí” (Flp. 2, 3) y pone en evidencia el nexo entre la humildad de Jesús y su humillación: “obediente hasta la muerte y muerte de cruz” (Flp. 2, 6).

La humildad divina es el centro del Evangelio como expresión de amor, servicio y dedicación total.

3.2 *La humildad que merece la gracia*

Siguiendo la enseñanza bíblica, la humildad, en los Padres, más que una virtud en particular es una actitud fundamental del hombre que, frente a Dios, se reconoce limitado y pecador, permitiéndole vencer el peso del pecado, acercarse de nuevo a Dios y recuperar la grandeza y dignidad a la cual fue llamado.

En el ámbito monástico, la *Regla* benedictina da amplio margen al ejercicio de la humildad. San Benito le dedica todo el capítulo VII y la considera como el conjunto de disposiciones, de pensamientos, de sentimientos que nacen en el alma frente a Dios y que nos relacionan con Él como creaturas e hijos suyos. Benito compara la humildad a una escalera, la “escalera de Jacob”, cuyos

lados corresponden al alma y al cuerpo, puesto que es en la totalidad de su ser que el hombre debe relacionarse con humildad, reverencia, adoración y amor a Dios y a todo lo que le pertenece, en particular a los hombres destinados a ser miembros de su Cuerpo. Este es el motivo por el cual en la espiritualidad benedictina el huésped es tratado con tanta deferencia: en él, el cristiano sirve y honra al mismo Cristo⁴¹. La humildad nace de la contemplación de la majestad y bondad divinas, implica la conciencia de la grandeza de Dios y de la nada de la creatura, se traduce en adoración, agradecimiento y abandono filial. Según los grados de la *Regla*, la humildad logra su máxima expresión interior cuando, frente a la luz de Dios, la persona se reconoce íntimamente la última y la más vil de todas⁴². Este total vaciamiento del propio yo, permite al hombre subir hacia Dios y llegar a los amplios espacios de la caridad.

En S. Bernardo, “el último de los Padres”, la humildad acompaña siempre a la gracia divina y le prepara la sede⁴³. En su primer tratado, *Sobre los grados de la humildad y la soberbia*, Bernardo considera la humildad como búsqueda de la verdad, no sólo en la primera etapa del ascenso hacia Dios, sino como línea de fondo de todo el recorrido que se configura como búsqueda de la verdad en nosotros mismos, en el prójimo, en Dios. La humildad es una progresiva restitución del hombre a la verdad de su ser en la totalidad de sus relaciones.

Bernardo define la humildad como “la virtud que incita al hombre a menospreciarse ante la clara luz de su propio conocimiento”⁴⁴, indicando que quien la posee, se desprecia, no en el sentido de considerarse menos de lo que realmente es, sino menos

⁴¹ Cf. Cap. LIII.

⁴² Es importante relacionar esta actitud interior con lo que se dirá en relación con la “noche oscura del espíritu” de San Juan de la Cruz: la purificación a la que llega el alma le permite verse en la profundidad de su pecado y considerarse digna del infierno. Además, abismada así en la propia pobreza, no tiene fuerza ni ganas de compararse con ninguna otra persona.

⁴³ Cf. *Super missus est*, 4, 9.

⁴⁴ *De gradibus humilitatis et superbiae*, I, 2.

de lo que cree ser, es decir de juzgarse según la verdad. Este juicio no es sin dolor, es una verdad severa, difícil de aceptar, implica una verdadera conversión que compromete también la voluntad para que el hombre pueda empezar a despreciar lo que amaba y a amar lo que despreciaba⁴⁵.

Si bien Bernardo parece fundar la humildad en la razón y el conocimiento, en realidad percibe desde el comienzo que la humildad no es verdaderamente tal si no abarca la voluntad y si no es perfeccionada por la caridad. La humildad nos permite ser misericordiosos: la experiencia de la propia fragilidad es la llave que nos permite acceder a la verdad sobre el prójimo, entender su fragilidad y la necesidad de perdón y de misericordia que todo hombre experimenta; el propio padecer nos permite compadecer, ir al encuentro de las necesidades de los demás, recuperar la belleza de la sociabilidad, el verdadero modo de amar: el humilde siente compasión, misericordia, dulzura en relación con los demás.

De este modo la humildad -en el itinerario bernardiano- es una progresiva interiorización de la verdad que abarca intelecto, voluntad, afectividad permitiendo el ascenso del hombre hacia la Verdad que es Dios. Esta humildad impregnada de caridad, no es fruto de una pura decisión del hombre, requiere la ayuda divina. No solamente el Verbo se asocia al intelecto, sino que el Espíritu Santo visita la voluntad y la purifica, la llena de ardor, la hace misericordiosa, capaz de amar incluso a los enemigos, transformando el alma y sus capacidades hasta hacerla semejante a Dios. El último escalón de la humildad conduce a la contemplación divina en la que el espíritu humano no hace nada, es raptado por Dios que lo introduce en la intimidad de su vida. El alma se convierte en esposa y su absorción en Dios no es fuente de aniquilación, ni de disolución sino de exaltación⁴⁶.

En sus *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, S. Bernardo retoma, desarrolla y profundiza estos temas. Reitera la

⁴⁵ Cf. E. C. RAVA, *L'umiltà: teoria e prassi ne "I gradi dell'umiltà e della superbia" di San Bernardo*, "Rivista cistercense", 13 (1996), p. 266.

⁴⁶ Cf. *De gradibus humilitatis*, VII, 21.

importancia del verdadero conocimiento de sí⁴⁷, haciendo una excelente comparación: “Es como si pasaras por una puerta, cuyo dintel, lo digo para que lo entiendas mejor, es demasiado bajo. Por mucho que te inclines, no tendrás problemas. Pero te harías daño a poco que levantes tu cabeza un dedo más que la altura de la puerta; te darás contra el dintel y chocará violentamente tu cabeza. Tampoco el alma deberá temer cualquier humillación, pero sí toda elevación presuntuosa y temeraria, insignificante o grave. Por eso tú, hombre, deja de compararte con los demás, pequeños o grandes, con algunos o con uno sólo”⁴⁸.

Este verdadero conocimiento de sí es tanto más importante cuanto más una persona es encumbrada, no suceda que caiga muy abajo. Las cosas más grandes se obtienen solamente por el mérito de la humildad, por ello quien es elevado, a menudo es humillado para que con la humildad se haga merecedor de ello. La humillación tiene que ser considerada como un signo de la gracia que se acerca; así como la soberbia del corazón precede a la ruina, de la misma manera la exaltación viene luego de la humillación⁴⁹.

Bernardo distingue la humildad de la humillación ya que aun siendo humillados, no todos aceptan de buen grado la humillación: “Unos acogen la humillación con rencor, otros con paciencia y otros con gusto. Los primeros son reos de pecado, los siguientes son irreprochables, y los últimos santos”⁵⁰. Solamente quien es verdaderamente humilde puede decir: Es un bien que me hayas humillado. No lo puede decir quien tolera a pesar suyo la humillación, y menos aún quien murmura. El mérito que es efecto de la humillación, Dios lo otorga a los humildes, no a los humillados y “humilde es quien transforma la humillación en

⁴⁷ “La ignorancia de ti mismo engendra la soberbia, pues tu inteligencia decepcionada y capciosa te engaña, y te dice que eres mejor de lo que en verdad eres. En esto consiste la soberbia, principio de todo pecado: te crees mayor a tus propios ojos que a los de Dios y a los de la verdad” (*Super Cantica*, 37, 3, 6).

⁴⁸ *Ibíd.*, 37, 4, 7.

⁴⁹ Cf. *Ibíd.*, 34, 2, 2.

⁵⁰ *Ibíd.*, 34, 2, 3.

humildad”. Solamente la humildad gozosa y completa de quien da con alegría, merece la gracia de Dios.

Esta humildad proviene de la voluntad, no de la tristeza o de la necesidad, y aunque la materia de la humildad, como los ultrajes, los daños, los suplicios, sea producida por otros y no por nosotros, en la medida en que se trata de padecer todas estas cosas con conciencia serena y alegre por amor a Dios, se puede decir que esa persona no ha sido humillada por otros, sino por sí misma.

Bernardo distingue también entre la humildad como juicio que se impone interiormente y la humildad que nace de la caridad: “Hay una humildad que la caridad alimenta y la hace arder; pero hay otra engendrada en nosotros por la verdad, y es fría. Ésta consiste en el conocimiento, aquella en el afecto”⁵¹. Quien se mira interiormente a la luz de la verdad sin fingir que no ve y se juzga a sí mismo desapasionadamente, ciertamente se presentará vil a sus propios ojos, si bien no sabrá aún soportar el manifestarse tal a los ojos de los demás. Será humilde solamente por obra de la verdad, pero no aún por infusión de amor. Quien en cambio nutre espontáneamente sentimientos humildes respecto de sí con la ayuda de la caridad, es humilde no solo según el propio juicio sino voluntariamente.

Cristo es el ejemplo de esta humildad que nace del amor: “Él se despojó de sí mismo, se humilló, no por un juicio inexorable, sino por amor a nosotros. Habría podido mostrarse vil y miserable, pero sin creérselo, pues se conocía a sí mismo. Fue humilde de corazón y no sólo racionalmente, pues se presentó tal y como se sabía que no era. Pero el que sabía que era el primero prefirió que lo considerasen el último. Y dice: ‘Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón’. ‘De corazón’, dijo: con el afecto del corazón, esto es voluntariamente”⁵².

El humilde no solamente se sujeta voluntariamente a la verdad, sino que lo hace por y con amor, con devoción, se humilla no sólo frente a Dios, sino frente al prójimo, porque es poca cosa

⁵¹ *Ibíd.*, 42, 4, 6.

⁵² *Ibíd.*, 42, 4, 7.

estar sujeto a Dios si no se lo está también a los hombres por Dios, y no sólo a los superiores, sino también a los iguales y a los inferiores: “Doblégate ante el más joven, muestra tu deferencia al inferior”⁵³.

El alma que alcanza la perfecta humildad, se convierte en esposa del Señor -como María-, “esparce su perfume como el nardo: se consume de amor, se afianza su devoción y propaga su fama”. La humildad de la esposa es voluntaria, perpetua, fecunda; no desaparece ni por un reproche, ni por una alabanza. Puede decir con las palabras de la Virgen: “Dios miró la humildad de su esclava”. Y Bernardo comenta: “No dice: ni mi sabiduría, ni mi alcurnia, ni mi belleza, que eran nada para mí; fue mi humildad la que, como siempre, difundió su perfume. A Dios le agrada la humildad; el Señor altísimo se fija en el humilde”⁵⁴.

En la visión bernardiana, la humildad -sobre la huella de la Sagrada Escritura- atrae el corazón de Dios, lo inclina hacia su criatura para volcar en ella el tesoro de su gracia: “Grande es la virtud de la humildad ante la cual también la divina majestad se inclina tan fácilmente. Fácilmente el nombre de reverencia se cambió en el de amistad, y aquél que era lejano en breve se hizo cercano”⁵⁵.

3.3 *Medida y freno del deseo de la propia excelencia*

A pesar de la diversidad de enfoque, hay una profunda afinidad entre el desarrollo de San Bernardo y la exposición tomista de la humildad. Tomás, que vivió de joven en Montecasino, permaneció impregnado por el espíritu de humildad tal como fue enseñado y vivido en el monasterio benedictino.

El Aquinate trata la humildad como parte de la templanza, como virtud que frena las desviaciones de nuestro natural deseo de elevarnos hacia cosas grandes⁵⁶. La humildad no implica renunciar

⁵³ *Ibíd.*, 42, 5, 9.

⁵⁴ *Ibíd.*, 42, 6, 9.

⁵⁵ *Ibíd.*, 42, 5, 9.

⁵⁶ Cf. *S. Th.*, II -II, 161.

a las grandes metas, sino tender a ellas según la razón y confiando no en las propias fuerzas, sino en la ayuda de Dios. Por esto S. Tomás identifica en la magnanimidad que estimula la búsqueda de cosas altas, que fortifica el alma en el deseo de lo que es verdaderamente grande según el orden de la razón, el complemento de la humildad.

La humildad requiere el conocimiento de las propias deficiencias como regla directiva de la voluntad, y la voluntad debe sujetarse a la medida que el intelecto le manifiesta. Al retomar el concepto de medida y de moderación en los impulsos que nacen de ciertos sentimientos, S. Tomás asume la herencia del pensamiento antiguo; sin embargo la ‘medida’ que la razón revela es la de una razón iluminada por la fe e informada por la caridad que permite descubrir la majestad de Dios y su presencia en toda creatura. Si S. Tomás se refiere a la humildad, como a “la reverencia con la cual el hombre se somete a Dios”⁵⁷, esta reverencia no sólo concierne a Dios en sí mismo, sino también a cuanto hay de divino en cada creatura.

Comentado las palabras del Apóstol: “Cada uno considere a los demás superiores a sí mismo” (Flp. 2, 3), S. Tomás encara el tema sin eludir las dificultades, como sucede cuando uno advierte en sí una evidente superioridad respecto del prójimo. La humildad no implica considerar a los otros superiores a uno mismo de manera absoluta, sino relativamente en cuanto en el prójimo existen bienes que nosotros no tenemos o bien nosotros poseemos males de los que los demás carecen. Profundizando el comentario a la epístola a los Filipenses, S. Tomás observa: “Nadie es tan bueno que no tenga algún defecto, y nadie es tan malo que no posea algo bueno. Por ello no es necesario que uno considere al otro mejor en sentido absoluto, basta que diga en su interior: ‘Tal vez yo tengo defectos que él no tiene’”. Además, Cristo está presente en cada hombre y Tomás agrega: “Si no puedes estimar al otro superior a ti por su persona, estímalo a causa de la imagen divina que hay en él”⁵⁸.

⁵⁷ *Ibíd.*, II-II, 161, 3.

⁵⁸ *Ad Phil.*, c. 2 lect. 1.

En la visión tomista, la humildad ocupa un lugar importante luego de las virtudes teologales, puesto que remueve los obstáculos y predispone a recibir los bienes divinos⁵⁹. Siguiendo a S. Benito y a S. Bernardo, Tomás comenta los grados de la humildad según la *Regla* benedictina mostrando cómo la humildad transforma a todo el hombre en su interioridad y en su conducta externa⁶⁰, siendo el temor de Dios su principio y su raíz.

La humildad de suyo, tiene que frenar los impulsos desordenados hacia las grandes cosas y esto se obtiene, mediante el ejercicio de la voluntad, de tres modos: no siguiendo la voluntad propia, sometándose a los superiores y aceptando por obediencia las cosas difíciles. La humildad implica también actos del intelecto como confesar los propios pecados, creerse inútil en virtud de los propios defectos y considerarse el más vil de todos. Los últimos grados se refieren a los signos externos: observar la regla, hablar poco y no antes del tiempo oportuno, la modestia en los ojos y en los gestos. La humildad cristiana es una actitud interior que nace ante la conciencia de la grandeza divina y por la gracia infundida en nuestro corazón, si bien nuestro esfuerzo y la conducta externa favorecen su desarrollo.

3.4 Fuente de seguridad y de paz

Si los grandes fundadores, místicos y doctores vivieron, analizaron y profundizaron la importancia de la humildad en la vida espiritual, tal vez ninguno como Teresa de Lisieux supo captar hasta el fondo su simplicidad y belleza.

Teresa vive la humildad en el camino de la infancia espiritual (Mt. 18, 4), en la actitud del niño pequeño que acepta su total dependencia del padre y se sabe débil y sin fuerzas. Ser pequeño

⁵⁹ S. Th., II- II, 161, 5 ad 4.

⁶⁰ S. Tomás comenta la *Regla* invirtiendo el orden de los grados de la humildad. Esto llevó a pensar que no tuvo a su alcance la *Regla* misma, sino los índices del tratado de S. Bernardo quien -al describir los grados de la soberbia- invirtió el orden de la *Regla*. Sin embargo, en el cuerpo del artículo, Tomás sigue el mismo orden de San Benito, habiendo reconstruido seguramente él mismo el texto original.

implica reconocer la propia nada, no atribuirse las propias virtudes, no desalentarse ante los propios defectos, sino por lo contrario encontrar en ellos un motivo más de confianza en Dios.

Teresa sabe que todos los bienes espirituales que posee, que el haber sido preservada del pecado mortal, no es mérito suyo, sino fruto de “un amor de inefable previsión” por parte de Dios. Sabe que sin la ayuda divina hubiera podido caer como María Magdalena y que Jesús le perdonó aún más que a la Santa, quitando todo obstáculo de su camino: “Sé que Jesús me perdonó más a mí que a Santa Magdalena, pues me perdonó por anticipado, impidiéndome caer”⁶¹.

Consciente de su propia pequeñez, Teresa comprende que no son sus propios esfuerzos los que la conducirán a la unión con Dios: la escarpada montaña de la perfección no es para ella; elige el amor, el abandono confiado en los brazos del Padre que, como un ascensor, la llevarán hasta la más alta santidad.

Al final de su vida, lo que Teresa más teme es apoyarse en sus propias fuerzas y cometer así un acto de orgullo y de infidelidad. Sabe que “cuando uno se coloca en esa situación corre el riesgo de caer en el abismo”. Sabe que no son las imperfecciones las que ofenden a Dios, -también los niños pequeños si bien aman muchísimo a sus padres, hacen siempre alguna tontería-, sino creerse algo sin Él: “Entiendo bien por qué cayó el pobre San Pedro. El pobrecito se apoyaba en él en vez de apoyarse solamente en la fuerza del Buen Dios (...) Estoy segura que si San Pedro le hubiera dicho humildemente a Jesús: ‘Concédeme, te ruego, la fuerza para seguirte hasta la muerte’, la hubiera obtenido”⁶².

Teresa no busca la humillación ni el desprecio. Siguiendo las enseñanzas de la Escritura y de San Juan de la Cruz su deseo es el de vivir escondida con Jesús que es un Dios escondido; desea ser ignorada, olvidada, “pisoteada como un granito de arena” del cual nadie se da cuenta. Este deseo es para ella fuente de una paz

⁶¹ THÉRÈSE DE L'ENFANT JÉSUS, *Manuscrit A*, 39 rº, en *Oeuvres*, p. 131.

⁶² *Derniers entretiens* en *Oeuvres*, pp. 1083-1084.

inmensa, sabe que en ese ocultamiento, Jesús puede descansar en ella.

De este modo la humildad se convierte para Teresa en motivo de alegría y seguridad; sabe que si nuestra vida dependiera de nosotros y nuestra seguridad de nuestras pobres fuerzas y de nuestra voluntad débil, nos veríamos privados de protección. “Pero nuestra seguridad es absoluta porque dependemos de la inteligencia, del poder, de la bondad de Dios absolutamente infinitos. Humildad profunda que nos permite permanecer tranquilos frente a todo: no podemos temer nada porque no tenemos nada y no podemos perder nada, y como estamos en las manos de Dios, tenemos la certeza de que Él defenderá lo que es suyo con los medios infinitos que tiene a su alcance”⁶³.

3.5 *La humildad, la verdad conocida y amada*

Más allá de la diversidad de perspectivas, de modalidades y de estilos con los que cada santo vivió y enseñó el valor de la humildad, podemos encontrar un común denominador, un punto de convergencia en la adhesión que ésta implica a la realidad. Santa Teresa de Ávila afirmaba que la verdadera humildad no reside en “no reconocer que el Señor nos hace tantos dones. Tratemos en cambio de entender bien, realmente bien, cómo están las cosas, es decir que Dios nos los da sin ningún mérito nuestro... cuánto más ricos somos a causa de ellos, después de haber reconocido que somos pobres por nosotros mismos, tanto más provecho obtenemos, y también más verdadera humildad”⁶⁴.

Todos los santos fundan -de una manera u otra- la humildad, en la realidad última de nuestra total y radical dependencia respecto de Dios Padre. Esta realidad conocida y amada es el ámbito en el que el hombre está llamado a vivir, porque de poco serviría conocer la realidad si no estuviésemos dispuestos a vivir y actuar en conformidad con ella.

⁶³ L. M. ETCHEVERRY BONEO, *Espiritualidad de Santa Teresa del Niño Jesús* en “Lo eterno y lo temporal”, Buenos Aires, 1959, 3ª conferencia. Pro-manuscrito.

⁶⁴ *Vida*, 10, 4.

Esta relación entre humildad, verdad y caridad es tan afín al hombre religioso que nos parece elocuente concluir estas consideraciones con una reflexión de M. Gandhi. En él, fuera del ámbito propiamente cristiano, encontramos expresiones que tienen profundas analogías con la humildad tal como surge de la Escritura y de la vida de los grandes santos y doctores de la Iglesia.

Gandhi afirma: “Simplemente quiero narrar la historia de mis innumerables experimentos con la verdad (...). Lo que deseo alcanzar -lo que me he esforzado por alcanzar en estos últimos treinta años- es mi perfeccionamiento para mirar a Dios cara a cara, para alcanzar la salvación. Vivo, obro y oriento mi ser hacia la prosecución de esta meta (...). Para mí, no obstante, la verdad es un principio soberano que incluye numerosos principios. Esta verdad no implica solamente veracidad de palabra, sino también de pensamiento, y no sólo la verdad relativa de nuestros conceptos, sino la Verdad Absoluta, el Principio Eterno, es decir Dios (...). Aún no he encontrado a Dios, pero lo estoy buscando y estoy pronto a sacrificar las cosas que me son más queridas para continuar esta búsqueda. Incluso si se tratase del sacrificio de mi vida, creo estar pronto a darla (...). A veces, en mi progreso capté tenues resplandores de la Verdad Absoluta, de Dios, y cada día aumenta en mí la convicción de que sólo Él es real y todo el resto irreal (...). Al mismo tiempo creció en mí la convicción de que todo lo que es posible para mí, lo es también para un niño y tengo sólidas razones para afirmarlo. Los instrumentos para buscar la verdad son simples y difíciles. Para la persona arrogante pueden parecer imposibles, mientras son perfectamente posibles para un niño inocente. Quien busca la verdad debe ser humilde como el polvo. El mundo aplasta el polvo bajo sus pies, pero quien busca la verdad debe ser tan humilde que incluso el polvo lo pueda aplastar. Solamente entonces, y únicamente entonces logrará los mismos resplandores de la verdad (...). El cristianismo y el Islam lo proclaman con idéntica claridad”⁶⁵.

⁶⁵ M. GANDHI, *Autobiografía. Mis experiencias con la verdad*, Ed. Eyras, Madrid, 1981, pp. 14-16.

En el desarrollo de la vida espiritual, la humildad es una virtud básica, fundamento de toda relación verdadera con Dios, consigo mismo, con el prójimo, de todo nuestro actuar moral en el tiempo y de nuestro destino eterno. Si el orgullo enceguece, la humildad permite captar la verdad: el hombre humilde reconoce la propia limitación y pecaminosidad, y se alegra en ellas porque lo remiten a la inefable misericordia divina.

Si en las distintas épocas de la historia hubo distintas acentuaciones respecto de la humildad, la nuestra exige seguramente desarrollar la certeza de que la verdad “no hace mal”, sino que libera y que si bien implica reconocer nuestra nada, requiere aún más contemplar la Bondad, Sabiduría y Belleza de Dios, participadas en todo lo creado y en nosotros: “Tenemos necesidad de verdad, de modo que nuestra relación con la realidad que nos circunda sea para nosotros algo connatural como la luz en la cual somos, nos movemos, en virtud de la cual actuamos”⁶⁶. De este modo, la verdad conocida y amada nos permite vivir psicológica y espiritualmente sanos, alegres y cada vez más disponibles a la acción de Dios que quiere realizar en cada uno de nosotros y con nosotros grandes cosas (Lc. 1, 46- 55).

⁶⁶ ETCHEVERRY BONEO, *Ejercicios Espirituales*, enero de 1961, 1ª meditación.

Tercera Parte

La acción de Dios en nosotros en el itinerario de San Juan de la Cruz

6

Desarrollo de la vida teologal

Si en los comienzos de la vida de fe utilizamos, con la ayuda del Espíritu Santo, nuestra naturaleza humana como un instrumento musical con el que ejecutamos la partitura que a cada uno nos corresponde en la gran sinfonía de la humanidad, prevaleciendo el uso de nuestra libertad, luego, a medida que nos entregamos a la acción de Dios en nosotros, es Dios mismo quien toma la delantera y se adueña de nuestro ser¹. El Espíritu nos une al Verbo que utiliza nuestra inteligencia, voluntad, corazón, sentimientos, corporeidad para tributar al Padre un himno de acción de gracias y de alabanza maravillosa como nunca se había verificado antes. Y a medida que nos dejamos invadir por Dios, que abandonamos nuestros pensamientos y afectos, recibimos los del Verbo encarnado, colocándonos cada vez más en la línea de la restitución que el Verbo hace de su naturaleza al Padre como hombre, en cada acto

¹ El cristianismo no es simplemente un esfuerzo humano, moral y espiritual, es mucho más. La fe no es solamente la aceptación de una doctrina o la profesión de un credo, implica aceptar que Jesucristo está vivo y operante, dejando que Él nos invada y tome posesión de nosotros. La caridad es amar a ese Ser divino que dentro de nosotros quiere hacernos suyos, adueñarse de todo nuestro ser para hacer de nosotros una nueva presencia Suya entre los hombres. La esperanza es la certeza de quien se sabe sustituido en su yo por un Yo más perfecto, que se sabe poseído por el Ser de Dios y por ello puede abandonarse confiado en las manos del Padre. El cristianismo es Cristo, la vida de Dios hecho hombre en nosotros. Es vivir hasta el fondo una vida de relaciones personales con las Personas divinas, vivir nuestra condición de hijos e hijas de Dios con Cristo en el Espíritu.

de su vida, gota a gota, y en un solo acto de síntesis, cuando entrega su vida al Padre en la cruz².

Vivir así, es vivir de fe, de fe desnuda, animada por la caridad. Es vivir de la vida teologal. La lindísima oración de Isabel de la Trinidad expresa esta mística realidad: “¡Oh mi Cristo amado...! os pido ser vestida de vos mismo, identificar mi alma con todos los movimientos de vuestra Alma, sumergirme en Vos, ser invadida por Vos, ser sustituida por Vos, para que mi vida sea solamente una irradiación de vuestra Vida”³.

Este vivir de fe implica participar en el misterio de la encarnación y en el misterio pascual de muerte y resurrección⁴.

Si en las páginas precedentes se subrayó el ejercicio de nuestra libertad en el disponernos a acoger los valores presentes en la realidad creada y redimida, colaborando con la acción de Cristo en nosotros, en los capítulos sucesivos -con la guía de San Juan de la Cruz- nos detendremos principalmente en la acción de Dios que nos precede para hacernos, como dice frecuentemente San Juan, ‘Dios por participación’⁵.

1. SAN JUAN DE LA CRUZ: MAESTRO EN LA FE

Tal vez nadie como Juan de la Cruz describió con tanta penetración y belleza, con tanto ardor y de manera tan esencial el itinerario del hombre hacia la íntima unión con Dios, con la

² Cf. L. M. ETCHEVERRY BONEO, *Ejercicios Espirituales a las Servidoras*, Buenos Aires, enero de 1957, 3ª meditación. Pro-manuscrito.

³ *Obras completas*, Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1984, p. 757.

⁴ Estos dos misterios centrales de nuestra fe expresan una misma realidad: la kénosis y la exaltación de Jesucristo: “El cual, siendo de condición divina no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su forma como hombre; se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo cual Dios le exaltó.” (Flp. 2, 6-9). El cristiano en el itinerario de su vida espiritual está llamado a participar en la humillación y exaltación del Señor.

⁵ Entre otros textos *Subida al Monte Carmelo*, II, 5, 7.

convicción de que Dios y sólo Él, da valor y sabor a toda actividad, “porque donde no se conoce a Dios, no se conoce nada”⁶.

San Juan escribe fundamentalmente para los contemplativos en base a su propia experiencia, sin embargo su enseñanza, en lo esencial, va mas allá de sus destinatarios inmediatos e interpela al hombre de hoy con nueva actualidad⁷.

El recorrido descripto por Juan se funda de manera radical en Cristo y en la participación a sus misterios fundamentales: la encarnación, la vida pública, la pasión, muerte y resurrección, considerando la relación personal con el Dios vivo como una relación de amor que lleva al hombre, mediante el desarrollo de la vida teologal, a su total divinización y a la participación en la misma vida trinitaria, a la perfección del amor que, según el Concilio Vaticano II, constituye la esencia de la santidad.

Además la dimensión contemplativa que describe Juan no está reservada a los “contemplativos”, sino que es una dimensión constitutiva del cristiano. Detenernos en la experiencia de San Juan de la Cruz, nos permite descubrir a qué nivel de profundidad puede conducir la vida de oración en la relación con Cristo y cómo ella puede ser, no sólo para aquellos que están llamados a una vida de

⁶ *Cántico Espiritual* (B), 26, 13.

⁷ Como observa von Balthasar, la respuesta a la pregunta acerca de la validez de la doctrina de Juan de la Cruz para todos los cristianos es más difícil y diferenciada de las que se dan en general; depende de cómo la experiencia singular que está en la base de su doctrina mística, es entendida: “Las modalidades posibles de la fe y del amor perfecto no pueden ser establecidas de manera ejemplar y unívoca basándose en una experiencia individual; y en estas modalidades deben poder entrar también las formas activas de la vida cristiana (...) Pero en la medida en que este carisma, como los otros y aun más que los otros, posee un valor representativo y por lo tanto normativo para todo el cuerpo, la doctrina de Juan es normativa para toda la Iglesia, pero de manera análoga, menos literal de lo que Juan proponía...” (H.U. VON BALTHASAR, *Giovanni della Croce en Gloria. Una estetica teologica*, vol. 3: *Stili laicali*, Jaca Book, Milano, 1986, pp. 154-155). El recorrido sanjuanino, por lo tanto no está reservado solamente a los contemplativos, ni a algunas pocas personas si bien de hecho son pocos los que en esta vida alcanzan una meta tan alta. Pero Juan lo dice expresamente: Dios invita a todos y a todos quisiera conducirlos a este estado, si fueran suficientemente generosos (cf. *Llama de amor viva*, (B) 2, 23).

especial consagración, sino para todos los cristianos, un verdadero y propio diálogo de amor⁸. Si San Juan describe la unión con Dios con todo el esplendor posible en todas las manifestaciones de los dones del Espíritu Santo -también las más extraordinarias- es para dar una idea de conjunto de la altísima meta para la cual hemos sido creados⁹.

Por último la intimidad del amor contemplativo lejos de apartar de la acción, enciende el alma, haciéndola partícipe de una singular irradiación apostólica. Sobre la huella de Juan de la Cruz, Teresa de Lisieux captó que acción y contemplación no se oponen, se unifican en el amor divino siempre activo y orientado a comunicarse a otras almas: “A semejanza de un torrente que se arroja impetuoso en el océano, llevando consigo todo lo que encontró en su propio curso, así, Jesús mío, el amor que se hunde en el océano sin límites de tu amor, atrae consigo, todos los tesoros que posee... Señor lo sabes: no tengo otros tesoros sino las almas que te plugo unir a la mía; estos tesoros me los confiaste Tú”¹⁰. Y Teresa se dirige al Señor con Sus mismas palabras, el día de su despedida: como Jesús no pudo dirigirse a Dios sin abarcar en su dinamismo a las almas y sin darse por su salvación, así ella afirma: “Un alma inflamada de amor no sabe permanecer inactiva”¹¹.

⁸ Cf. JUAN PABLO II, Carta ap. *Novo Millennio Ineunte*, (6 de enero de 2001), n. 33.

⁹ Cf. GABRIELE DI S. M. MADDALENA, *Il teologo dell'amore* en AA. VV., *San Giovanni della Croce. Dottore Mistico. L'uomo. La dottrina. L'influsso*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1942, pp. 181-183.

¹⁰ *Manuscrit C*, 34 vº, en *Oeuvres Complètes*, Cerf - DDB, Paris, 1997, p. 281.

¹¹ *Ibid.*, p. 284. A este respecto, von Balthasar comenta: “Mientras a Agustín le gusta subdividir acción y contemplación, Marta y María, Pedro y Juan respectivamente entre la vida terrena y la vida celeste, Teresa no puede imaginarse el cielo sino como el lugar de la unidad. Como ningún santo fuera de ella, concibió el propio cielo como el campo en el que se desarrolla su misión activa: “No es la felicidad lo que me atrae... sino únicamente el amor. Amar, ser amada y volver sobre la tierra para hacer que el Amor sea amado”; y decía: “Si mi deseo es realizado, pasaré mi cielo sobre la tierra hasta el fin del mundo. No, no puedo encontrar paz sino al fin del mundo”. Y von Balthasar agrega: “He ahí por qué la carmelita Teresa no se sentía más afín y más cercana a ninguna otra santa que a la dinámica Juana de Arco. La misión de ambas está sintetizada en la

En las páginas siguientes trataremos la doctrina de San Juan de la Cruz según esta perspectiva esencial del amor capaz de explicar el sentido de la existencia cristiana y de abarcar todas las vocaciones y estados de vida; doctrina para todos aquellos que buscan una fe viva y personal, una mayor intimidad con Dios y el deseo ardiente de servir a la Iglesia sin dejarse desalentar por las noches oscuras de la fe personales o colectivas. En efecto, Juan nos enseña que “Dios es igualmente Padre amoroso, en las horas de alegría y en los momentos de dolor”¹².

Su síntesis va más allá de sus destinatarios inmediatos y llega al hombre de hoy con singular urgencia. No sólo contiene una doctrina mística sólida, sino que sobre todo es una exposición de la vida cristiana en sus aspectos fundantes¹³. Auténtico formador de creyentes, inició a las personas a instaurar una relación familiar con Dios desarrollando en ellas una vida de fe, esperanza y amor.

1.2 *Una mística nocturna*

La mística de San Juan es una mística nocturna: el itinerario del alma es presentado como un adentrarse en la noche, un camino de mortificación hasta la muerte y muerte de cruz, que tiene como meta el despuntar de la aurora de la resurrección y la estable unión con Dios. Así el proceso místico no es en la experiencia sanjuanina un camino de plenitud creciente, de realización programada, sino una búsqueda ansiosa, una aventura, un don gratuito y difícil¹⁴.

El itinerario descrito por Juan de la Cruz pasa a través de distintos momentos que caracterizan la progresiva intimidad e

expresión del Señor: “Hago siempre lo que a mi Padre le agrada” (H. U. VON BALTHASAR, *Sorelle nello spirito. Teresa di Lisieux. Elisabetta di Digione*, Jaca Book, Milano, 1991, pp. 152-157).

¹² JUAN PABLO II, Carta ap. *Maestro en la fe* (14 de diciembre de 1990), n. 15.

¹³ *Ibíd.*, n.2.

¹⁴ Cf. F. RUIZ-SALVADOR, *San Giovanni Croce en La mística, fenomenologia e riflessione teologica*, vol. I, Città Nuova, Roma, 1984, p. 578.

intensidad de la relación entre el hombre y Dios hasta que Éste hace al hombre plenamente partícipe de su dinamismo de amor¹⁵.

1.2.1 El símbolo cósmico de la noche y su relación con la cruz

El símbolo que el Santo utiliza es fundamentalmente la noche como estado o atmósfera interior en la que se encuentra el alma que se encamina en la fe a la unión con Dios.

Edith Stein describió en páginas hermosas y profundas las características de la noche y de la noche según San Juan, comparándola con la cruz¹⁶.

La noche puede ser considerada en su oscuridad que hace desaparecer las cosas sin aniquilarlas: lo que se hunde en la noche “continúa existiendo, pero indeterminado, invisible e informe como la noche misma o como una sombra, un fantasma y, por ello, como algo amenazador”¹⁷. La oscuridad de la noche nos impide además el uso de los sentidos, paraliza nuestros movimientos y nos confina en la soledad; envuelve nuestra psicología y nuestro espíritu; provoca en nosotros reacciones que caracterizan, en sentido análogo, también la noche espiritual.

La noche puede ser vista también en su dulce claridad que suaviza la dureza y las aristas de las cosas, que acalla los rumores y pone fin a las fatigas del día. El espíritu alejado de las ocupaciones diurnas y recogido en el silencio de la noche puede encontrar una

¹⁵ Este recorrido está descrito en las obras principales de San Juan: la *Subida al Monte Carmelo* y la *Noche oscura* tratan fundamentalmente la purificación activa y pasiva de los sentidos y del espíritu. En ellas desarrolla el misterio de muerte y resurrección que se verifica en el alma; en *Llama de amor viva* y en el *Cántico Espiritual* trata la resurrección, la transformación y la unión nupcial del alma con Dios.

¹⁶ Cf. *Ciencia de la Cruz. Estudio sobre San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo - Burgos- El Carmen, Vitoria, 1994, pp. 47-52.

¹⁷ *Ibíd.*, pp. 48-49

profunda paz restauradora. Para comprender el simbolismo de la noche hay que pensar en estas cosas¹⁸.

La noche mística no debe ser entendida en sentido cósmico. En efecto no cae desde afuera, sino que surge desde dentro; sin embargo sus efectos son semejantes a los de la noche física: sumerge el mundo exterior, relega en la soledad y en el vacío, paraliza las actividades del alma, la pone en ansia. Entre la dimensión cósmica y la espiritual hay una relación simbólica fundada en un *acuerdo sustancial* que permite expresar, mediante una realidad física universalmente conocida, otra realidad espiritual afín que sería inexpresable conceptualmente.

La cruz, en cambio, representa para nosotros lo que está vinculado a su uso en la historia y en la historia de Cristo. “La Cruz es el emblema de cuanto se refiere a la cruz de Cristo”¹⁹, e implica -como la noche- dolor y angustia, inmovilidad, impotencia para actuar, aceptación pasiva del sufrimiento, vaciamiento de toda la vida natural, abandono y soledad. En realidad, como observa Moioli, el dinamismo de la semejanza iría más precisamente de la ‘cruz’ a la ‘noche’, captada vitalmente como capaz de ser expresada en términos nocturnos²⁰. E. Stein observa que si Juan utilizó el símbolo de la noche es en cuanto nos habla como místico y como poeta y no sólo como teólogo; sin embargo -agrega- el

¹⁸ E. Stein entiende por símbolo o figura aquella imagen en la cual la cosa figurada está indicada por intrínseca semejanza: quien la ve es remitido por ella inmediatamente al original que reconoce o aprende a reconocer (cf. *ibíd.*, p. 51). Entre la noche cósmica y la noche mística hay un simbolismo en la medida en que hay correspondencia de impresiones y experiencias que la noche física y la noche mística suscitan en el espíritu humano.

¹⁹ *Ibid.*, p. 52. En el emblema, la capacidad evocativa y la dirección de la evocación derivan de la historia. Éste es el caso de la cruz y en particular de la cruz cristiana (cf. G. MOIOLI, *Giovanni della Croce. Saggi teologici*, Glossa, Milano, 2000, p. 118).

²⁰ MOIOLI, *Giovanni della Croce*, p. 121.

teólogo vigiló concienzudamente los pensamientos y expresiones del poeta²¹.

1.2.2 Dimensión colectiva de la noche

Las vicisitudes de nuestro tiempo contribuyeron a profundizar y a desarrollar el significado de la noche oscura de San Juan de la Cruz: “Nuestra época vivió momentos dramáticos en los que el silencio o ausencia de Dios, la experiencia de calamidades y sufrimientos, como la guerra o el mismo holocausto de tantos seres inocentes, hicieron comprender mejor esta expresión, dándole además un carácter de experiencia colectiva, aplicada a la realidad misma de la vida y no sólo a una fase del camino espiritual. La doctrina del Santo es invocada hoy frente a este misterio insondable del dolor humano”²².

Las ‘tinieblas’, los ‘tormentos’, los ‘horrores’ de la noche pasiva del espíritu, comparables a una muerte en vida, a un ser sumergido en el fuego del infierno o del purgatorio, no indican solamente la acción de Dios en lo íntimo del alma contemplativa, sino un conjunto de sufrimientos físicos, psíquicos, morales o espirituales, como la enfermedad, la soledad, el hambre, la guerra, la falta de sentido de la vida, la conciencia dolorosa del pecado, el temor de la muerte que son para el creyente una experiencia purificadora susceptible de ser denominada *noche oscura*. A través de esta noche, en la oscuridad de la fe, Dios actúa, transforma el corazón humano despojándolo y purificándolo de todos los sedimentos e impurezas para hacerlo conforme al Suyo, manso y humilde.

Juan de la Cruz describe la misericordiosa pedagogía de Dios que permite los trabajos y tribulaciones de esta vida terrena para desapegar nuestro espíritu de todo lo que nos impide la unión de

²¹ La afirmación, no desarrollada por E. Stein, se refiere posiblemente a la exposición doctrinal de San Juan en la *Subida* y la *Noche* (cf. *Ciencia de la Cruz*, p. 52).

²² JUAN PABLO II, *Maestro en la fe*, n. 14.

amor con Él, total y duradera y nos enseña a guiarnos ya no por el gusto o el disgusto, sino por la pura luz de la fe, esperanza y amor.

Las páginas del Santo pueden ser leídas hoy en esta perspectiva más amplia, como el camino del cristiano que quiere seguir a su Maestro hasta el final a través de los acontecimientos de su historia personal y colectiva, en cualquier vocación que se encuentre, ya que su itinerario “está enteramente centrado en el desarrollo de la vida teologal, la cual admite infinitud de estilos”²³. La noche, la noche de la fe, es en realidad la noche de la vida humana, envuelta en la claridad de la presencia divina; claridad que desaparece a menudo ante nuestros ojos inmersos en la compacta oscuridad del sufrimiento²⁴. Pero luego de la noche viene el alba: Juan nos enseña a fijar la mirada y a hundir las raíces del corazón en Cristo, de manera que en medio de todas las tempestades de la vida podamos crecer siempre en la certeza del amor fiel y misericordioso de Dios hacia nosotros.

2. LA NOCHE MÍSTICA

El itinerario sanjuanino es noche por tres motivos. En su punto de partida porque el cristiano tiene que renunciar a la atracción de las cosas de este mundo; en su mismo recorrido porque nos debe guiar la fe que es un conocimiento oscuro; y en su fin porque la meta hacia la cual caminamos, el incomprendible Dios, en esta tierra siempre quedará escondida para nosotros. Esta única noche se desarrolla a través de tres momentos. En efecto “estas tres partes son una sola noche; pero tiene tres partes como la noche natural. Porque la primera, que es la del sentido, se compara a la primera noche, que es cuando se acaba de carecer del objeto de las cosas. Y la segunda, que es la fe, se compara a la medianoche,

²³ RUIZ-SALVADOR, *Giovanni della Croce*, p. 579.

²⁴ En efecto la presencia de Dios en esta vida no es totalmente beatificante, tendrá a menudo el signo del dolor, pero de un dolor que no nos quitará nunca la profunda paz de tener al *mismo Dios* mediante su rostro humano, el santo rostro (cf. L. M. ETCHEVERRY BONEO, *Espiritualidad de Santa Teresa del Niño Jesús*, en “Lo eterno y lo temporal”, Buenos Aires, 1959, 3a conferencia. Pro-manuscrito).

que es totalmente oscura. Y la tercera, que es Dios, es ya inmediata a la luz del día”²⁵.

Si la noche sigue estas fases es porque el hombre en la totalidad de sus dimensiones sensibles y espirituales tiene que ser purificado; es todo el hombre que tiene que dirigirse a Dios, dejándose transformar por Él.

La primera etapa de la noche implica renunciar al placer y a las satisfacciones que derivan del uso de los sentidos: se trata de mortificar los apetitos que nos empujan al goce de la creaturas, a su posesión; comprende principalmente la sensibilidad, pero también el espíritu.

El segundo momento compromete más profundamente el espíritu y solamente cuando éste está purificado, mortificado en todos sus apetitos y liberado también de los gustos de la voluntad, puede ser transformado en amor. Ésta es la noche en la cual se verifica un profundo, radical despojo de los pensamientos, sentimientos, disposiciones, actos y hábitos propios del hombre viejo.

Esta fase es más oscura, más tenebrosa y más terrible que la primera, pero la purificación de todas las imperfecciones, permite que el alma pueda *salir* de su modo natural y decaído de obrar y alcanzar un modo divino de sentir, conocer y amar. Entonces “la conciencia de nuestro falso yo cotidiano nos abandona de la misma manera en que nos quitamos un vestido viejo, lleno de barro y humedad. El ‘yo profundo’ que se halla en una esfera más profunda que el análisis y la reflexión, se encuentra libre y se lanza al abismo de la voluntad y de la paz de Dios”²⁶.

La radicalidad de estas dos noches de los sentidos y del espíritu, en las que se detiene Juan de la Cruz en la *Subida al Monte Carmelo* y en la *Noche Oscura*, se explica por un doble motivo: el fin perseguido, la unión transformadora con Dios, la posesión fecunda de Dios, “hacernos dioses por participación”, y la

²⁵ *Subida al Monte Carmelo*, 1, 2, 5.

²⁶ T. MERTON, *El Ascenso a la Verdad*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1958, p. 261.

situación concreta en que se encuentra el hombre en el punto de partida del ascenso: como un ser decaído y pecador, prisionero de los gustos y apegos sensibles y del desorden de la razón. Y puesto que el universo se presenta al hombre tal como el hombre es, la visión de las cosas resulta deformada: solamente en esta perspectiva las creaturas son falsos valores que deben ser sacrificados a Dios. “No se trata por lo tanto de la esencia, del significado, del valor último y auténtico de las creaturas. Tomadas tal como salen de las manos de Dios, son algo maravilloso, y de una belleza indecible. Se trata de la apariencia, del significado, del valor que les confiere el hombre carnal, aislándolas de Dios, para captarlas en sí mismas y “compararlas con Dios”. Estas observaciones consideran la percepción falseada y el apetito desordenado de las creaturas -el hombre viejo y sus gustos- y son absolutas, porque formuladas en relación con el término”²⁷.

Además, ninguna creatura puede ser el medio adecuado para llegar a Dios porque hay una distancia infinita entre la esencia de las creaturas y la divina: “Así, el que quiere amar otra cosa juntamente con Dios, sin duda es tener en poco a Dios, porque pone en una balanza con Dios lo que sumamente dista de Él”²⁸.

Solamente la fe es el medio proporcionado para la unión del hombre con Dios y Juan de la Cruz “insiste con palabras y con hechos en no detenerse en lo sensible que engaña, sino en fiarse de la fe pura, fe viva, animada por la caridad y operante a través de ella: de la fe como único medio idóneo para establecer una unión vital con Dios”²⁹.

Para liberarse de los lazos que provienen de la naturaleza caída, el alma tiene que arrojarse al trabajo con todas sus energías, pero Dios tiene que irle al encuentro para completar su obra. Con este objeto, San Juan distingue entre noche activa y pasiva del sentido y del espíritu en cuanto prevalece la colaboración del

²⁷ J. MOUROUX, *L'esperienza cristiana*, Morcelliana, Brescia, 1956, pp. 297-298.

²⁸ *Subida*, I, 5, 4.

²⁹ K. WOJTYLA, *La fede secondo S. Giovanni della Croce*, Angelicum - Herder, Roma, 1979, pp. 15-16.

hombre o bien la infusión de la contemplación mística, la acción de Dios en el alma³⁰.

2.1 *La noche activa de los sentidos*

El estado en el que los apetitos se ven privados del gusto en todas las cosas, se llama noche porque el alma que se aleja del placer y de las satisfacciones que derivan del uso de los sentidos, permanece vacía y libre de deseos. El término “sentidos” indica no sólo los sentidos corpóreos y sus tendencias sensibles, sino también lo que definimos como esfera mixta con sus actos. San Juan distingue entre los apetitos naturales, los movimientos espontáneos, y los apetitos voluntarios que implican el consentimiento o rechazo de la voluntad libre. A este conjunto de sensibilidad-libertad, Juan de la Cruz lo llama apetito, afecto, gusto, espíritu sensible³¹.

La penetración activa en esta noche equivale a seguir la cruz. El hombre debe instaurar una lucha sin cuartel contra su inclinación a dejarse guiar por el principio del placer que afecta sus relaciones con las creaturas. El desapego exige mortificar la alegría que se encuentra deseando todas las cosas para hacerle lugar a Dios³². En efecto, “todas las afecciones que (el alma) tiene en las creaturas son delante de Dios puras tinieblas, de las cuales estando el alma vestida, no tiene capacidad para ser ilustrada y poseída por la pura

³⁰ Juan de la Cruz trata en la *Subida*, la noche activa de los sentidos (I. I) y del espíritu (I. II y III); en la *Noche oscura* analiza la noche pasiva de los sentidos (I. I) y del espíritu (I. II). Siguiendo el desarrollo de E. Stein consideraremos primero la noche de los sentidos -activa y pasiva-, luego la noche activa y pasiva del espíritu.

³¹ Cf. MOURoux, *L'esperienza cristiana*, p. 298.

³² Esta determinación de abandonar incondicionalmente todo apoyo sensible, el Padre Etcheverry la designa con la expresión española: “Quemar las Naves”, refiriéndose a los conquistadores -llegados a América- que quemaron sus naves para no caer en la tentación de volver a la patria. “Quemar las naves (...) significa abandonar radicalmente toda posición burguesa, muelle, cómoda, abandonar lo que hay de tangible en lo que nos circunda, lo que nos acaricia, nos vicia” (*Ejercicios Espirituales a las Servidoras*, Buenos Aires, 1958, 5ª meditación. Pro-manuscrito).

y sencilla luz de Dios”³³, porque dos contrarios no pueden coexistir en el mismo sujeto.

Sin embargo, el camino espiritual emprendido por los principiantes no implica renunciar a toda certeza y punto de referencia: “Se trata de dejar todo falso apoyo, no dejar todo apoyo, sino dejar todo apoyo aparente, que no tenga un carácter estrictamente sacramental. Se trata de cerrar nuestros ojos y nuestros oídos a los apoyos sensibles y de abrir nuestras facultades al orden sobrenatural para encontrar apoyos más resistentes porque radicados en la Verdad, en el Ser”³⁴.

2.1.1 El apego a las creaturas

El apego a las creaturas hace al alma semejante a ellas y esta semejanza se acrecienta al aumentar el amor, porque el amor hace semejantes, más aún sujeta el amante a la cosa o persona amada. Todos los bienes creados en relación con Dios son nada y quien pone su afecto en las creaturas permanece infinitamente distante de Dios, por ello el Señor nos enseña: “El que no renuncia a todas las cosas que posee *con la voluntad* no puede ser mi discípulo” (Lc. 14, 33).

El predominio del factor apetitivo genera en el alma dos daños principales: uno respecto de Dios de quien se ve privada; el otro respecto de nosotros mismos porque los afectos desordenados cansan, atormentan, ofuscan, debilitan y ensucian el alma ya que son contrarios a Dios y una injuria para Él.

Juan compara a todas las creaturas con “migajas caídas de la mesa de Dios” y como las migajas sirven más para estimular el apetito que para quitar el hambre, así “quien está dominado por los apetitos está siempre descontento e inquieto como quien tiene hambre”³⁵. Cuanto más intenso es el apetito, mayor es el tormento porque el deseo ata y esclaviza el alma, la aflige para obtener lo que desea.

³³ *Subida*, I, 4, 1.

³⁴ ETCHEVERRY BONEO, *Ejercicios Espirituales*, (1958), 5ª meditación.

³⁵ *Subida*, I, 6, 3.

Los apetitos enceguecen y oscurecen el alma porque impiden que la luz de la razón y de la fe la iluminen; la voluntad está entorpecida y la memoria impura. Como el apetito de suyo es ciego, siempre que el alma se deja guiar por él, se hace ciega porque sucede como si aquél que ve se dejase guiar por quien no ve, y por lo tanto es como si ambos fuesen ciegos³⁶.

Además, cuando los apetitos están desordenados, se dispersan en las creaturas, lo cual no sucedería si estuvieran orientados íntegramente a un único objeto³⁷. Las inclinaciones desordenadas hacen a la persona descontenta de sí, ruda respecto del prójimo, lenta y haragana para las cosas de Dios.

2.1.2 Mortificación de los apetitos

La mortificación debe dirigirse a los apetitos desordenados y voluntarios que tienden no sólo al pecado mortal o venial, sino también a las imperfecciones. “La razón es porque el estado de esta divina unión consiste en tener el alma *según la voluntad* con total transformación en la voluntad de Dios”³⁸. Imperfecciones habituales son, por ejemplo, la costumbre de hablar mucho, un pequeño apego a alguna cosa o persona que nunca nos decidimos a superar, el deseo de saber o escuchar, etc. Estas imperfecciones aceptadas son -según la conocida comparación de Juan de la Cruz- como un hilo que si bien es sutil, impide al pájaro volar hasta que no lo corte: “Y así es el alma que tiene asimiento en alguna cosa,

³⁶ Cf. *ibíd.*, I, 8, 3.

³⁷ Bernardo de Claraval describe este deseo del hombre que se vuelca sobre lo creado sin llegar nunca a Dios como el *circuitus impij*, el ser arrastrado por el deseo de un bien a otro sin encontrar nunca sosiego: “Así se enredan los malvados. Quieren satisfacer sus apetitos naturales y rechazan neciamente los medios que les conducen a ese fin: no el fin en el sentido de extinción y agotamiento, sino como plenitud consumada. No consiguen un fin dichoso, sino que se agotan en vanos esfuerzos. Se deleitan más en la hermosura de las creaturas que en su creador. Mariposean de una en otras y quieren probarlas todas. No se les ocurre acercárseles al Señor de todas ellas.” (*De diligendo Deo*, VII, 19).

³⁸ *Subida*, I, 11, 2.

que aunque más virtud tenga, no llegará a la libertad de la divina unión”³⁹.

Los apetitos involuntarios son inevitables, subsisten siempre en alguna medida y si bien la persona experimenta turbación o le parece que se aleja de Dios cuando prueba los efectos, si los combate no sólo no ofende a Dios, sino que son una ocasión de crecimiento espiritual.

Para mortificar las pasiones naturales: alegría, tristeza, temor y esperanza, Juan de la Cruz propone como criterio renunciar a cualquier gusto sensible que no sea para honor y gloria de Dios y aquellas normas conocidas y radicales en cuya observancia la persona encuentra gran paz y consuelo:

“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”⁴⁰.

Este camino de negación que llamó tanto la atención de los lectores, no significa negar el valor del hombre y de las demás creaturas, cuanto mostrar la importancia de lograr un dominio de la sensibilidad, un verdadero dominio de sí que nos permita relacionarnos con las cosas de este mundo de manera instrumental, como medios que hay que utilizar y trascender para llegar a la comunión personal con Dios⁴¹. En efecto, quien logra esta desnudez interior, encuentra su quietud porque no deseando nada,

³⁹ *Subida*, I, 11, 4.

⁴⁰ *Ibíd.*, I, 13, 6.

⁴¹ Cf. RUIZ-SALVADOR, *Giovanni della Croce*, p. 567.

nada obstaculiza su ascenso hacia Dios y nada puede empujarlo hacia abajo, porque se encuentra en el centro de su humildad.

2.1.3 La ayuda divina

Sin embargo, es imposible para el hombre, emprender esta lucha decidida y continua contra los apetitos que lo mantienen prisionero, “si Dios no lo ayuda y no le da un gusto que elimine el otro y que le dé al espíritu la fuerza para renunciar (...). Porque el alma es débil y carnal, Dios se adapta a ella, dándole el alimento del cual tiene hambre y es capaz; la perfecciona en los sentidos externos e internos; le comunica lo espiritual por medio de las cosas externas, tangibles y adecuadas al sentido, según la pequeñez y la incapacidad del alma”⁴². La persona encuentra su alegría en la oración, en la misa, en las prédicas y de este modo Dios desapega, purifica la sensibilidad y la dispone con orden y suavidad a una unión más espiritual. “Para unir estos dos extremos opuestos -el alma y Dios- no hay normalmente otro camino: por imperfectas e incoativas que sean, estas gracias son necesarias en este estado; y el alma debe acogerlas -sin apegarse nunca”⁴³. No basta por lo tanto que el alma ame a Dios, tiene que ser inflamada en el amor y Dios le concede un gran deseo a quien empieza el camino hacia la unión con Él.

Al término de esta etapa, el yo se ha liberado del yugo de los apetitos sensibles y por ello afirma que su “casa” (la parte sensitiva del alma) se ha adormecido. Alcanzar este estado, significa para el hombre sensitivo un verdadero llevar la cruz. Llevando la cruz sin embargo no se muere. Y para atravesar completamente la noche, el hombre tiene que morir al pecado⁴⁴.

2.2 *La noche pasiva de los sentidos*

El alma no puede autocrucificarse; entonces Dios la conduce por una aridez purificadora para eliminar las imperfecciones que

⁴² MOURoux, *L'esperienza cristiana*, p. 299

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Cf. STEIN, *Ciencia de la Cruz*, p. 60.

subsisten. A pesar de la lucha emprendida contra el desorden de los apetitos, permanecen en ella los defectos correspondientes a los siete vicios capitales trasplantados en el ámbito espiritual: soberbia, lujuria, acidia, envidia, avaricia, etc., otras tantas expresiones de las imperfecciones a las que permanecen sujetos los principiantes. Satisfechos de ellos mismos y de sus obras, a veces condenan a los demás y son reacios a alabarlos; algunos no se sacian nunca de poseer y leer muchos libros que tratan sobre la vida espiritual pero no practican la mortificación, ni la pobreza interior; otros se enojan contra los defectos ajenos retándolos bruscamente; otros, atraídos por el gusto que encuentran en las penitencias, se matan o se debilitan con los ayunos. Su devoción es aún débil y floja, actúan empujados por el placer que encuentran en las practicas espirituales, como niños, y sin haber sido aún probados para adquirir una virtud sólida y profunda.

2.2.1 Signos de la purificación pasiva

Para hacerlos avanzar y alejarlos de este imperfecto modo de amar, Dios retira la luz de sus favores y los deja en la aridez para que, viendo que ya han crecido un poco, se hagan más fuertes y salgan de la infancia⁴⁵.

La autenticidad de esta experiencia de aridez como fruto de la purificación pasiva, se manifiesta mediante distintos signos. El alma ya no encuentra gusto en las cosas de Dios y en ninguna creatura; piensa en Dios con ansias porque está convencida de que no lo sirve y de haber retrocedido; no logra ya meditar como antes⁴⁶.

Junto a la aridez y al vacío que Dios obra en el sentido, Él infunde en el alma un deseo de permanecer sola y en reposo sin

⁴⁵ Cf. *Noche oscura*, I, 8, 3.

⁴⁶ Cf. *ibíd.*, I, 8, 3-5. Juan de la Cruz presenta también en la *Subida*, II, 13, 1-3 algunos signos para saber si le conviene o no a la persona abandonar la meditación, por un tiempo determinado. A este propósito Moioli observa: “Si se puede encontrar una cierta correspondencia entre las dos versiones (...) en la segunda el test de la oración formal está enmarcado en un movimiento que abarca toda la personalidad y la vida” (*Giovanni della Croce*, p. 32).

pensar en algo preciso. “Aquí comienza Dios a comunicársele, no ya por el sentido, como antes hacía por medio del discurso que componía y dividía las noticias, sino por el espíritu puro (...) comunicándosele con acto de sencilla contemplación”⁴⁷.

El sufrimiento que el alma experimenta ante la imposibilidad de usar sus propias energías, es como un ser clavada⁴⁸, por ello se puede considerar este estado como una verdadera crucifixión. La única cosa que pueden hacer aquellos que Dios guía por el camino de la contemplación infusa es “dejar el alma libre” y desembarazada y descansada de todas las noticias y pensamientos, no teniendo cuidado allí de qué pensarán ni meditarán, contentándose sólo con una advertencia amorosa y sosegada en Dios y estar sin cuidado, sin eficacia y sin ganas de gustarlo ni sentirlo”⁴⁹. Esta advertencia amorosa es una primera anticipación de la contemplación oscura y genérica que se da en la fe: “Es una actitud contemplativa por la máxima simplificación del elemento cognoscitivo, por la mezcla de noticia y amor. Es maduración y fruto de una prolongada meditación de fe”⁵⁰. La contemplación infusa es una comunicación divina secreta, pacífica y amorosa, que inflama el alma en espíritu de amor.

2.2.2 Efectos de la noche pasiva

Mediante la noche pasiva de los sentidos el alma se ve liberada de su esclavitud, desvinculada de la tendencia hacia las creaturas y sale de todas las cosas creadas para caminar hacia aquellas eternas. Esta noche es una puerta estrecha en la cual uno se despoja del vivir según el sentido, para encaminarse, fundado sobre la sola fe, por el camino estrecho que es Cristo.

La noche de los sentidos permite obtener grandes ventajas. Dios saca esta alma de la infancia, no la lleva más en brazos y la

⁴⁷ *Noche*, I, 9, 8.

⁴⁸ Cf. STEIN, *Ciencia de la Cruz*, p. 63.

⁴⁹ *Noche*, I, 10, 4.

⁵⁰ RUIZ-SALVADOR, *Giovanni della Croce*, p. 584.

hace caminar sobre sus propias piernas⁵¹. La primera y principal ventaja es el conocimiento de sí y de las propias miserias; el yo no experimenta ya ninguna satisfacción respecto de sí y se da cuenta que por sí mismo no hace ni puede hacer nada. Adquiere además mayor conciencia de la sublimidad de Dios, en sus relaciones con Él experimenta mayor respeto y reverencia pues Dios lo ilumina con su Sabiduría. Paradojalmente esta noche oscura del sentido con sus arideces y vacíos, es el medio ordinario para conocer a Dios y a sí mismo, y estos dos conocimientos crecen juntos⁵².

De esta noche, la persona obtiene humildad de espíritu, contraria al vicio de la soberbia: “Se ve tan seca y miserable que ni aún por primer movimiento le pasa que va mejor que los otros, ni que les lleva ventaja, como antes hacía; antes, por el contrario, conoce que los otros van mejor. Y de aquí nace el amor del prójimo, porque los estima y no los juzga como antes solía cuando se veía a sí con mucho fervor y a los otros no”⁵³.

Desaparecen el desorden y la inquietud interiores que proceden de la avaricia, la lujuria y la gula espiritual; el alma que ya no encuentra gusto en las cosas de Dios, es reformada y se libera de las impurezas, vive en paz y tranquilidad. Se desarrollan todas

⁵¹ S. Kierkegaard hace una reflexión similar: la ausencia sensible de Dios es la condición para que el cristiano pueda imitar a su maestro y seguir su mismo camino. Cuando Cristo desaparece de los ojos de la fantasía, se ve si el cristiano hecho adulto, lo imitará en la seriedad de la decisión. La relación entre el hombre y Dios, es semejante a la del niño con su madre: “¿Cuando se permite al niño agarrarse de las polleras de su madre, se puede decir que el niño recorre el mismo camino que la madre? No, no se puede decir. El niño tiene que aprender primero a moverse solo, a caminar solo, antes de poder ir solo por el camino que recorre la madre y tal como ella lo hace. Y cuando el niño está aprendiendo a caminar solo, ¿qué tiene que hacer la madre? Tiene que hacerse invisible. Su ternura sin embargo es siempre la misma, permanece inmutable; sí, más aún aumenta en el tiempo en que el niño aprende a caminar solo y a caminar por sí mismo: ésta es la tarea que se plantea en sentido espiritual a quien tiene que imitar a alguien, el de ir por sí mismo y caminar solo”. (*Vangelo delle sofferenze* en *Opere*, Sansoni, Firenze, 1972, pp. 832-833).

⁵² No es un conocimiento solamente teórico, conceptual, sino vivo y experimental, fruto del haber probado tanto la propia incapacidad como la bondad divina.

⁵³ *Noche*, I, 12, 7-8.

las virtudes: teologales, cardinales, morales. En esta noche de los sentidos, el alma sale de los lazos de los afectos sin que los tres enemigos: el demonio, el mundo y la carne, se lo impidan.

Mediante esta muerte del hombre sensitivo se realiza la formación del hombre espiritual, el cual empieza el camino de los proficientes, la vía iluminativa o de la contemplación infusa.

2.3 *La noche activa del espíritu*

La noche de la fe es más oscura que la noche del sentido, porque abarca la dimensión racional del alma, privándola de toda otra luz, puesto que la fe es -como ya dijimos- el único camino que conduce a la unión con Dios. Cualquier otro conocimiento es infinitamente distante de Él. La fe, en cambio, nos manifiesta verdades nunca vistas y comprendidas por nosotros ni en sí, ni por analogía con otra cosa; nos enseña lo que supera cualquier conocimiento humano.

La fe es una *escalera secreta* en cuanto las verdades que comprende están escondidas al sentido y al intelecto y por medio de ella, el yo sube hacia la unión con el incomprensible Dios. Si bien la fe es luz que enceguece, nube oscura y tenebrosa para nuestra mente, hay que apoyarse sólo en ella para llegar a Dios, tomándola como guía y sin apegarse a cosa alguna que se pueda comprender, gustar, sentir e imaginar, ya que todo esto es tinieblas respecto de Dios⁵⁴.

⁵⁴ Es verdad que la mayoría de las personas viven considerando el sentido inmediato de las cosas como si fuese el único, obrando respecto del alimento y del aire como si estuvieran destinados solamente al cuerpo, actuando en relación con las personas como si no tuvieran otro sentido fuera de la función social que cumplen; pero todo esto es falso por su unilateralidad. Solamente la fe nos permite descubrir más allá de lo que los sentidos y la razón nos muestran, el sentido último, la presencia de Dios en cada cosa, el mundo como su casa, la Trinidad viviente en nosotros, nuestra instrumentalidad respecto del Verbo, la posibilidad de vivir en íntima unión con Jesucristo, no solamente moral sino psicológica, la posibilidad de enamorarse de Jesucristo (cf. L. M. ETCHEVERRY BONEO, *Ejercicios Espirituales a las Servidoras*, Buenos Aires, 11 de septiembre de 1960, 1ª meditación. Pro-manuscrito).

San Juan de la Cruz compara el espíritu humano con un ventanal iluminado por la luz divina: “Está el rayo de 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: al contrario 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 que el rayo”. Y Juan agrega “Aunque, a la verdad, la vidriera, aunque se parece al mismo rayo, tiene su naturaleza distinta del mismo rayo; mas podemos decir que aquella vidriera es rayo o luz por participación”⁵⁵.

La unión a la cual Dios nos llama es por obra del amor y se distingue de la unión esencial por la cual las cosas son mantenidas en su ser. Es una relación interpersonal que crece con el acrecentarse del amor y se expresa psicológicamente en la consonancia de las voluntades; el alma es transformada en Dios y “más parece Dios que alma, y aun es Dios por participación”⁵⁶.

Esto significa que el yo debe liberarse de todas sus imperfecciones y del propio modo de actuar: del propio parecer, del propio sentir, de la propia voluntad; debe morir a sus energías naturales, no solamente a los sentidos, sino también a su razón; debe abandonar todo límite interior y exterior de su naturaleza, para alcanzar la unión por amor a la cual Dios la llama. Cuanto menos importancia piensa que tiene lo que entiende, gusta o ama, más se acerca a Dios el cual no tiene modo porque en sustancia los contiene todos. Alcanzar este estado divino es salir de los propios límites, del modo imperfecto y natural de actuar: el yo “ha de desear con todo deseo venir a aquello que excede todo sentimiento y gusto”⁵⁷.

⁵⁵ *Subida*, II, 5, 6.

⁵⁶ *Ibíd.*, II, 5, 7.

⁵⁷ *Ibíd.*, II, 4, 6.

Quien en cambio no se vacía completamente de su modo y permanece en la oscuridad de sus propios conocimientos, gustos, noticias naturales, no llegará a Dios. Como sucede en el ámbito humano, mientras tenemos una cierta capacidad visiva, no nos dejamos guiar totalmente por otro y pensamos que es mejor seguir el camino que entrevemos. Así sucede también en la vida espiritual: quien se apoya en algún conocimiento propio, en algún gusto o sentimiento de Dios y no se fía totalmente de la fe, que es su única guía, fácilmente se equivoca o no progresa. Quien en cambio se hace totalmente ciego respecto de sus conocimientos naturales y se deja guiar por la sola luz de la fe, camina hacia la unión con Dios⁵⁸.

La mortificación en la pura fe abarca todas las potencias espirituales, intelecto, memoria y voluntad. Esta purificación concierne no solamente los actos, sino los hábitos de las potencias. “Tales hábitos son como las raíces vivas que a pesar de nuestras buenas intenciones constantemente se renuevan. La suprema santidad demanda que aun las raíces de los malos hábitos sean arrancadas y extirpadas del jardín del alma”⁵⁹. Así el yo en todos sus elementos integrantes, en cada una de sus potencias, de las funciones de estas potencias, en cada uno de sus hábitos formales y materiales debe despojarse de sí para acoger todo un mundo de valores informados por Cristo y obtenidos de la realidad centrada en Su persona divina⁶⁰.

La razón tiene que hacer espacio a la fe, la esperanza tiene que vaciar la memoria y la caridad liberar la voluntad de todo lo que no es Dios. Este camino es un verdadero *via crucis*: se trata de

⁵⁸ En efecto, solamente la fe “nos da una recta visión del mundo, nos hace pensar que Dios es nuestro Padre, nos permite mantener continuamente nuestro amor filial, esa actitud de docilidad y abandono, nos permite rezar creyendo que hacemos algo inteligente y no estúpido, descubrir a Dios en todas las cosas. Sin la fe no podemos absolutamente nada, y esa fe es un don de Dios que debemos pedir con nuestras oraciones” (ETCHEVERRY BONEO, *Espiritualidad de Santa Teresa del Niño Jesús*, 3ª conferencia).

⁵⁹ MERTON, *El Ascenso a la Verdad*, p. 208.

⁶⁰ Cf. L. M. ETCHEVERRY BONEO, *Ejercicios Espirituales a las Servidoras*, Cobo (Prov. de Buenos Aires), 1963, 4ª meditación. Pro-manuscrito.

morir a la actividad natural del espíritu y de apoyarse en las tres virtudes teologales para vivir solamente de fe, esperanza y caridad. La fe oscurece el conocimiento natural del intelecto, la esperanza libera de toda forma de posesión y la caridad desapega de todo afecto y alegría que no tiene en Dios su fuente. Estas tres virtudes hacen que el yo se vuelva pobre, desnudo, libre y éste tiene que hacer cuanto le es posible para purificar sus facultades espirituales de todo lo que no es Dios.

Cristo es la puerta estrecha que conduce por el camino de esta gran desnudez y son pocas las personas que quieren emprender este camino; es una tarea en la que se busca y se gana sólo a Dios y por lo tanto sólo Dios debe ser buscado. Como nos enseña el Señor: “Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Quien quiera salvar su vida la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio la salvará” (Mc. 8, 34-35).

La sede de este vaciamiento es la voluntad que debe renunciar a toda posesión y elegir lo que más se asemeja a la cruz, decidir con firmeza ir en busca de Dios y soportar por Él sufrimientos en todas las cosas. Esto implica imitar los ejemplos de Cristo nuestro modelo y nuestra luz el cual, en el supremo abandono y anonadamiento de la cruz, en la aniquilación de su reputación, de su naturaleza y de su relación con el Padre, cumplió la obra máxima de la redención, “que consiste en haber reconciliado y unido con Dios por gracia, al género humano”⁶¹. En efecto, el camino del cual habla nuestro Señor “no consiste, pues,

⁶¹ *Subida*, II, 4, 6. En una meditación sobre el pasaje evangélico de Mt. 16, 21-28, en el que Jesús anuncia el camino del dolor y de la muerte como precio necesario para fundar la Iglesia y hacer a los hombres partícipes de su vida divina, el Padre Etcheverry dice: “Sabemos, Jesús, que tu vida física se prolonga místicamente en tu Iglesia, tu continuación en el tiempo y el espacio. Sabemos que esta condición de pasar por la prueba del sufrimiento no fue exclusiva de tu vida física, es necesario que se reproduzca en tu vida mística, en tu Iglesia a través del tiempo y del espacio. Entendemos, Jesús, que no podemos querer ser tus miembros, tus seguidores, aquellos que te hacen presente sin estar dispuestos a pasar también nosotros a través del dolor y de la muerte, en unión contigo, con tus mismos fines, tus propósitos, con tu mismo espíritu.” (*Ejercicios Espirituales a las Servidoras*, Buenos Aires, 23 de marzo de 1968, 2ª meditación. Pro-manuscrito).

en recreaciones y gustos y sentimientos espirituales, sino en una viva muerte de cruz, sensitiva y espiritual, esto es interior y exterior”⁶².

Si Juan de la Cruz se expresa en términos tan drásticos, es porque tiene presente el ambiente ‘espiritual’ de su tiempo para el cual los fenómenos místicos son motivo de búsqueda, ignorando que la verdadera naturaleza del camino contemplativo es teologal. Contra estas tendencias desviadas de los ‘espirituales’ que cambian a Dios por ‘ídolos’ y se detienen en epifenómenos que carecen de toda importancia, Juan despliega una crítica implacable⁶³, observando que buscar los dones y los consuelos divinos es buscarse a sí mismo en Dios; renunciar a todo por amor Suyo y estar inclinados a buscar lo que menos gusta tanto respecto de Dios como del mundo, esto es verdadero amor a Dios⁶⁴, fuente de particular alivio y suavidad.

2.3.1 Insuficiencia del conocimiento natural y sobrenatural

El principio que funda esta praxis de vaciamiento es que todo medio tiene que ser proporcionado a su fin y la distancia entre cualquier creatura y Dios es infinita. Solamente la fe es el medio proporcionado para llegar a la unión con Dios, porque hay una gran semejanza entre ellos y no hay otra diversidad sino la que existe entre el ver y el creer en Él: “Porque así como Dios es infinito, así ella (la fe) nos lo propone infinito; y así como es trino y uno, nos lo propone ella trino y uno; y así como Dios es tinieblas para nuestro entendimiento, así ella también ciega y deslumbra nuestro entendimiento. Y así, por este solo medio, se manifiesta Dios al alma en divina luz, que excede todo entendimiento. Y por tanto, cuanta más fe el alma tiene, más unida está con Dios”⁶⁵.

Para llegar a Dios debemos confiar sólo en Él y renunciar a toda actividad natural y a todos los conocimientos sobrenaturales

⁶² *Subida*, II, 7, 11.

⁶³ Cf. MOIOLI, *Giovanni della Croce*, pp. 23-29.

⁶⁴ Cf. *Subida*, II, 7, 5.

⁶⁵ *Ibíd.*, II, 9, 1.

que Dios mismo nos ha concedido: visiones, revelaciones, locuciones, sentimientos espirituales: “No se ha de creer cosa por vía sobrenatural, sino sólo lo que es enseñanza de Cristo hombre, y de sus ministros, hombres”⁶⁶.

En Cristo, Dios expresó todo lo que quiere comunicarle al hombre, es su Única Palabra en la cual nos dijo todo de una vez y no tiene más nada que manifestar: “Si quisieses que Yo te responda alguna palabra de consuelo, mira a mi Hijo, sujeto a mí y sujetado por mi amor, y afligido, y verás cuántas te responden. Si quisieses que yo te declare algunas cosas ocultas o casos, pon sólo los ojos en Él y hallarás ocultísimos misterios, y sabiduría y maravillas de Dios que están encerradas en Él”⁶⁷. Quien buscase cualquier otra visión o revelación ofendería a Dios que nos dijo en su Hijo mucho más de lo que podamos desear.

Para seguir al Señor, debemos dejar de lado todas las manifestaciones sobrenaturales, fijando la mirada sólo en Dios. Entre estos fenómenos, Juan distingue -como ya dijimos- visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales que se presentan en el intelecto de manera pasiva, sin que el alma cumpla ningún acto. Llama visiones en sentido propio, todo lo que el intelecto recibe según la vista⁶⁸, revelaciones cuando entiende

⁶⁶ *Ibíd.*, II, 22, 7. San Juan subraya la importancia de la mediación humana querida por Cristo en la Iglesia, con la certeza de que quien se deja guiar por ella, encuentra gracia abundante para toda ignorancia y debilidad. Por este motivo aconseja al cristiano manifestar con claridad y sinceridad, integridad y simplicidad al maestro espiritual todo lo que recibe por vía sobrenatural, de cualquier índole que sea y esto por tres motivos: el primero es que lo que Dios comunica al alma no adquiere fuerza, luz y seguridad, hasta que no ha sido confirmado por quien le ha sido dado como juez espiritual. La segunda causa es que en general la persona necesita una doctrina acerca de las cosas que le suceden para poder proceder con desnudez y pobreza de espíritu en la noche oscura; en tercer lugar, porque manifestando lo que experimenta permanece en la humildad, dulzura y simplicidad y luego ya no encontrará dificultad para hablar de estos fenómenos.

⁶⁷ *Ibíd.*, II, 22, 6.

⁶⁸ San Benito vio el mundo entero en una visión espiritual y San Pablo fue raptado al tercer cielo. Este último tipo de visiones, de las cosas invisibles, el Señor las concede sólo a aquellos que son muy fuertes en el espíritu de la Iglesia y de su ley. Cuando Dios quiere conceder al alma esta gracia, le comunica luz

cosas nuevas⁶⁹, locuciones lo que recibe según el oído⁷⁰, y sentimientos cuando percibe según el modo de los otros sentidos⁷¹.

sobrenatural en la cual el yo ve con claridad y facilidad las cosas que Él quiere manifestar. Estas cosas permanecen tan impresas que cada vez que el alma presta atención, las ve en sí como en el pasado. Los efectos que producen estas visiones son la quietud, la iluminación, una alegría semejante a la de la gloria, humildad, pureza, amor e inclinación a Dios, con distinta intensidad según la gracia concedida y la disposición del espíritu. El demonio también puede causar estas visiones, pero su recuerdo no producirá el efecto de amor y de humildad causado por las visiones buenas cuando el alma las recuerda.

⁶⁹ Otras veces Dios concede revelaciones: revela al intelecto 'noticias' o bien manifiesta 'secretos' concernientes a Él mismo o misterios de nuestra fe relativos a las creaturas. Las noticias que conciernen a Dios no se pueden expresar, es una percepción que se verifica en el alma con un cierto 'toque' en virtud del cual es Dios mismo quien es experimentado y buscado; este toque es tan alto y sublime que penetra la sustancia del alma, la purifica de una vez por todas de las imperfecciones que no habría podido quitar en toda la vida y la deja llena de virtud y bien. Estos toques causan un gozo tan íntimo que la persona se considera recompensada por todos los trabajos sufridos y queda deseosa de padecer mucho por el Señor. Tales nociones valen mucho más que todos los demás conocimientos sobre las creaturas y las obras de Dios, son concedidos independientemente e independientemente de la voluntad humana. Respecto de estas aprensiones el alma no debe separarse de ellas, porque la encaminan precisamente hacia la desnudez y la renuncia y Dios las concede solamente a quien es humilde y lo ama con amor muy desinteresado. Otras revelaciones son muy distintas de las anteriores porque se refieren a cosas inferiores a Dios, hechos y acontecimientos que suceden entre los hombres, hábitos infundidos por el Señor a quien quiere. Además de estos hábitos, quienes progresan en la perfección tienen ordinariamente ilustraciones de las cosas presentes y ausentes, conocidas por el espíritu que ya está purificado e iluminado: con gran facilidad pueden conocer lo que hay en el corazón, las inclinaciones y las virtudes de las personas utilizando indicios exteriores aunque sean mínimos, como palabras, gestos; el motivo es que el espíritu lo penetra todo. Estas noticias aparecen en el alma sin que ella por su parte contribuya en nada; sin embargo es necesario renunciar siempre a esta inteligencia porque el demonio se entromete en ella con facilidad. El segundo tipo de revelaciones se refiere a secretos o misterios ocultos: Dios revela a algunas personas los años de su vida, los trabajos que tendrán que soportar, lo que le sucederá a alguna persona. Las revelaciones pueden referirse también a cosas referidas a la fe, pero la persona que las recibe no tiene que tomarlas en consideración porque las verdades de fe han sido suficientemente reveladas por la Iglesia y éste es el único motivo por el cual las debe creer.

Estos fenómenos no sirven para alcanzar la unión con Dios, por este motivo el yo debe liberarse de ellos para no ser engañado por el demonio y caminar en la fe pura y desnuda. Ésta lo arraiga en la caridad y en la esperanza “puesto que estas tres virtudes teologales progresan juntas”⁷², y hacen que todo su amor y su alegría se funden en Dios, el cual es incomprensible y lo trasciende todo.

En este camino de contemplación, el cristiano no debe negar la razón informada por la fe, sino discernir lo que obedece a la lógica teologal y dejar de lado el resto. El papel del intelecto en esta fase sigue siendo fundamental porque las operaciones de la memoria y de la voluntad dependen del intelecto y viceversa. En efecto: “El éxito de la cooperación de nuestra alma con sus gracias infundidas depende de una pasividad supremamente humilde porque es inteligente”⁷³.

⁷⁰ Las locuciones sobrenaturales son de tres tipos: palabras sucesivas, formales y sustanciales: “Sucesivas llamo ciertas palabras y razones que el espíritu, cuando está recogido en sí, para consigo suele ir formando y razonando. Palabras formales son ciertas palabras distintas y formales que el espíritu recibe, no de sí, sino de tercera persona, a veces estando recogido, a veces no lo estando. Palabras sustanciales son otras palabras que también formalmente se hacen al espíritu a veces estando recogido, a veces no; las cuales en la sustancia del alma hacen y causan aquella sustancia y virtud que ellas significan” (*Subida*, II, 28, 2). Respecto de los dos primeros tipos de locución, el yo no tiene que considerarlos porque además de ocupar el espíritu, podrían engañarlo, mientras respecto de las locuciones sustanciales el alma no tiene nada que hacer porque su efecto permanece impreso en ella; el demonio no puede imprimir efectos semejantes. Estas palabras sustanciales tanto más benefician cuanto más son interiores.

⁷¹ Los sentimientos espirituales pueden pertenecer a la voluntad o a la sustancia del alma, pero de ellos se siguen a menudo conocimientos para el intelecto, una profundísima percepción de Dios. El alma los recibe pasivamente, y no debe buscarlos ni tener el deseo de recibirlos, sino mantenerse humilde y desinteresada, entonces el Señor se los comunicará a su gusto.

⁷² *Ibid.*, II, 24, 8. El desarrollo de la vida espiritual implica un verdadero organismo operativo, sobrenatural, virtudes y dones infusos con la gracia que perfeccionan nuestras capacidades y crecen conjuntamente en una relación recíproca: “Si nos falta la fe viva, si no vemos permanentemente a Dios en todas las cosas, nuestro corazón no se llenará de amor (...) y recíprocamente la falta de fe viva y de esperanza, es el resultado de nuestra falta de amor” (ETCHEVERRY BONEO, *Ejercicios Espirituales*, 11 de septiembre de 1960, 1ª meditación).

⁷³ Cf. MERTON, *El Ascenso a la Verdad*, p. 213.

2.3.2 Purificación de la memoria

También la memoria tiene que ser purificada y vaciada de toda posesión. En la memoria permanecen no sólo las formas y aprensiones del intelecto, sino también las percepciones de los sentidos puesto que Juan considera conjuntamente la memoria intelectual y sensitiva. Ésta tiene que trascender sus límites y apoyos naturales y vaciarse de todas las imágenes y conocimientos naturales que se forman basándose en los objetos de los sentidos: oído, vista, gusto, tacto y olfato. El vaciamiento total lo realizará Dios, pero el alma debe prepararse, reduciendo las potencias a la inmovilidad y al silencio para dejar hablar a Dios solo.

Juan de la Cruz tiene en cuenta las dificultades que este ‘programa’ de aniquilación de la memoria puede suscitar y “expone estas directivas con una perfecta lucidez crítica, construyendo su discurso según el esquema objeción-respuesta”⁷⁴. Observa: “Dirá alguno, qué bueno parece esto; pero que de aquí se sigue la destrucción del uso natural y curso de las potencias, y que quede el hombre como bestia, olvidado y, aún peor, sin discurrir ni acordarse de las necesidades y operaciones naturales”⁷⁵.

Si es verdad que en un cierto período, hasta que el alma no llega al hábito de la unión con Dios, la memoria permanece en un gran olvido de todas las cosas, cuando llega a la plenitud su operación se hace mucho más perfecta, porque es realizada por Dios⁷⁶. Por este motivo, en la noche activa de la fe, la persona no

⁷⁴ Cf. MOIOLI, *Giovanni della Croce*, p. 79.

⁷⁵ *Subida*, III, 2, 7.

⁷⁶ Cuando Dios obra la unión del alma con Él, la memoria es absorbida por el único sumo bien, sin acordarse de nada; la persona permanece insensible aun si recibe acciones que provocan dolor porque sin imaginación no se siente nada. Sin embargo la memoria no es destruida: si en un primer período, se cometen muchos errores a causa de los olvidos, cuando se llega al hábito de la unión, las operaciones del alma son mucho más perfectas porque Dios mueve las potencias según su espíritu y su voluntad, transformando el alma en Sí. El yo por sí solo no puede alcanzar un estado tan elevado, porque no puede liberarse de su naturaleza y de sus acciones y menos aún puede alcanzar lo sobrenatural, pero se debe disponer a ello y “Dios la ha de poner en este estado sobrenatural según el modo

debe archivar las cosas que recibe a través de los sentidos, sino que tiene que tratar de olvidar con el mismo cuidado con que otros tratan de recordar; debe dejar la memoria libre y desembarazada, casi como si no tuviera esta potencia. Quien obra de este modo, se libera de las angustias del mundo, de las redes del demonio y del desorden moral.

Si la persona aplica la memoria a lo que oyó, vio, tocó, se imprime necesariamente en ella algún afecto de temor o de dolor, de odio o de esperanza, de alegría vana o de vanagloria puesto que de tales noticias surgen deseos y juicios. En cambio cuando la memoria se aleja de todo lo que pertenece al orden natural y sobrenatural y permanece completamente muda, puede esperar en silencio que Dios le hable. Así como Jesús entró en el Cenáculo con las puertas cerradas, deseando la paz a sus discípulos, así entrará espiritualmente en el alma que tiene cerradas las puertas de las potencias a todas las aprensiones y la inundará con su paz.

Por medio de las noticias que la persona conserva en la memoria el demonio puede suscitar en ella actos de soberbia, avaricia, ira, envidia, engañándola y presentándole como verdadero lo que es falso; quien se aniquila respecto de todas estas noticias se libera de tristezas y placeres malos y vanos, además de muchas imperfecciones y pecados y alcanza el recogimiento necesario para estar en Dios.

Además las aprensiones de la memoria generan turbación, desorden interior contrario al ejercicio de la virtud. Si el yo recuerda algo pesado y molesto le produce tristeza, si algo agradable, deseos y complacencia y con el mudar de las noticias no puede perseverar en la tranquilidad interior, efecto propio de la virtud.

Mediante la purificación de la memoria, el yo obtiene paz y tranquilidad, se libera de numerosas tentaciones y se dispone a recibir la enseñanza y las mociones del Espíritu Santo. La turbación es siempre inútil. El alma que conserva la calma en la adversidad

de su disposición, la acabará de dar el hábito de la divina unión perfecta” (*Ibíd.*, III, 2, 13).

no sólo adquiere muchos bienes, sino que logra mejor juzgar lo que conviene hacer. Tenemos que alegrarnos siempre y soportarlo todo de la misma manera.

Quien se deshace de todas las noticias para unirse al Señor, crece en la esperanza y cuanto más espera en Dios, más obtiene, y más espera cuanto más se despoja. Hay que renunciar a todo lo que se posee para ser discípulos del Señor (cf. Lc. 14, 33).

También los fenómenos sobrenaturales dejan una vívida impresión en la memoria y San Juan enumera los daños que se derivan para quien se detiene en ellos: a menudo la persona se engaña creyendo que estas cosas vienen de Dios cuando en realidad son el fruto de su fantasía o bien del demonio; en otros casos se equivoca considerando amargo lo dulce y dulce lo amargo. Puede también caer en alguna presunción o vanidad, sintiendo antipatía hacia quien no alaba los favores recibidos o se apena si sabe que otros reciben favores iguales o más importantes.

La verdadera virtud no consiste en estos favores, sino “en mucha humildad y desprecio de sí y de todas las cosas, muy radicado y sensible en el alma, y gustar de que los demás sientan de él aquello mismo, no queriendo no valer nada en el corazón ajeno”⁷⁷.

Todas las visiones, revelaciones y sentimientos celestiales, no valen el mínimo acto de humildad, la cual produce los mismos efectos que la caridad. Como ésta, la humildad no estima las cosas propias, no las busca, piensa mal sólo de sí, no piensa ningún bien de sí, sino de los demás⁷⁸.

El apego a los recuerdos puede producir también gula espiritual, la persona se deja atraer más por el placer que por el

⁷⁷ *Ibíd.*, III, 9, 3.

⁷⁸ En efecto la humildad es fuente de tranquilidad interior y de gran desapego y Dios la infunde adentro nuestro para desapegarnos de nosotros mismos, con la íntima y absoluta convicción de que nada es nuestro, sino de Dios. La humildad profunda nos hace permanecer tranquilos ante todo porque no tenemos nada y nada podemos perder. Esta humildad no nos empequeñece frente a los grandes y no nos ensoberbece frente a los pequeños: todo es de Dios (cf. ETCHEVERRY BONEO, *Espiritualidad de Santa Teresa*, 3ª conferencia).

puro amor a Dios y ese error, pequeño al comienzo, se hace grande al final, impidiendo la unión con Dios en la esperanza.

Tenemos que buscar a Dios en la desnudez y pobreza espiritual y sensitiva, privándonos de todo consuelo y aprensión tanto interna como externa, sin pensar en estas noticias e imágenes más de cuanto su recuerdo es necesario para hacer o comprender lo que debemos.

2.3.3 Purificación de la voluntad

La purificación del intelecto y de la memoria no tendría sentido si no se purificase también la voluntad, puesto que todas las capacidades del hombre, sus pasiones y tendencias están bajo su gobierno y el yo tiene que orientar todas sus energías hacia Dios. La fuerza del alma reside en sus potencias e inclinaciones y cuando las endereza a Dios, custodia para Él su fuerza.

Si en la doctrina sanjuanina las pasiones fundamentales son: alegría, esperanza, dolor y temor, debemos gozar sólo en Dios, esperar y amar sólo a Él, temerlo solamente a Él. Juan analiza la alegría que encuentra la voluntad respecto de las cosas que estima y que considera convenientes y están a su alcance. Se refiere a la alegría activa y voluntaria suscitada por distintos tipos de bienes: temporales, naturales, sensibles, morales, sobrenaturales y espirituales y de los cuales podemos gozar o no. La visión de Juan en su radicalidad, no se funda en una visión negativa de lo creado, sino en un enfoque metafísico-teológico que sabe que sólo Dios *es*, y que todas las creaturas *son* por participación: tomadas en sí mismas no son nada, puesto que tienen todo su fundamento en Dios que las creó y redimió. Por ello no tenemos que poner nuestra alegría en ningún bien que no sea Dios, ya que si bien los bienes creados están al servicio divino, en la medida en que nos apegamos a ellos, se convierten en un obstáculo.

En esta vida, nuestra voluntad no puede gozar de la misma esencia de Dios y ninguna cosa de la que podemos gozar es Dios. A este respecto es importante recordar que la unión con Dios no tiene lugar mediante el gozo, sino mediante el amor que es una acción de la misma voluntad, distinta de sus sensaciones; éstas pueden ser

solamente un motivo para la voluntad y nada más⁷⁹. Quien busca el gozo de algún bien en sí mismo sin referencia a Dios, se aleja de su amor. El principio que tiene que regular nuestro actuar es el de usar de todas las cosas según la gloria y el honor de Dios, según el espíritu del Evangelio, con la convicción de que “todo lo que es fuera de esto, no es de ningún valor, y provecho para el hombre”⁸⁰.

Juan analiza los daños que provoca el apego a los distintos tipos de bienes que no son Dios y las ventajas que proceden de su desapego.

Los bienes temporales son las riquezas, la condición social, los cargos, los hijos, los parientes; el apego a ellos ofusca el juicio, la voluntad se entibia respecto de las cosas del espíritu, se puede caer en pecado mortal hasta el olvido de Dios.

La renuncia a estos bienes hace el alma magnánima, libre, capaz de valorar las creaturas en su justo valor, no según la apariencia, sino según la sustancia. Dios recompensa el ciento por uno una sola alegría dejada por su amor.

Los bienes naturales son tanto la belleza del cuerpo como los dones del espíritu. La persona que pone la alegría en estas cosas sin agradecer al Señor que las concede para ser, mediante ellas, más conocido y amado, cae en la vanidad y el engaño, en la presunción y en el desprecio. Se siguen otros daños: la complacencia, el placer sensual y la lujuria, la adulación; la razón se vuelve débil, la mente se distrae en las creaturas y como consecuencia, surgen la tristeza y el aburrimiento en las cosas de Dios. El hombre vive más en la debilidad de los sentidos que en la fuerza del espíritu.

Cuando la persona se aleja de la vana alegría de los bienes naturales, obtiene una cantidad de bienes espirituales: “abre el camino a la humildad hacia sí y a la caridad universal hacia el prójimo”; “le queda el alma libre y clara para amarlos a todos racional y espiritualmente, como Dios quiere que sean amados”⁸¹. Cumple el consejo del Señor de negarse a sí misma y adquiere gran

⁷⁹ Cf. STEIN, *Ciencia de la Cruz*, pp. 109-110.

⁸⁰ *Subida*, III, 17, 2.

⁸¹ *Ibíd.*, III, 23, 1.

tranquilidad interior y pureza que derivan de la custodia de los sentidos. Obtiene además libertad de espíritu que le permite vencer fácilmente las tentaciones, soportar los trabajos y crecer sin esfuerzo en la virtud.

Los bienes sensibles son los que pueden caer bajo el dominio de los sentidos externos (vista, oído, gusto...) o internos (fantasía, imaginación...). Los sentidos no tienen la capacidad de conocer a Dios que es espíritu, por lo tanto la voluntad tiene que elevarse por su intermedio hacia el Señor. Cuando obramos de este modo, es un bien servirnos de ellos, pero cuando no tenemos esta libertad de espíritu y nos detenemos y nutrimos con los gustos sensibles, vamos al encuentro de una cantidad de daños⁸².

La alegría en las cosas visibles genera vanidad de espíritu y disipación de la mente, aridez, desorden interno y externo, impureza de pensamiento y envidia. El placer en escuchar cosas inútiles produce murmuración, envidia, juicios inciertos; el deleite en los perfumes despierta desprecio hacia los pobres, aversión a la servidumbre, poca sumisión del corazón en las cosas humildes e insensibilidad espiritual. De la alegría en el sabor del alimento proceden la gula y la ebriedad, la ira, la falta de caridad hacia el prójimo, indisposiciones físicas, sopor del espíritu. Las alegrías que provienen del tacto alimentan la lujuria, hacen tímida y débil el alma, el sentido inclinado a pecar; según la intensidad la alegría en el tacto perturba el juicio, lo mantiene en la insensatez e inconstancia espiritual, alimentada a menudo por un cierto espíritu de confusión y una cierta insensibilidad de conciencia.

La persona que se retrae de estas alegrías sensibles, se puede decir “que se convierte de sensual en espiritual, de animal en racional”⁸³. En efecto, sensual o animal es el hombre cuya voluntad

⁸² San Juan de la Cruz era muy amigo y admirador de la naturaleza. Cuando era superior en el Convento del Calvario, situado en las montañas de la Sierra Morena a orillas del Guadalquivir, se retiraba entre las sombras espesas o en lo alto del monte para entregarse a la contemplación. Era un maestro incomparable para subir de las creaturas al Creador, pero esta capacidad de gozar de lo creado suponía en él, un total desapego de todo.

⁸³ Cf. *Subida*, III, 26, 3.

está dominada por los sentidos, mientras que espiritual es aquél cuyos sentidos están sujetos al espíritu que se comunica con Dios y puede servirse de ellos siempre para mayor amor Suyo.

La persona espiritual recupera el estado de inocencia y puede mirar todas las cosas divinas y profanas experimentado una gran alegría porque en todo puede contemplar a Dios. “De donde se sigue que esta persona ya limpia de corazón, en todas las cosas halla noticia de Dios gozosa, casta, pura, espiritual, alegre y amorosa”⁸⁴.

Los bienes morales son las virtudes como la práctica de las obras de misericordia, la observancia de la ley de Dios, las virtudes cívicas. Las virtudes morales son en sí mismas un bien de la voluntad, traen consigo paz, tranquilidad, uso recto y ordenado de la razón, de modo que el cristiano puede ciertamente alegrarse de poseerlas como ya sucedía entre los paganos. Además Dios ama todo lo que es bueno y también a los paganos los recompensa en esta vida temporal, pero la mirada de fe -que permite trascender el tiempo- muestra que tenemos que alegrarnos en la posesión de las virtudes no por el bien que comportan en esta vida y por la estima que suscitan a nuestro respecto, sino solamente porque nos permiten llegar a la vida eterna. Las obras buenas valen si son realizadas por amor al Señor, si no, no valen nada.

Los daños en que podemos caer a causa de la alegría vana de las buenas obras perjudican mucho. El primero es la soberbia y la jactancia como el fariseo que se jacta ante Dios; luego el desprecio hacia los demás por lo cual se los juzga como malos e imperfectos, y la envidia respecto de quien es alabado y actúa mejor.

Algunos desean ser alabados, otros reconocidos, otros cuentan sus obras deseando que sean conocidas. Para escapar a este

⁸⁴ *Ibíd.*, III, 26, 6. En esta misma línea, comentando la bienaventuranza “Felices los puros de corazón” el Padre Etcheverry Boneo observa: “Felices aquellos que son realmente sinceros, rectos bajo todos los aspectos (...): lograrán ver a Dios sobre la tierra, ver a Dios en todas las cosas, ver la voluntad de Dios para poder cumplirla, ver a Dios cara a cara en el cielo gozosamente para siempre” (cf. *Ejercicios Espirituales a Universitarias. Círculo S. Teresa del Niño Jesús*, Buenos Aires, mayo de 1963, 9ª meditación. Pro-manuscrito).

peligro se deben esconder las obras buenas no sólo ante los ojos de los demás, sino también ante los propios, de manera que la mano izquierda no sepa lo que hace la derecha (Mt. 6, 3). Quien no obra de este modo, no progresa en la perfección, se engaña sobre el valor de las obras, porque toma más en cuenta su propio gusto que el complacer a Dios; el amor propio enfría la caridad.

Quien aleja su voluntad de la alegría en los bienes morales, se libra de caer en muchas tentaciones, adquiere mayor discernimiento, se hace pobre de espíritu, manso, humilde, prudente y agradable a los ojos de Dios.

El quinto género de bienes a los cuales la persona se puede apegar son los sobrenaturales, las gracias *gratis datae*, concedidas por Dios para el bien del prójimo: la gracia de las curaciones, la discreción de espíritu, el don de lenguas. Esas gracias tienen dos ventajas: una temporal, en cuanto se puede curar una enfermedad o prever el futuro; otra espiritual porque, mediante estas obras, Dios es conocido y servido. Solamente importa la ventaja espiritual porque, como dice el Apóstol, “si tuviese el don de la profecía, si conociese todos los misterios de la ciencia y tuviese toda la fe para transportar las montañas y no tuviese caridad, no sería nada...” (1 Cor. 13, 1-3). Solamente quien realiza estas obras con caridad, se une al Señor mediante estos bienes sobrenaturales.

Quien pone en cambio su alegría en estas gracias, engaña y es engañado porque no realiza estos prodigios cuándo y cómo Dios quiere, sino movido por alguna pasión de la que el demonio se aprovecha. Algunos fascinados por hechos extraordinarios llegan incluso a hacer un pacto con el demonio: así nacen los brujos, los hechiceros, los adivinos.

Otro daño es el debilitamiento de la fe, la persona que estima demasiado estos milagros se aleja de su hábito substancial, que es un hábito oscuro que no implica signos particulares, salvo aquellos que el Señor mismo nos da; por último podemos caer en la vanagloria a causa de la alegría que experimentamos en estas obras.

Renunciar a estas alegrías implica glorificar a Dios porque la alegría descansa en Él solo y Él se manifiesta al alma en su excelencia y grandeza. Dejar estas alegrías sobrenaturales, de

naturaleza noble, equivale a atribuirle mayor gloria a Él, ya que “cuanto mayores son las cosas que se desprecian por amor de alguien, mayor es la estima y la gloria que se le rinde”⁸⁵.

Además, cuanto más creemos en Dios y lo servimos sin el testimonio de signos, tanto más nos elevamos mediante una fe pura que el Señor aumenta junto con la esperanza y el amor.

El sexto género de bienes son los espirituales que utilizamos directamente para nuestra relación con Dios. San Juan de la Cruz distingue entre bienes motivos, provocativos, directivos y perfectivos, pero considera solamente los dos primeros.

Bienes motivos son las imágenes, los oratorios, las ceremonias, queridos por la Iglesia para despertar nuestra devoción y que se convierten para algunos en causa de deleite en sí mismos. La verdadera devoción se orienta a lo invisible, buscando dentro nuestro la verdadera imagen de Cristo crucificado. Nuestra avidez en cambio nos apega a estas cosas, pero “el espiritual para ir adelante, también se ha de desnudar de todos esos gustos y apetitos en que la voluntad puede gozarse; porque el puro espíritu muy poco se ata a nada de esos objetos, sino sólo en recogimiento interior y trato mental con Dios”⁸⁶. Jesús nos dio el ejemplo retirándose a rezar en lugares solitarios, que no ocupasen demasiado los sentidos y elevasen el alma a Dios, para gozar mejor de Él en la soledad de las creaturas.

Respecto del contenido de la oración, muchos rezan más por el propio interés y para obtener lo que desean que para glorificar a Dios. Pero el Señor nos enseñó a buscar ante todo su reino y las otras cosas nos serán dadas por añadidura (cf. Mt. 6, 33). “Para alcanzar las peticiones que tenemos en nuestro corazón, no hay mejor medio que poner la fuerza de nuestra oración en aquello que es más gusto de Dios; porque entonces no sólo dará lo que le pedimos, que es la salvación, sino aun lo que Él ve que nos conviene y nos es bueno, aunque no se lo pidamos”⁸⁷. Y San Juan

⁸⁵ *Subida*, III, 32, 2.

⁸⁶ *Ibíd.*, III, 39, 1.

⁸⁷ *Ibíd.*, III, 44, 2.

agrega: “Porque Dios es de manera que si le llevan por bien y a su condición, harán de Él cuanto quisieren; mas si van sobre interés, no hay hablarle”⁸⁸.

Así en la noche activa del espíritu se realiza el desapego de todo lo que no es Dios y el alma experimenta que Dios se yergue sobre todo lo creado.

Los bienes provocativos son aquellos que incitan o persuaden para servir a Dios y a este propósito, Juan se refiere a los predicadores. Si bien es verdad que la predicación se realiza externamente con palabras, ella toma sin embargo su fuerza y eficacia del espíritu interior. La doctrina que el predicador expone puede ser muy elevada con palabras elegidas y sin embargo el provecho que producirán dependerá del espíritu que lo anima. No obstante también es verdad que la predicación produce sus efectos según las disposiciones del sujeto, así como el fuego sólo puede quemar el leño cuando está seco.

La experiencia muestra que en general cuanto más el predicador tiene una vida ejemplar, tantos mayores frutos obtiene, porque el fervor nace del espíritu vivo, único capaz de tener influjo sobre la voluntad.

San Juan interrumpe aquí su tratado, pero ilustró suficientemente cual tiene que ser la orientación del alma: libre y vacía del apego a todo bien creado, usando instrumentalmente de todo para llegar a Dios. Si en el orden ontológico todo es Dios y lo que no es Dios es solamente reflejo, imagen, instrumento, así también tiene que suceder en nuestro mundo psicológico, lógico, afectivo; en el orden moral y espiritual. Dios debe ser el centro de nuestros pensamientos, el afecto siempre presente, el motor de cuanto hagamos, el criterio que en cada instante regula nuestras elecciones y guía nuestros pasos⁸⁹. El vacío que debemos realizar en nuestras potencias, no implica una visión negativa ni del

⁸⁸ *Ibíd.*, III, 44, 3.

⁸⁹ Cf. ETCHEVERRY BONEO, *Ejercicios Espirituales* (11 de septiembre de 1960), 1ª meditación.

hombre, ni de las demás creaturas -que son dones de Dios-; significa que su función es la de hacernos más presente e intensa nuestra comunión con las Personas divinas y no la de distraer nuestra atención: “Las creaturas cumplen esta función en el camino del amor que el Santo describe”⁹⁰.

2.4 *La noche pasiva del espíritu*

En general Dios deja pasar muchos años durante los cuales, la persona que ha salido del estado de principiante, se ejercita en el de los proficientes⁹¹. Superadas las pruebas y purificaciones de los sentidos, el alma camina en las cosas de Dios con más libertad y satisfacción, encuentra con facilidad una contemplación muy serena y amorosa sin el cansancio del razonamiento, pero como no está aún enteramente purificada, experimenta también aridez, angustias más intensas que las pasadas que duran algunas horas o días, para encontrar luego su habitual serenidad. Así Dios purifica algunas almas que no destina a un grado tan alto de contemplación; en otros casos, en cambio, coloca al alma en una noche horrenda y oscura para elevarla a una alta unión de amor. “Debe intervenir la mano fuerte del Dios vivo para desatar al alma de los lazos de todo lo creado y atraerla a Sí”⁹².

⁹⁰ RUIZ-SALVADOR, *Giovanni della Croce*, p. 568

⁹¹ El camino espiritual se da según tres etapas: principiantes, proficientes, perfectos. Los primeros son los que empezaron con determinación su itinerario hacia Dios; los segundos, los que ya progresaron en la virtud, salieron de la infancia y alcanzaron una cierta madurez espiritual; los últimos se encuentran ya al final de su recorrido, transformados en amor. Ruiz-Salvador comenta: “El estado de los proficientes no es para Juan una expresión demasiado precisa, la recibe simplemente de la tradición, si bien la llena con material propio”. Y agrega respecto de este estado: “Prefiero hablar de ‘iluminación teologal’ que resume mejor las modalidades de la nueva experiencia y las funciones primordiales que él (Juan de la Cruz) le asigna. Saliendo de la oscuridad purificadora precedente, la sensación general es de claridad, amplitud, abundancia, proximidad con Dios. En cambio la tarea esencial que Juan de la Cruz asigna a este momento no es la alegría de la abundancia, sino una reeducación más exigente de la vida teologal” (*Giovanni della Croce*, p. 582).

⁹² STEIN, *Ciencia de la Cruz*, p. 143.

Luego de la purificación pasiva de los sentidos, el alma se encuentra como Cristo pobre, afligido, abandonado, se da cuenta que sobre la cruz realizó la obra de la redención y por ello si acepta como Él, su cruz espiritual, ésta le servirá como un bastón para acelerar su camino hacia Dios⁹³.

La purificación de los sentidos es solamente una primera disposición hacia las cosas del espíritu, un cortar las ramas, pero sin descender a la raíz de los afectos y de los hábitos imperfectos.

La “noche del espíritu” es la “noche” por excelencia e implica llegar a la raíz de las imperfecciones para realizar la unión del alma con Dios.

El sentido y el espíritu están unidos y por lo tanto el uno no se purifica sin el otro; más aún el sentido se hace puro propiamente cuando empieza la purificación del espíritu; la noche del sentido es solamente una reforma de las tendencias. La purificación de los sentidos y del espíritu se realizan juntas en la noche del espíritu, con mayor intensidad; lo que requiere una disposición tan grande que la naturaleza no tendría capacidad ni fuerza para soportarla si no fuese antes reformada y fortalecida por Dios con el dulce y agradable trato que tuvo con Él.

2.4.1 El vaciamiento espiritual y la contemplación infusa

En esta noche “el Señor desnuda las potencias y aficiones y sentidos, así espirituales como sensibles, así exteriores como interiores, dejando a oscuras el entendimiento, la voluntad a secas, vacía la memoria, y las aficiones del alma en suma aflicción, amargura y aprieto, privándola del sentido y gusto que antes sentía de los bienes espirituales”⁹⁴.

Esta privación es necesaria para que el espíritu reciba la unión de amor. Para purificar el alma más radicalmente y unirla a Sí, Dios infunde la luz de la contemplación, un conocimiento oscuro y genérico, mediante el cual educa al alma en el amor, sin

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Noche*, II, 3, 3.

que ella haga nada y comprenda como esto sucede. Es una experiencia de Dios.

Este contacto divino purifica e ilumina el alma, es una sabiduría amorosa de Dios, pero ella la percibe no sólo como noche y tinieblas, sino como pena y tormento. La sabiduría divina es tan elevada que oscurece el alma -puesto que trasciende toda capacidad humana- y la imperfección del alma hace que este contacto le resulte penoso y causa de aflicción. “Se trata de un encuentro-choque entre Dios con toda su grandeza y pureza y el alma en su pobre ser y en su condición pecadora”⁹⁵. Así como la luz cuanto más viva es, más enceguece, así cuanto más divino es este rayo, más oscurece el intelecto, por ello a la contemplación infusa se la llama rayo de tinieblas y anonada el espíritu en su modo natural de actuar. Además el hombre lleno aún de tantas y tan graves miserias sufre mucho al recibir este rayo de sabiduría, como los ojos enfermos cuando son tocados por la luz.

Por medio de esta pura comunicación divina, la persona ve claramente su impureza, conoce no ser digna de Dios ni de creatura alguna; el ímpetu con el cual esta luz la embiste le hace perder sus fuerzas al punto de desear la muerte. “Causa gran maravilla y lástima que sea aquí tanta la flaqueza e impureza del alma, que siendo la mano de Dios de suyo tan blanda y suave, la sienta el alma aquí tan grave y contraria, con no cargar ni asentarla, sino solamente tocando y eso misericordiosamente, pues lo hace a fin de hacer mercedes al alma y no de castigarla”⁹⁶.

El mayor sufrimiento deriva del hecho que la persona está convencida de que Dios la ha reprobado y arrojado en las tinieblas; es un doloroso tormento pensar que ha sido abandonada por el Señor; además siente el mismo abandono por parte de todas las creaturas especialmente de los amigos; le parece que estas angustias no terminarán nunca. Esta purificación es según la sustancia sensitiva y espiritual y según las potencias interiores y exteriores: la parte sensitiva es dejada en la aridez, las potencias en

⁹⁵ RUIZ-SALVADOR, *Giovanni della Croce*, p. 586.

⁹⁶ *Noche*, II, 5, 7.

el vacío de sus aprensiones, el espíritu en oscuras tinieblas. Mediante la contemplación, Dios purifica el alma como el fuego lo hace con la herrumbre, la vacía y consume todo hábito imperfecto contraído durante la vida. El sentimiento de la propia vileza es tan vivo que la persona cree encontrarse ante el infierno y su perdición: en realidad sufre en esta tierra ese purgatorio que tantos otros padecen en la otra vida. Quien pasa por este estado aquí abajo, luego ya no pasa más o bien se detiene por poco puesto que “aprovecha aquí más una hora que muchas allí”⁹⁷.

La soledad y abandono causado por esta noche, hacen que no se pueda encontrar consuelo en ninguna doctrina o maestro espiritual; hasta que el Señor no ha purificado el alma, no hay ningún remedio para su sufrimiento y su purificación será más o menos larga y dolorosa según el grado de unión amorosa que Él quiere concederle.

2.4.2 Del obrar humano al obrar divino

Leyendo estos capítulos, el lector puede quedar fácilmente sorprendido por el tono de oscuridad y aflicción de estas descripciones, reduciendo a ellas toda la experiencia mística de esta fase. En realidad la “noche oscura” no sólo comprende la oscuridad y el tormento, sino también las ansias y la inflamación del amor, la profundización de la vida teologal y los dones del “desposorio espiritual”. Estas distintas manifestaciones se dan de modo alternado, no sucesivo⁹⁸. En efecto, en esta noche hay intervalos de alivio en los cuales, por disposición divina, la contemplación oscura no embiste el alma de manera purificadora sino iluminativa y amorosa; la persona cree que el bien que experimenta durará para siempre, así como en los momentos de sufrimiento pensaba que éste no terminaría nunca. El motivo de esta convicción reside en que la aprehensión espiritual de un bien quita la actual posesión de un mal y el yo, viéndose inundado de bienes espirituales, no descubre la raíz de la imperfección que aún le queda; otras veces en

⁹⁷ *Ibíd.*, II, 6, 6.

⁹⁸ Cf. RUIZ-SALVADOR, *Giovanni de la Croce*, p. 585.

cambio percibe adentro suyo como un enemigo adormecido que puede despertarse y ser causa de nuevos tormentos.

Motivo de pena para el alma no es sólo la visión de las propias imperfecciones, sino la imposibilidad de rezar porque no puede dirigir a Dios ni la mente, ni el afecto y, si alguna vez lo logra, lo hace sin fuerza y sin gusto, convencida de que Él no la escucha. En realidad éste no es el tiempo para hablar con Dios sino de inclinarse bajo su mano. Dios obra pasivamente en el alma la cual no puede hacer nada: ni rezar, ni asistir con atención a las cosas divinas y tampoco a las de interés temporal porque está sujeta a distracciones y olvidos profundos. Este “no saber” que encontramos a menudo en los escritos de los místicos, indica los olvidos de la memoria, generados por el recogimiento interior en el que la contemplación absorbe el alma. Cuanto más pura es la luz de la contemplación, tanto más la oscurece: como sucede con la luz natural que de suyo es invisible, pero oscurece otras luces más débiles; así esta luz divina embiste el espíritu, privándolo de todas las aprehensiones y afectos naturales, vaciándolo y dejándolo en la oscuridad. Y como la luz natural ilumina lo que encuentra, así la luz divina permite descubrir las imperfecciones que antes el alma ignoraba.

Esta luz sobrenatural que priva a las potencias de sus conocimientos y afectos, da a la persona la posibilidad de conocer y penetrar todo con gran facilidad, puesto que no está vinculada a ningún conocimiento determinado, por ello adquiere una gran disposición para abarcarlo todo. La meta de esta noche que aflige y humilla es la de exaltar el alma, para infundirle luz en todas las cosas. Cuanto más totalmente es despojada y aniquilada respecto de todo género de afecciones naturales, tanto actuales como habituales, más libremente podrá comunicar con la Sabiduría divina, pero basta que permanezca apegada a un solo afecto para que ya no esté en condiciones de recibir y de gustar el delicado e íntimo sabor del Espíritu de amor que contiene en sí eminentemente todos los sabores⁹⁹. “Porque en esto va sacando esta *Noche*

⁹⁹ Cf. *Noche*, II, 9, 1. Cada capacidad tiene que ser purificada y aniquilada en su modo natural de obrar: el intelecto debe ser anonadado para recibir la iluminación divina, la voluntad vaciada de todo afecto, sentimiento y deseo

al espíritu de su ordinario y común sentir de las cosas para traerle al sentido divino, el cual es extraño y ajeno de toda humana manera”¹⁰⁰. La persona experimenta un estado de extrañeza y maravilla, alejándose del sentimiento común y del habitual conocimiento de las cosas.

Sin embargo para alcanzar la paz profunda a la cual Dios la destina, el alma debe padecer aún penosas turbaciones, luchas, dudas y temores; cuanto más profunda e íntima es la paz que debe alcanzar, más íntimo y delicado es el dolor espiritual. Siempre es la misma luz de contemplación que provoca estos efectos debidos no a la luz que es suave y dulce, sino a la debilidad e imperfección del espíritu que posee disposiciones contrarias a ella.

Mediante estas purificaciones, Dios humilla, dulcifica y purifica el alma, la hace más refinada, simple y delicada para poder convertirse en una sola cosa con Él. Como el fuego seca la leña, expulsando la humedad, haciéndolo negro y feo mientras lo seca para comunicarle su calor y embellecerlo como al fuego mismo, así la luz de la contemplación purifica el espíritu de todo lo que le es contrario, expulsando sus imperfecciones profundas y escondidas, afeándolo y ennegreciéndolo; pero al mismo tiempo lo dispone a recibir el rayo divino, encendiéndolo de amor. El yo no siempre se da cuenta de este incendio salvo cuando es embestido con menos violencia y logra ver de algún modo el trabajo que Dios cumple en él. La purificación comienza desde afuera pero luego, penetra siempre más íntimamente en el espíritu, así como sucede con el fuego que embiste el leño hasta adueñarse de él.

Como fruto de este tormento purificador, la persona se empieza a sentir presa de un incendio divino, se da cuenta de estar profundamente herida por un amor fuerte y ardiente. Es una pasión que deriva de la unión con Dios, en la cual el alma no puede hacer nada salvo consentir a lo que Dios realiza en ella: “el calor y fuerza

natural y pasar por el crisol de la contemplación para liberarse de todo hábito natural respecto de lo divino y de lo humano, la memoria tiene que alejarse de todo recuerdo deleitable y pacífico, con un sentimiento muy íntimo de distancia respecto de todas las cosas.

¹⁰⁰ *Ibid.*, II, 9, 5.

y temple y pasión de amor o inflamación, como aquí la llama el alma, son producidas por el solo amor de Dios que se va uniendo con ella”¹⁰¹. Dios recoge las potencias del alma para sí, custodia todas sus fuerzas y sus apetitos espirituales y sensibles para que ella pueda emplearlos en Su amor sin excluir ni al hombre ni a sus cosas. La sed de amor es tan intensa que la persona no encuentra reposo ni en el cielo ni en la tierra: todo es demasiado angosto para ella. El ansia y la pena que experimenta nacen de las tinieblas en que se encuentra sin una esperanza de luz y bien espiritual y del amor que la inflama. Pero en medio de estas agudas penas, percibe una cierta compañía y fuerza y si cesan las tinieblas, falta también la fuerza, porque ambas son comunicadas por el mismo fuego de amor que, en las tinieblas, la purifica y la incendia. Así el amor divino que se adueña del alma la fortalece, la purifica, la transforma, la ilumina y la enfervoriza¹⁰².

Estas tinieblas de contemplación, esta “mística teología” a veces inflama la voluntad, otras ilumina el intelecto o bien ambas potencias entran en contacto con la Divinidad, principio de la unión de amor tan deseado. El incendio amoroso se percibe más fácilmente en la voluntad porque no es necesario que ésta se encuentre muy purificada de las pasiones, ya que también ellas ayudan a sentir el amor divino, mientras que el intelecto tiene que estar totalmente desnudo y purificado para acoger la luz de Dios.

En esta purificación, la mayor pena consiste en creer que todo está perdido; si la persona supiese que Dios no está enojado con ella, soportaría con alegría este sufrimiento y estaría dispuesta a morir mil veces para darle gusto. El gran amor que experimenta por Dios, la empuja a obrar sin reparar en nada y sin ningún respeto

¹⁰¹ *Ibid.*, II, 11, 2.

¹⁰² “La imagen del fuego es la más adecuada por su misma naturaleza, para expresar el ser y el obrar de Dios y toda la economía del dinamismo sobrenatural. El fuego ilumina, calienta, y mediante la luz que irradia y sobre todo el calor que despliega, posee y comunica energía creadora y transformante... La vida divina en nosotros es participación del fuego de Dios. La fe es luz, la caridad el calor y, bajo el impulso del calor, tenemos la energía de la esperanza” (L. M. ETCHEVERRY BONEO, *Ejercicios Espirituales a las Servidoras*, Buenos Aires, 5 de agosto de 1967, 1ª meditación. Pro-manuscrito).

humano, como María cuando ungió los pies de Jesús sin fijarse en los invitados. “Porque esto tiene la fuerza y vehemencia del amor, que todo le parece posible y le parece que todos andan en lo mismo que anda él”¹⁰³. Herida por el amor divino, el alma se hace impaciente, se da cuenta que está privada de Dios y muere de amor por Él. Cuando también el intelecto estará purificado, adquirirá una vista capaz de contemplar los grandes bienes de Dios.

2.4.3 Transformación teologal

Así, mediante esta oscura tiniebla de la contemplación, Dios nos despoja del hombre viejo y nos hace rejuvenecer, nos reviste del hombre nuevo. “Y así, esta alma será ya alma celestial, más divina que humana”¹⁰⁴, en condiciones de tender a Dios con todas sus fuerzas. La “mística teología” hizo que saliera de su modo natural de actuar, revestida por las virtudes teologales: “cambió su vestido con tres libreas o colores” y salió por la escalera de la fe viva libre de sí misma y de los otros enemigos: el mundo y el demonio. Esta nueva libertad deriva del hecho de que, habiendo sido aniquilados los afectos del alma, el mundo y el demonio ya no encuentran modo para declararle la guerra.

En la oscuridad interior, el alma permanece escondida y segura. *A oscuras y segura*. Dios -que la libera gradualmente, quitándole todas sus pertenencias (conocimientos, afectos, recuerdos)- la toma de la mano y la guía a través de las tinieblas. Sólo entonces puede tener la certeza de caminar con provecho: como el caminante que debe ir hacia tierras desconocidas y se encuentra incierto e inseguro, pero debe fiarse de la palabra ajena si quiere llegar a destino. En la noche el alma camina más segura porque en los sufrimientos, recibe nuevas fuerzas de Dios y se vuelve más sabia y más cauta. En la noche además, está más cerca de Dios, porque Su luz espiritual es tan inmensa que más se acerca a Él, más se oscurece el débil intelecto. En esta oscuridad -que es proximidad de Dios- aumenta el amor, la preocupación y solicitud por no ofender

¹⁰³ *Noche*, II, 13, 7.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, II, 13, 11.

al Señor y no omitir nada que pueda causarle placer. Las potencias y las tendencias del yo son recogidas y alejadas de las demás cosas y puestas a Su servicio.

La contemplación infusa es comparada por San Juan con una *secreta escala* mediante la cual el alma sube hacia la unión con Dios. Es *secreta* porque la persona no puede explicar cómo Dios obra para comunicar esta mística teología infundida por el Espíritu Santo, ni cuáles son los efectos que produce. La sabiduría espiritual que recibe es tan simple que no puede ser comprendida por el intelecto ni expresada por los sentidos ni por las palabras; es comunicación de espíritu puro a espíritu puro y la persona no puede ni desea manifestarla. Además la contemplación es secreta porque Dios esconde el alma dentro suyo y a ésta le parece que la colocan en una profundísima y anchísima soledad, donde no puede llegar alguna humana creatura, como un inmenso desierto que por ninguna parte tiene fin; tanto más deleitoso, sabroso y amoroso cuanto más profundo, ancho y solitario. Este abismo de sabiduría engrandece y eleva el alma, “metiéndola en las venas de la ciencia del amor, que la hace conocer, quedar muy baja toda condición de creatura acerca de este supremo saber y sentir divino”¹⁰⁵. La divina contemplación es secreta también “en cuanto es vía que guía y lleva al alma a las perfecciones de la unión de Dios; las cuales, como son cosas no sabidas humanamente se ha de caminar a ellas humanamente no sabiendo y divinamente ignorando”¹⁰⁶.

La contemplación infusa es considerada una *escala* por distintos motivos. Así como mediante las escaleras se tomaban por asalto las fortalezas y se tomaba posesión de los tesoros que en ellas se encontraban, así mediante la contemplación, el cristiano conoce y entra en posesión de los tesoros divinos. Además como por medio de los mismos escalones se puede subir y descender, así la contemplación permite subir hacia Dios y descender al verdadero conocimiento de sí. En este camino bajar es subir y subir es bajar puesto que: “Quien se humilla será exaltado y quién se exalta será humillado” (Lc. 14, 11). Según San Juan de la Cruz en este estado

¹⁰⁵ *Ibíd.*, II, 17, 6.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, II, 17, 7.

de contemplación todo es un subir y un bajar, una fase en la que se alternan períodos de abundancia y de aridez, en los que luego de la prosperidad viene la tempestad y viceversa. La causa reside en que antes de llegar al estado de quietud, la persona debe ejercitarse en el amor de Dios y en el conocimiento de sí y así Dios, exaltándola, le hace gustar el amor divino y, humillándola, el desprecio de sí. Esta escalera es muy distinta del saber humano porque el hombre en general considera bueno para sí lo que es de menor provecho y mayor lo que vale menos. Sin embargo el motivo más importante por el cual se la llama escala es que la contemplación es ciencia de amor, infundida por Dios que ilumina y enamora hasta hacer que el alma llegue a Él gradualmente porque “sólo el amor es el que une y junta el alma con Dios”¹⁰⁷. Juan indica diez escalones que designan el progreso en el amor de Dios, desde la purificación pasiva de los sentidos hasta la visión beatífica¹⁰⁸.

¹⁰⁷ *Ibid.*, II, 18, 5.

¹⁰⁸ El primer escalón corresponde a la noche pasiva de los sentidos cuando la persona no logra encontrar gusto, apoyo, consuelo ni reposo en nada; desde aquí empieza a subir al segundo grado en el cual es tan solícita que busca al Amado en todas las cosas: sea que coma o descansa, que vele o haga cualquier otra cosa, busca con ansias de amor a su Amado como la esposa del Cántico. El tercer grado empuja el alma a obrar en el servicio de Dios y considera pequeñas las grandes obras cumplidas por Él. Por su gran amor la persona se entristece de lo poco que hace por Dios y está persuadida de que es la peor de todas las almas porque el amor le enseña lo que Dios merece y se da cuenta de que todas sus obras son imperfectas. En el cuarto grado sufre continuamente sin cansarse nunca a causa del Amado; tiene tanta fuerza que domina su naturaleza y no la toma en cuenta. Se preocupa solamente en servir a Dios a costa de cualquier sacrificio. Este grado de amor es muy elevado y Dios le concede a menudo la alegría de visitarla con gran placer. El Verbo no puede soportar que esta persona tan amada sufra sin que Él la ayude. El quinto grado impulsa el alma a desear a Dios impacientemente y el deseo de unirse a Él es tan intenso que toda demora, por breve que sea, le parece muy larga y penosa. El sexto grado hace volar velozmente hacia Dios, la causa de esta agilidad en el amor reside en su pureza por lo cual pasa rápidamente al séptimo grado que hace al alma muy audaz. Todo lo que pide a Dios, lo obtiene porque percibe que el Señor le es favorable. En el octavo grado de amor el alma se une a Dios, pero no de manera continua. El tiempo de la unión es breve. El noveno grado es el de los perfectos en el cual, el alma arde con suavidad en la unión con Dios. El último y décimo grado de esta escala secreta hace al alma totalmente semejante a Dios por la visión beatífica,

Así mediante este amor secreto, el alma sale de todas las cosas y de sí misma y sube hacia Dios, puesto que “el amor es semejante al fuego que siempre sube hacia arriba”¹⁰⁹.

Las virtudes teologales son el “vestido tricolor” que el alma viste para llegar a la unión con Dios. El alma se “disfraza” con estas tres virtudes porque la ayudan a conquistar la voluntad del Amado y a caminar segura y defendida de sus enemigos: el demonio, el mundo y la carne. La fe es una túnica blanca que protege al alma del demonio, el enemigo más fuerte y astuto; la esperanza es una almilla verde que le permite luchar con firmeza contra el mundo para poner todo su ímpetu en el deseo de la vida eterna¹¹⁰; la caridad, semejante a una espléndida toga roja, embellace el alma y la hace agradable a Dios porque donde hay amor a Dios no hay amor de sí ni de las propias cosas.

El alma revestida de fe posee el fundamento y el principio de todas las otras virtudes, resiste en las tribulaciones y no puede no agradar a Dios. La esperanza “da al alma una tal viveza y animosidad y levantamiento a las cosas de la vida eterna, que, en comparación de lo que allí espera, todo lo del mundo le parece, como es la verdad, seco y lacio y muerto y de ningún valor”¹¹¹. La

cuando se separa del cuerpo. En este grado el alma “se llamará y será Dios por participación” (Cf. *ibíd.*, II, 20, 5)

¹⁰⁹ *Ibíd.*, II, 20, 6.

¹¹⁰ Sobre la huella de San Pablo (I Ts. 5, 8), la esperanza es comparada también con un yelmo que cubre la cabeza, es decir todos los sentidos del alma para que no se apeguen a las cosas del mundo, dejando solamente una visera para que los ojos puedan mirar hacia arriba, lo que significa que la esperanza hace levantar los ojos del alma para que mire y espere solamente en Dios.

¹¹¹ *Ibíd.*, II, 21, 6. La esperanza implica la confiada seguridad en la ayuda divina, fuerza operativa y alegría serena a pesar de las dificultades no sólo respecto de las luchas interiores de la vida contemplativa, sino también en el coraje heroico del ministerio sacerdotal y de la vida apostólica en general: “La esperanza no es solamente la fuerza del asceta y del místico que cultiva el jardín de la propia alma, esperanza es también la fuerza del Cura de Ars cuando gasta sus minutos, horas, días, años en una tarea que sería inútil si no contase con la ayuda y el sostén de Jesucristo y los medios dejados en la Iglesia para alcanzar la meta de conducir a sus hermanos al cielo” (ETCHEVERRY BONEO, *Ejercicios Espirituales*, 5 de agosto de 1967, 1ª meditación).

caridad suscita gran deleite en el Amado y da vigor y fuerza a las demás virtudes.

Estas tres virtudes la disponen a la unión con Dios, desapegándola de todo lo que es inferior a Él y uniéndola a Él¹¹², y es una gran felicidad haber alcanzado este estado en el que se posee verdadera libertad de espíritu. Dios se comunica entonces al alma de un modo muy íntimo sin involucrar la sensibilidad y experimenta una gran quietud que nadie puede turbar; sin embargo a veces el demonio se da cuenta de las gracias concedidas e intenta perturbarla, pero sólo cuando el Señor permite que esto suceda, y siempre porque Él quiere purificarla y disponerla mejor para alguna gracia grande que desea concederle.

Cuando es Dios mismo que se une al alma, ésta permanece lejos de toda perturbación y mediante los toques divinos es purificada, fortificada y hecha capaz de recibir el don del matrimonio místico con el Hijo de Dios. Sólo cuando la persona está reformada y ordenada en la totalidad de sus componentes sensibles y espirituales, puede recibir el don de la unión definitiva. “Por tanto, quien rehusa salir en la noche ya dicha a buscar al Amado y ser desnudado de su voluntad y ser mortificado, sino que le busca en su lecho y acomodamiento, no llegará a hallarle”¹¹³. Solamente el amor que arde en el alma le puede hacer alzar el vuelo hacia Dios.

¹¹² Las virtudes teologales nos desapegan de las creaturas y nos unen a Dios en cuanto son participación de la misma vida divina en nosotros: “La esperanza cristiana es participación del poder y de la fuerza operativa del Señor y de su gozo beatífico, como la fe es en nosotros participación de su visión de la divina esencia y nuestro amor es participación del Suyo” (*ibíd.*).

¹¹³ *Noche*, II, 24, 4.

La unión por amor

Contemplación, rayo de tiniebla, mística teología son todas expresiones que utiliza Juan de la Cruz para indicar la comunicación misteriosa de Dios en lo íntimo del alma: “La contemplación no es otra cosa que una infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios, que si le dan lugar, inflama al alma en espíritu de amor”¹. En efecto, la contemplación infusa, vivida en la fase purificadora como tiniebla y noche, como crucifixión y muerte, está llamada a convertirse en vida nueva y resurrección para el ser humano, introduciéndolo en un nuevo estado, la unión por amor.

Como ya se observó, Juan hace referencia a distintos modos de unión con Dios. No solamente distingue la unión natural y sustancial -en virtud de la cual el Creador mantiene todas sus creaturas en el ser- y la unión sobrenatural, por semejanza y gracia, sino también un tercer tipo de unión por amor según la cual Dios transforma el alma en Sí².

La unión por gracia y la unión por amor no se distinguen entre sí por una simple diferencia de grado, sino por diferencias específicas. Ambas implican una relación personal, espiritual. La unión por gracia implica que el espíritu humano, capaz de conocer y de amar a Dios, lo acoge dentro de sí; el alma siente la irrupción del ser divino en su ser como una elevación entitativa³. Es la inhabitación divina que nos hace realmente hijos de Dios y nos

¹ *Noche oscura*, I, 10, 6.

² Cf. *Subida al Monte Carmelo*, II, 5, 4.

³ Cf. E. STEIN, *Ciencia de la Cruz. Estudio sobre San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos - Ed. El Carmen, Vitoria, 1994, p. 206.

eleva a la vida sobrenatural, pero Dios no nos concede aún adentrarnos en Su intimidad. La unión por amor implica precisamente esto: no sólo el hombre se abandona a Dios en la fe, sino que Dios se abandona al hombre, entregándole Su corazón. En la unión por amor tiene lugar una fusión de seres: no es sólo la voluntad humana que se subordina a la divina, sino que la voluntad divina se entrega a nosotros: “Estamos aquí en presencia de algo que difiere fundamentalmente de la unión por gracia; porque estamos ante la más profunda inmersión del alma en la esencia divina, que la deja como divinizada; una unión e identificación de dos personas que no anula su independencia, sino que la supone; una compenetración sólo superada y aventajada por la circuminsesión de las personas divinas, que es su prototipo”⁴.

La distinción entre unión por gracia y unión por amor consiente una última distinción entre fe y contemplación infusa. E. Stein observa que Juan habla a menudo de una y otra sin definir las claramente. Por otra parte, la fe funciona como guía para llegar al gozo de la contemplación. Entre fe y contemplación hay por lo tanto estrecha afinidad y real distinción.

En el significado expreso de la palabra fe, podemos incluir el contenido de la revelación divina, la aceptación de esta revelación y la entrega amorosa a Dios de la cual la revelación nos habla. La contemplación infusa en cambio es un sentirse aferrados por Dios de manera sensible, implica un contacto de persona a persona en lo íntimo del alma; es una cuestión de corazón, no involucra sólo el intelecto, sino todas las facultades; es ejercicio cualificado de fe, amor, esperanza. Este ser aferrados por Dios, quiere decir ser incendiados por su amor que es como un fuego devorador que quema todo lo que es efímero. La contemplación infusa en cuanto contacto con el Dios vivo, es fuego que consume todo lo que se opone al amor, a la unión santificante; es al mismo tiempo muerte y resurrección. Luego de la noche oscura, la contemplación infusa hace surgir radiante en el alma la llama viva de amor.

Esta es la meta hacia la cual apunta todo el itinerario de Juan de la Cruz. Si la *Subida al Monte Carmelo* y la *Noche oscura*

⁴ *Ibid.*, p. 216

describen fundamentalmente el recorrido purificador del alma, la *Llama de Amor Viva* y el *Cántico Espiritual* nos ofrecen una visión de la meta de este “via crucis”⁵. En estas dos obras en las que los temas se superponen y se entrelazan completándose recíprocamente, encontramos un desarrollo de esta inefable unión con Dios que tiene lugar primero en el compromiso y luego, en el matrimonio espiritual, como unión personal con Dios Trino⁶.

1. LA UNIÓN BEATIFICANTE: LLAMA DE AMOR VIVA

En esta obra el Santo describe las fases más profundas de la unión del hombre con Dios. La llama de amor es el Espíritu Santo que arde en el alma haciéndola incandescente, incendiándola con Su amor. En este estado el alma no puede actuar, porque “el Espíritu Santo hace todos los actos y la mueve a ellos; y por eso todos los actos de ella son divinos, pues es hecha y movida por Dios”⁷.

Esta pasividad no indica inacción, sino operación intensa, provocada y asumida por el Espíritu. Para significar el intenso amor de Dios que concentra todas las energías del alma, Juan nos presenta la imagen de un bracero que arde continuamente y que, en ciertos momentos, despide llamas, como expresiones más altas de amor: “En el mismo estado de unión el Santo distingue dos etapas de distinta intensidad, alternando la una con la otra: la primera, más continua, es una unión más calma, en la cual el alma arde

⁵ El desarrollo de Juan de la Cruz en las dos obras no es igual: mientras en la *Llama de Amor* nos muestra la unión beatificante, en el *Cántico* quiere presentarnos todo el recorrido espiritual desde el estado de los proficientes hasta el de los perfectos; sin embargo, parte del alma que, herida por el amor divino, ya abandonó todas las cosas creadas y salió de sí misma y sufre por la ausencia del Amado.

⁶ Mientras Dios roza ligeramente el alma en secreto, ésta percibe solamente su contacto sin distinguir las distintas Personas, cuando, en cambio, en la completa unión amorosa, es totalmente absorbida en la vida divina ya no puede escapársele que se trata de una vida trinitaria y por lo tanto de una toma de contacto con todas y cada una de las Personas divinas. (cf. STEIN, *Ciencia de la Cruz*, p. 216).

⁷ *Llama de Amor Viva* (B), 1, 4.

suavemente, gozando de la perenne presencia de su Amado, y, permaneciendo dueña de sí, orienta a Él todo su obrar; la otra consiste en momentos de raptó en los cuales ‘fuera de sí’ no puede hacer otra cosa que consentir al impulso divino. Son éstas las llamas que suben del bracero que es figura de la fase más continua y más calma de la unión; pero ambos, bracero y llamas, son símbolos de amor, precisamente porque en una y otra fase, todo se resuelve en amor”⁸. Así el alma se convierte también ella en amor, no ya como hábito que informa su voluntad, sino como estado permanente en el que es actuada por el Espíritu que la eleva a la altura de Dios.

En esta transformación de amor, la persona percibe en su interior la acción de las tres Personas divinas y tiene la impresión de haber llegado a la vida eterna; Dios que actúa siempre, mediante sus llamaradas de fuego, la enamora y la deleita, mostrándole su gracia y grandeza.

Si bien Dios realiza todo, la tarea del alma es la de recibir todo de Dios: todos sus movimientos son divinos, pero le pertenecen también a ella, ya que Dios los cumple en ella y con ella⁹. Así el espíritu humano que ha alcanzado este alto nivel de unión, sigue realizando su actividad más elevada: da su libre consentimiento a la acción divina. La relación del hombre con Dios se hace cada vez más personal; permanece presente la voluntad pues sin ella no se puede hablar de unión: “En la unión plena de amor con Dios es necesaria la libre donación personal, el lugar de la libre decisión debe ser al mismo tiempo el punto de la libre unión con Dios. Partiendo de esta consideración, se comprende también por qué el don de la voluntad a Dios fue considerado por Teresa de Ávila esencial en la unión mística: el don de nuestra voluntad es lo que Dios exige de todos nosotros y es lo que

⁸ GABRIELE DI S. M. MADDALENA, *Il teologo dell'amore* en AA.VV., *San Giovanni della Croce. Dottore mistico. L'uomo. La dottrina. L'influsso*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1942, p. 154.

⁹ Cf. *Llama de Amor Viva* (B), 1, 9.

podemos darle. Es la medida de nuestra santidad”¹⁰. En Juan de la Cruz, padre espiritual de Teresa de Ávila, encontramos la misma doctrina.

Esta unión tiene lugar en el centro del alma. Pero, ¿qué puede significar esta expresión respecto de una realidad espiritual en la cual no se puede hablar estrictamente en términos espaciales?

El centro es el lugar del reposo, allí donde un ser alcanza el máximo de sus virtudes, al término de la propia inclinación, de manera que no puede ir más allá: “No es una potencia distinta, sino la totalidad del ser y de sus dinamismos, cuando son actuados por Dios al máximo de sus capacidades receptivas y operativas”¹¹. Así, “cuando ella (el alma), hubiera llegado según toda la capacidad de su ser y según la fuerza de su operación e inclinación, habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios, que será cuando con todas sus fuerzas entienda y ame y goce a Dios”¹².

El amor es la inclinación, la fuerza y la virtud de la cual el hombre se sirve para ir hacia Dios. Sin embargo este amor puede alcanzar grados diversos y según la intensidad del afecto, la unión será siempre más íntima. Cuando en la *Llama*, el alma canta que ha sido herida en su más profundo centro, quiere indicar que el Espíritu Santo la penetra según toda la capacidad de su ser. Este estado se distingue sin embargo en esta vida de aquél que se tendrá en la gloria, por ello el alma pide a Dios que *rompa la tela de este dulce encuentro*, en otras palabras, que quite los impedimentos que aún obstaculizan la unión con Él.

Estas “telas” que separan el yo de Dios, son tres: “Una temporal, en que se comprenden todas las creaturas; otra natural, en que se comprenden las operaciones e inclinaciones puramente naturales; la tercera, sensitiva en que sólo se comprende la unión

¹⁰ E. STEIN, *Welt und Person. Deitrag zum christlichen Wahrheitsstreben in La mistica della Croce. Scritti spirituali sul senso della vita*, Città Nuova, Roma, 1987, p. 54.

¹¹ F. RUÍZ-SALVADOR, *Giovanni della Croce*, AA.VV., *La mistica, fenomenologia e riflessione teologica*, Città Nuova, Roma, 1984 p. 565.

¹² *Llama* (B), 1, 12.

del alma con el cuerpo”¹³. Las dos primeras se rompen durante la noche de la purificación del espíritu donde se renuncia al deseo de todas las cosas y todos los apetitos, afectos, movimientos naturales son mortificados; si bien el alma ha llegado a la unión con Dios falta todavía la unión definitiva, escatológica que sólo se realiza después de la muerte. Por este motivo el yo pide ser liberado de este cuerpo mortal y vivir en Cristo: "Y como siente el alma la fortaleza de la otra vida, echa de ver la flaqueza de esta otra y parecele muy delgada tela y aun tela de araña”¹⁴. A la luz de Dios se le revela el verdadero valor de todas las cosas: no son nada y Dios es todo, por ello habiendo llegado a tan alto grado de unión con Dios, la persona desea morir, ya que la muerte es el encuentro definitivo con el Amado.

Aun cuando la muerte de estas personas se realiza durante una enfermedad o en la vejez, no se debe a motivos físicos, sino a un ímpetu de amor que rompe la tela de la vida temporal y le permite a Dios llevarse “la joya del alma”¹⁵. “Y así, la muerte de semejantes almas es muy suave y muy dulce, más que les fue la vida espiritual toda su vida; pues que mueren con más subidos ímpetus y encuentros sabrosos de amor, siendo ellas como el cisne que canta más suavemente cuando se muere”¹⁶. Esta afirmación nos recuerda a la pequeña Teresa de Lisieux, quien deseosa de morir como Jesús sobre la cruz decía: “Dios ha realizado mis pequeños deseos ... Entonces el más grande de todos será morir de amor”¹⁷. Murió, en efecto, luego de horas de terrible agonía, en un encuentro de amor intenso.

¹³ *Ibid.*, 1, 29.

¹⁴ *Ibid.*, 1, 32.

¹⁵ *Ibid.*, 1, 30.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ En una poesía suya escribe: “¡Morir de amor! ¡Dulcísimo martirio! Y es el martirio que sufrir deseo. Afinad querubines vuestra lira, pues se acerca ya el fin de mi destierro... Dardo inflamado, consúmeme sin tregua. Hiere mi corazón en esta triste vida. ¡Oh divino Jesús! Haz realidad mi sueño: ¡Morir de amor! (en *Oeuvres Complètes*, Cerf-DDB, Paris, 1997, p. 670).

En este estado toda dilatación resulta dolorosa porque la persona desea el abrazo inmediato con Dios, no quiere esperar que la vida le sea quitada naturalmente, porque quien ama ardentemente sabe que Dios “lleva antes de tiempo consigo las almas que Él mucho ama”¹⁸. Puesto que al amor le agradan los modos fuertes, el toque impetuoso, el encuentro brevísimo, importa que la persona se ejercite en actos de amor para que no se entretenga demasiado en esta tierra o en el purgatorio sin ver a Dios. Éste, por su parte, arrebató el alma y mediante estos encuentros la purifica y la dispone para amarlo con toda plenitud y saciedad.

1.1 *La obra de la Trinidad*

Esta unión con Dios se realiza por obra de la Trinidad, la cual produce distintos efectos atribuibles a las Personas divinas. Juan utiliza las imágenes del cauterio, la mano y la caricia para expresar realidades inefables, imposibles de transmitir plenamente a quienes no las vivieron. El cauterio es el Espíritu Santo, fuego intenso y amoroso y más encendido que todos los demás. Dios es -según la Escritura- un fuego devorador que si bien es capaz de destruirlo todo, en esta fase de la vida, deleita y diviniza el espíritu humano. Lo que Dios desea mediante estas comunicaciones es exaltar el alma: “El fin de Dios es engrandecer el alma, no la fatiga y aprieta, sino ensánchala y deléitala; no la oscurece ni enceniza, como el fuego hace al carbón, sino clarifícala y enriquécela”¹⁹.

Este fuego -como el cauterio natural- provoca una llaga en el alma, pero a diferencia del cauterio físico, la suya es una herida de amor que sana y deleita, siendo el amor la salud del alma²⁰.

¹⁸ *Llana* (B), 1, 34.

¹⁹ *Ibíd.*, 2, 3.

²⁰ San Bernardo de Claraval hace una observación semejante: “El fuego que es Dios consume pero no atormenta, arde con suavidad y destruye con gozo. Es llama devoradora, pero abraza de tal manera los vicios que comunica al alma una especie de unción” (*Sermones super Cantica Canticorum*, 57, 2, 7). Respecto a los puntos de contacto entre San Bernardo y San Juan de la Cruz, T. Merton afirma: “San Bernardo de Clairvaux es un místico de la luz. Sus escritos más destacan el deleite que la angustia del ascenso a Dios. Hay muy poco en él de la tradición apofántica, mas sin embargo un estudio cuidadoso de sus escritos

Mediante estos toques encendidos, Dios transforma el alma en amor y cuanto más grande es la llaga, más deliciosa es²¹. Estas llagas se realizan sin ninguna forma o figura intelectual o imaginaria; en otros casos en cambio el alma puede ser cauterizada con una forma intelectual como sucedió con Santa Teresa de Ávila que se sintió atravesada por un dardo o flecha ardiente de fuego amoroso lanzada por un serafín: “En lo cual parece al alma que todo el universo es un mar de amor en que ella está engolfada...”²². San Juan de la Cruz recuerda la transverberación de Teresa de Ávila y agrega: “Pocas almas llegan a tanto como esto, mas algunas han llegado, mayormente las de aquellos cuya virtud y espíritu se había de difundir en la sucesión de sus hijos, dando Dios la riqueza y valor a las cabezas en las primicias del espíritu, según la mayor o menor sucesión que habían de tener en su doctrina y espíritu”²³.

A veces, aparece algún efecto exterior que corresponde a la herida interior, como San Francisco que vio impresos en su cuerpo los estigmas, signo y reflejo de las llagas de amor que llevaba en el alma. Dios no concede ninguna gracia corporal sin antes concederla al alma y el mismo dolor físico es motivo de alegría espiritual, porque en la asociación del hombre a la cruz de Cristo, la muerte es vida y las almas purificadas y robustecidas por el amor y la dulzura de Dios, gozan más cuanto más participan de su pasión y muerte²⁴.

prueba que la experiencia mística descrita por él es la misma que encontramos en San Juan de la Cruz” (*El Ascenso a la Verdad*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1958, p. 316).

²¹ En el lenguaje místico la llaga o herida es una experiencia de amor. Los toques divinos, para acelerar el camino de perfección, suscitan un deseo intenso de Dios con gozo o con dolor según que se posea o no a aquél a quien se ama. Teresa de Lisieux, cuya vida estuvo marcada por la pequeñez, la cotidianidad y el ocultamiento, tuvo sin embargo esta experiencia. Algunos días después de su ofrecimiento como víctima de holocausto al amor misericordioso (9 de junio de 1885), fue herida por una llama de amor. Solamente su priora conoció su secreto (cf. *Points de repère thérésiens* en *Oeuvres*, p. 46).

²² *Llama* (B), 2, 10.

²³ *Ibid.*, 2, 12.

²⁴ Respecto a esta misteriosa compresencia de dos dimensiones aparentemente inconciliables -el sufrimiento atroz y la beatitud celeste-, Juan Pablo II comenta: “No pocas veces los santos vivieron algo semejante a la experiencia de Jesús en

Si el Espíritu Santo es el fuego que produce estas llagas de amor, el Padre es la mano generosa y suave que concede estos dones. La mano de Dios omnipotente que podría ser pesada y dura, se manifiesta amigable y delicada luego de haber matado, mediante el toque delicado del Hijo Unigénito, cuanto había de obstáculo para la vida que Él desea infundir. El Verbo de Dios penetra sutilmente en la sustancia del alma, la aleja de todas las creaturas, conservándola y uniéndola a Sí, de modo personal²⁵.

Son muchos los santos que llegaron a estos toques interiores que son ya un anticipo de vida eterna, en los que se gusta la

la cruz en el entrecruce paradójal de beatitud y dolor” (Carta ap. *Novo Millennio Ineunte*, 6 de enero de 2001, n. 27). La alegría en el sufrimiento responde al deseo de participar del amor redentor de Jesús en la cruz por la salvación de los hombres. Como y junto a Jesús que sufrió como ningún otro y recibió el premio inmenso de la soberanía sobre todas las creaturas, incluso sobre el demonio, así el cristiano partícipe de la cruz de Cristo, sabe que reina con Él. Si bien la felicidad a la que el hombre aspira es una realidad escatológica, a medida que aprende a amar a Cristo, se hace conforme a Él y aun en el sufrimiento, encuentra su felicidad. En la vida de fe, felicidad y sufrimiento no son realidades “puras” y opuestas, sino que están profundamente transformadas por el misterio pascual. Como observa E. Stein: “El amor por la cruz y la gozosa filiación divina, no se oponen, puesto que la unión con Dios es nuestra beatitud celeste y el crecimiento evolutivo en esta unión representa nuestra felicidad en esta tierra (...). La vida del cristiano consiste en sufrir y en ser feliz en el sufrimiento, en ser parte del mundo, caminar por los miserables y ásperos senderos de esta tierra y, a pesar de todo, reinar con Cristo a la derecha del Padre, en reír y llorar con los hijos de este mundo y cantar ininterrumpidamente con los coros angélicos las alabanzas de Dios, hasta que despunte la aurora de la eternidad” (*Amor por la cruz en Los caminos del silencio interior*, Ed. de Espiritualidad, Madrid, 1988, p. 103).

²⁵ Esta unión entre el Verbo y el alma es el desarrollo espiritual de la participación al misterio de la unión hipostática que se realiza en el bautismo. Según San Juan de la Cruz, “la unión del hombre con Dios empieza antes de la conciencia e incluso de la existencia del hombre. Forman parte de la unión “los mil beneficios con que el alma se reconoce obligada con Dios desde antes de nacer (*Cántico* 1,1), como también los dones de gloria que Dios le ha predestinado para después de la muerte (*Cántico* 38, 6). Esta larga historia de unión presenta dos fases principales y estrechamente compenetradas: la primera es acción divina de acercamiento y comunicación; la segunda es esta misma acción, pero en cuanto acompaña la respuesta del hombre y su gradual transformación, en libre reciprocidad” (RUÍZ-SALVADOR, *Giovanni della Croce*, p. 561).

sabiduría, la belleza, la bondad de Dios. Esta unción divina se comunica también al cuerpo, no sólo débilmente como sucede a veces, sino con gran deleite y gloria y es una retribución de los trabajos sufridos por amor de Dios el cual, ya en esta vida, da a quien lo ama el céntuplo de consuelo y deleite. Estas experiencias espirituales, inflaman de amor, empujan fuertemente a la posesión del Señor y a su servicio y preparan el matrimonio espiritual.

Para alcanzar este estado es necesario haber pasado por muchas tribulaciones, tentaciones y penitencias, provenientes del mundo, del sentido y del espíritu, destinados a robustecer, refinar y disponer el espíritu a la acción de Dios²⁶. En algunos estos sufrimientos obran con mayor fuerza, en otros con menos; en algunos por más largo tiempo, en otros menos según el grado de unión al que Dios los quiere conducir²⁷ y en conformidad con cuanto ellos deben purificar: “Porque no puede servir y acomodarse el hierro en la inteligencia del artífice, si no es por fuego y martillo”²⁸. Dios “ejercita su libertad suprema: en el grado de perfección al que llama, en las gracias más exquisitas que concede, en la dureza de las pruebas. Y lleva a cada uno por un camino distinto, según la vocación, el estado, el temperamento”²⁹.

²⁶ En Juan de la Cruz estos sufrimientos derivan de la contemplación purgativa que hace morir la persona a sí y a todas las cosas (cf. *Noche oscura*, I, 1, 1-2), pero de modo más amplio Dios puede desapegar la persona mediante sufrimientos debidos a otras causas según la singular vocación. A través de circunstancias y modalidades distintas (la total abnegación del Cura de Ars en el ejercicio de su ministerio sacerdotal, las incomprendiones sufridas por J. H. Newman, etc.), Dios obra en el alma para purificarla.

²⁷ La participación en el amor divino es proporcionada a cada uno, no solamente en cantidad sino en calidad: el amor lleva la impronta personal del ser. Esto permite comprender que Dios pudo crear en cada alma humana una morada propia a fin de que la plenitud del amor divino encuentre en la multiplicidad de las almas, diferentes por naturaleza, un espacio más amplio para su participación (cf. E. STEIN, *Ser finito y Ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 519-520).

²⁸ *Llama* (B), 2, 26.

²⁹ F. Ruiz-Salvador agrega: “Es necesario tener presente siempre este principio básico del pluralismo en la lectura del proceso místico sanjuanino” (*Giovanni della Croce*, p. 578).

Podemos preguntarnos por qué son tan pocos los que llegan a este estado de sublime unión con Dios. Juan responde: “Es de saber que no es porque Dios quiera que haya pocos de estos espíritus levantados, que antes querría que todos fuesen perfectos, sino que halla pocos vasos que sufran tan alta y subida obra. Que como los prueba en lo menos y los halla flacos, de suerte que luego huyen de la labor no queriendo sujetarse al menor desconsuelo y mortificación, de aquí es que no hallándolos fuertes y fieles en aquello poco que les hacía merced de comenzarlos a desbastar y labrar, echa de ver que lo serán mucho menos en lo mucho, y así no va adelante en purificarlos y levantarlos del polvo de la tierra por la labor de la mortificación, para la cual era menester mayor constancia y fortaleza que ellos muestran.

Y así hay muchos que desean pasar adelante y con gran continuación piden a Dios los traiga y pase a este estado de perfección, y cuando Dios los quiere comenzar a llevar por los primeros trabajos y mortificaciones según es necesario, no quieren pasar por ellas y hurtan el cuerpo, huyendo el camino angosto de la vida, buscando el ancho de su consuelo, que es el de su perdición. Y así no dan lugar a Dios para recibir lo que le piden cuando Él se lo comienza a dar. Y así se quedan como vasos inútiles, porque queriendo llegar al estado de los perfectos, no quisieron ser llevados por el camino de los trabajos”. Y Juan agrega: “Si con los trabajos que a pie llano ordinaria y humanamente acaecen a todos los vivientes, por tener tú tan corto paso, tenías tú tanto trabajo, que te parecía que corrías, ¿cómo podrás afrontar otros trabajos extraordinarios y menos comunes que requieren mayor fuerza y ligereza que aquella humana? Y si tú no has querido dejar de conservar la paz y gusto de tu tierra, que es tu sensualidad, no sé yo como querrás entrar en las impetuosas aguas de tribulaciones y trabajos del espíritu que son más íntimos”³⁰. Dios no puede conducir a la meta deseada a quien le falta generosidad en el corresponder “hasta el final” a lo que a Dios agrada.

³⁰ *Llama* (B), 2, 27.

Si deseamos caminar por las vías del espíritu, tenemos que abrazar las dolorosas purificaciones que Dios nos concede, teniendo el cuidado de dar a Dios, no lo que Él desea de cualquier otra persona en una determinada situación distinta de la nuestra, sino precisamente lo que Él nos pide a nosotros, de manera personal y considerando esto como una gran suerte porque muriendo así al mundo y a nosotros mismos, podemos vivir en Dios³¹.

Cuando se aceptan por amor de Dios ciertos sufrimientos *externos*, se merece que el Señor nos conceda padecimientos más interiores, pruebas más íntimas. Y quien participa de las tribulaciones del Señor y de todos los trabajos exteriores e *interiores* que Él nos presenta, participará después también de sus consuelos, será magníficamente correspondido con bienes materiales y espirituales: recibirá el reino y obtendrá todo lo que quiere³².

El alma, elevada al estado de unión esponsal, alcanza una vida nueva: todas sus potencias -intelecto, voluntad, memoria- se hacen una sola cosa con Dios, muertas a sus acciones naturales y viviendo en Él. La persona no se convierte sustancialmente en Dios, pero es “Dios por participación, estando unida y absorbida en Él”³³. Como San Pablo puede afirmar con plena verdad: “Vivo, no ya yo, sino Cristo vive en mí” (Gal. 2, 20).

En esta condición de vida tan perfecta es como si el alma estuviese siempre de fiesta, experimenta la exigencia de alabar a Dios con gran júbilo: ahora no sólo conoce las gracias recibidas,

³¹ Por este motivo los santos se glorían en sus tribulaciones con la certeza de que cuando son débiles, es entonces que son fuertes (cf. 2 Cor. 12, 10). Así Bernard de Claraval exclama: “¡Quién me concediera no sólo ser débil, sino caer en el abandono y desaparecer para mí mismo, con tal de consolidarme en la fuerza del Señor poderoso!” (*Super Cántica*, 25, 4, 7).

³² Juan compara el alma que ha sufrido por el Señor a Mardoqueo quien, habiendo servido a su rey y encontrándose fuera del palacio real sin haber recibido ninguna recompensa, en un día se vio recompensado de todos sus servicios: fue invitado a entrar en la presencia del rey, revestido de hábitos reales y recibió la corona, el cetro, el anillo y el trono para que hiciese todo lo que quería en el reino.

³³ *Llama* (B), 2, 34.

sino que siente a Dios tan solícito respecto de ella que le parece que para Dios no existe otra persona en el mundo de la cual ocuparse, y que Él es todo para ella sola.

1.2 *La transformación en Dios*

Dios se manifiesta al alma iluminada y fortalecida por el amor divino, en todo el esplendor de su ser y de sus atributos; el yo ve en Él todas las virtudes y grandezas. Cada atributo: omnipotencia, sabiduría, amor, misericordia, justicia, belleza es el ser mismo de Dios en una sola sustancia que es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo: cada uno emana luz y calor y por esto Juan los llama *lámparas de fuego*.

Como las lámparas iluminan cuanto las rodea, así el esplendor de los atributos divinos hace al alma semejante a Dios: sabia, misericordiosa, clemente, pura, liberal, humilde, transformada en Él; brilla con calor de amor, deviene “como el aire que está dentro de la llama, encendido y transformado en la llama; porque la llama no es otra cosa que aire inflamado”³⁴. Los movimientos del alma y de sus potencias no son sólo suyos ni sólo de Dios: son de una y otro juntos. Los bienes que el Señor concede a la persona son para conducirla a la vida eterna y esto sucede cuando sale ella de esta vida mortal para entrar en el centro del espíritu de la vida perfecta en Cristo³⁵.

Para expresar la transformación que Dios realiza en el alma, su deseo de unirla a Sí y de hacerla receptáculo de los tesoros divinos, Juan utiliza también la imagen de la sombra, de claro origen bíblico³⁶, que cubre y protege las realidades sobre las que se proyecta. Como María fue cubierta por la sombra del Espíritu

³⁴ *Ibíd.*, 3, 9.

³⁵ *Ibíd.*, 3, 10.

³⁶ Juan leyó la Biblia y la asimiló de modo profundo y original, de modo que selló su experiencia religiosa y su personalidad: “La Escritura utilizada por Juan de la Cruz en sus obras, es por lo tanto la Biblia como él la meditó y la vivió” (J. VILNET, *Bible et Mystique chez Saint Jean de la Croix*, DDB, Bruges, 1949, p. 156).

Santo, así el alma es cubierta por el esplendor de los atributos divinos.

En este estado, sus potencias se manifiestan en su casi infinita capacidad de Dios, abismo de bondad sin límites. Intelecto, voluntad, memoria son *las profundas cavernas del espíritu*, que purificadas de todo afecto hacia las creaturas, experimentan un deseo intenso de Dios, hambre y sed que se vuelven intolerables si no son satisfechas³⁷. Es un verdadero tormento, más fuerte que la muerte, de manera que si Dios no va al encuentro de la persona con sus favores, ésta muere. El intelecto tiene sed de la sabiduría divina, la voluntad desea la perfección del amor y la memoria, la posesión de Dios. Estas capacidades, hechas para Dios, experimentan un deseo infinito de poseerlo y un sufrimiento indecible por su ausencia, no porque la persona se encuentre privada de Dios, sino porque desea que Él actúe totalmente en ella, lo cual se realiza solamente en la gloria. Estos grandes sentimientos se experimentan ordinariamente antes de alcanzar la unión de amor.

Juan de la Cruz distingue la posesión de Dios por gracia donde se da un amarse y un intercambio de dones como sucede entre los prometidos, y la unión por amor donde se realiza la

³⁷ Esta experiencia del ‘hambre’ y de la ‘sed’ revela el ser profundo del hombre como *capax Dei*, realidad que se hace cada vez más consciente en la persona a medida que Dios se une a ella. Por este motivo el Señor afirma: “Felices los que tienen hambre y sed de justicia, porque serán saciados” (Mt. 5, 6). A este propósito el Padre Etcheverry comenta: “Felices quienes quieren de tal modo con su intelecto y su voluntad cumplir la razón de ser de su vida y regirse según la ley de Dios, que no sólo la cumplen a pesar suyo, sino que la aman, la desean, sienten de tal modo hambre y sed que son como el hambriento y el sediento, continuamente alerta, atentos, anhelantes, deseosos de cualquier signo que les indique donde está la justicia, es decir la voluntad de Dios (...) Felices quienes pueden decir como Jesús: “Las cosas que le agradan a mi Padre, hago siempre”; (...) como Samuel: “Habla Señor, que tu siervo escucha”, como Pablo: “¿Qué quieres Señor que haga?” o bien como María: “He aquí la esclava del Señor, se haga en mí según tu palabra”. Éstos son quienes tienen hambre y sed de justicia. (...) Quienes orientan sus capacidades, intelecto y voluntad, exclusivamente a Dios, serán saciados (...), saciados de justicia, de virtud, de santidad aquí abajo y saciados de gloria y de felicidad allá arriba”. (Cf. *Ejercicios Espirituales para Universitarias. Círculo S. Teresa del Niño Jesús*, Buenos Aires, mayo de 1963, 8ª meditación. Pro-manuscrito).

entrega de las personas. La unión y la posesión por gracia son como en el compromiso, sólo una disposición para la unión matrimonial y para llegar a ésta se necesitan otros dones de Dios y tiempo para que Él realice su trabajo adaptándose a la naturaleza de la persona: unciones delicadas, inspiraciones y toques divinos que alegran y afeccionan más al Señor, la orientan hacia la perfección de la ley de Dios y de la fe. En este período las ansias son más vehementes.

En esta obra, el Espíritu Santo es el agente principal, porque ninguna creatura estaría en condiciones de conducirla a donde el Señor quiere³⁸. Dios a escondidas y en silencio infunde poco a poco, sabiduría y conocimiento amoroso sin actos específicos; en esta condición la persona tiene que caminar sin apoyarse en ningún pensamiento o gusto: “Debe estar desarrimada en pie, el espíritu desasido de todo”³⁹, en un estado de advertencia amorosa. Dios la conduce a un estado de reposo y cuando experimenta hundirse en el silencio, debe olvidar también la advertencia amorosa para recibir mediante la contemplación infusa, los bienes interiores, inestimables, delicados, sublimes que Dios quiere comunicarle e imprimir en ella. Dios le habla en secreto mientras ella calla: “Así como el sol está madrugando para entrar en tu casa si abres la ventana, así Dios, que *no duerme para guardar a Israel* (Sal. 12, 4), entrará en

³⁸ En este recorrido pueden ser ocasión de tropiezo no solamente el demonio y uno mismo, sino el director espiritual. Juan tiene duras palabras respecto de quienes no tienen ni conocimiento ni experiencia en los caminos del Espíritu y que con su tosca mano obstaculizan y deshacen el delicado trabajo que Dios va realizando en el alma. Como observa L. M. Etcheverry, las palabras de Jesús: “He aquí que yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo” (Mt. 28, 20) implican no sólo su compañía externa, sino su presencia y guía interiores mediante la acción del Espíritu, presencia y guía que no tienen otro límite en su plenitud que la que nosotros ponemos con nuestra falta de fe y de abandono confiado” (cf. *Ejercicios Espirituales a las Servidoras*, Cobo (Prov. de Buenos Aires), enero de 1971, 5ª meditación. Pro-manuscrito).

³⁹ *Llama* (B), 3, 36. Teresa de Lisieux afirma: “No desprecio los pensamientos profundos que nutren el alma y la unen con Dios, pero desde hace mucho tiempo he comprendido que no hay que apoyarse en ellos...” (*Manuscrit C*, 19 rº, en *Oeuvres*, p. 260).

el alma vacía y la llenará de sus bienes. Dios está como el sol sobre las almas para comunicarse a ellas”⁴⁰.

Es Dios quien dirige nuestros pasos para encaminarnos hacia los bienes sobrenaturales por caminos y modos que no podemos comprender. Es necesario entonces caminar en la fe, creyendo sin comprender. La luz que Dios infunde en la contemplación es rayo de tinieblas para el intelecto y luz que da calor y enamora. Aun si el intelecto permanece inactivo, Dios puede encender la voluntad con el calor de su amor: “La voluntad se sentirá muchas veces inflamada o enternecida y enamorada sin saber ni entender cosa más particular que antes. Es Dios que ordena en ella el amor”⁴¹.

Estos actos de amor realizados por la voluntad encendida por el amor divino, son más meritorios que cualquier otro realizado por ella sola y cuando Dios infunde en el alma el deseo de Él, se convierte en luz resplandeciente y, a través de sus potencias inflamadas, envía a Dios y en Dios, los resplandores que de Él recibió⁴². Como el vidrio cuando es atravesado por el sol, arroja luz y esplendor, así el alma le devuelve a Dios la misma claridad y el mismo calor de amor que de Él recibe, pero de modo más sublime que cualquier otra creatura, porque en el alma humana concurre a ello el ejercicio de la voluntad⁴³.

El grado, la intensidad, el modo con el cual el alma le devuelve a Dios la sabiduría, la bondad, la grandeza divina corresponde a la excelencia con que las ha recibido, ya que las acoge sólo para entregarlas. El alma convertida en “Dios por participación”, mediante esta transformación sustancial, hace en Él, por Él, de la misma manera que Él, lo que el Señor realiza por sí en ella: “Porque la voluntad de los dos es una, y así, la operación de

⁴⁰ *Llama* (B), 3, 46-47.

⁴¹ *Ibíd.*, 3, 50.

⁴² Solamente cuando el alma está desapegada de todo bien, vacía de todo afecto desordenado respecto de las creaturas, Dios infunde este amor que la conduce al estado de quietud y de recogimiento interior para hablarle al corazón, cosa que Él desea mucho. Según Juan de la Cruz, basta, sin embargo, un ligero apetito y un acto inútil de las potencias para impedir la posesión de las grandezas divinas.

⁴³ *Ibíd.*, 3, 77.

Dios y de ella es una. De donde como Dios se le está dando con libre y graciosa voluntad, así también ella, teniendo la voluntad tanto más libre y generosa cuanto más unida a Dios, está dando a Dios al mismo Dios en Dios: es verdadera y entera dádiva del alma a Dios”⁴⁴.

En esta donación a Dios, el alma le ofrece como cosa propia el Espíritu Santo para que sea amado como Él merece; en esto experimenta una gran alegría porque sabe que le da a Dios un amor que se adecua a su ser infinito⁴⁵. Dios, por su parte, ama nuevamente al alma: “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”⁴⁶. En la otra vida esto se realiza de manera continua por medio de la luz de la gloria; en esta vida mediante la fe iluminada. En este estado el alma ama, goza, alaba, agradece a Dios de manera admirable: por Él, en Él, por lo que Él es.

1.3 *El despertar espiritual*

Los efectos de esta unión de amor son el despertar de Dios en el alma y su expirar en ella. La persona percibe en sí la presencia del Verbo de manera semejante a quien “despertándose del sueño, respira”⁴⁷. Es una experiencia de admirable potencia y condescendencia donde Juan utiliza imágenes llenas de delicadeza y de esplendor, de movimiento y de vida. A los ojos del espíritu surge

⁴⁴ *Ibíd.*, 3, 78.

⁴⁵ Como observa L. M. Etcheverry Boneo, el amor que inflama al alma es “el amor que Dios quiere volcar en nuestros corazones como ampliación del círculo de amor recíproco que existe eternamente en el cielo entre las tres Personas divinas, es el amor que en el cielo da origen al Hijo y al Espíritu Santo y que se identifica con esta Persona divina, es el amor que Jesús, con infinito derecho y con perfecta adecuación a nuestra capacidad nos solicita, ya aquí en la tierra.” (*Ejercicios Espirituales a las Servidoras*, Buenos Aires, octubre de 1969, 4ª meditación. Pro-manuscrito).

⁴⁶ *Ibíd.*, 3, 79.

⁴⁷ *Ibíd.*, 4, 3.

un nuevo horizonte en el que todo se presenta lleno de fragancia y de virtud; el entero universo se le presenta en movimiento, le parece que todas las cosas conocen la belleza de su ser, la gracia y el origen de su duración: “El alma ve cómo todas las creaturas de arriba y de abajo tienen su vida y fuerza y duración en Él. Y aunque es verdad que el alma ve que estas cosas son distintas de Dios, en cuanto tienen su ser creado, 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 ellas mismas. Y éste es el deleite grande de este despertar: conocer por Dios las creaturas y no por las creaturas a Dios; que es conocer los efectos por su causa y no la causa por los efectos que es conocimiento mediato y este otro es esencial”⁴⁸.

En una única mirada, el yo ve a Dios y a sus creaturas; es como si Dios le quitase al alma casi todos los velos que lo esconden, mostrándole juntos a sí mismo y a su propia obra en continuo movimiento, y si a la persona le parece que es Dios que se ha despertado en ella, en realidad es ella que ha sido despertada por Dios⁴⁹. Es la experiencia del despertar de una presencia real, que es al mismo tiempo un despertarse y un respirar del alma y un experimentar este despertarse como despertar del mundo que tiene vida en el Verbo. Dios se revela “como un ‘viviente’, que se convierte en vida de la vida, en el hombre y en el mundo”⁵⁰.

El alma inmersa en el sueño nunca hubiera podido despertarse por sí misma; sólo Dios es capaz de despertarla. Este despertar implica la comunicación del conocimiento divino, de su excelencia en la sustancia del alma de manera que innumerables perfecciones y virtudes la hacen suave y alegre. Parecería que

⁴⁸ *Ibíd.*, 4, 5.

⁴⁹ El hombre considera en efecto todas las cosas según su propia condición, tomándose a sí mismo como punto de referencia y modelo, por ello cuando descuida a Dios y está como adormecido respecto de Él, le parece que es Dios quien duerme: en realidad *no duerme nunca quien custodia a Israel* (Sal. 120, 4).

⁵⁰ Cf. G. MOIOLI, *Giovanni della Croce. Saggi teologici*, Glossa, Milano, 2000, p. 297. El A. encuentra una semejanza entre San Juan y San Francisco en cuanto “en el uno y en el otro existe el sentido de un volver a encontrar el mundo” (*ibíd.*, p. 86).

frente a esta comunicación tan potente, el alma debería morir, en realidad Dios le sale al encuentro con gran dulzura y amor para favorecerla y exaltarla, sin intervención de la naturaleza de manera que el yo no sabe si la comunicación divina se realiza en el cuerpo o fuera de él: “Y así, tanta mansedumbre y amor siente el alma en Él, cuanto poder y señorío y grandeza, porque en Dios todo es una misma cosa. Y así es el deleite fuerte y el amparo fuerte en mansedumbre y amor, para sufrir fuerte deleite. Y así, antes el alma queda poderosa y fuerte, que desfallecida”⁵¹. Dios se manifiesta al alma ya no con la majestad de un Rey, sino como amigo y hermano, le muestra la fuerza de su poder y el amor de su bondad, se inclina sobre ella, la rodea con el esplendor de sus propios atributos, la constituye en reina, la abraza estrechamente en lo íntimo y el alma siente en sí este abrazo que permanece, sin embargo, secreto y escondido al demonio e incluso al intelecto. Dios duerme y reposa en el seno de quien todo lo abandonó por Él⁵².

Si Dios estuviese siempre despierto en lo íntimo del alma, comunicándole conocimiento y amor, ésta ya estaría en la gloria. El Señor que mora en las almas, cuando éstas alcanzan la perfección, parece despertarse por momentos, pero Juan de la Cruz, consciente de la sublimidad de estos efectos, prefiere callar. Afirma solamente que “el Espíritu Santo aspira en el alma con la misma proporción de la inteligencia y noticia de Dios, en que la absorbe profundamente en sí, enamorándola con primor y delicadeza divina según aquello que vio en Dios”⁵³. Así, el horizonte que Juan de la Cruz nos muestra, parece llevarnos del paraíso terrestre al celestial y si intentó decir lo indecible es para infundir coraje en las almas,

⁵¹ *Llama* (B), 4, 12.

⁵² A medida que el alma corresponde al amor divino y se hace humilde, Dios la eleva hacia Sí; se modifica entonces su relación, de cierto modo parece desaparecer la distancia entre creatura y creador y se instaura una relación de igualdad, amistosa y amorosa. En la misma perspectiva se coloca San Bernardo cuando dice que el alma que antes llamaba a Dios “Rey”, ahora lo llama Amado: “En un instante el nombre reverencial se ha trocado en un vocablo amistoso; y el que se encontraba lejos, se ha vuelto cercano” (*Super Cantica*, 43, 1, 1).

⁵³ *Llama* (B) 4, 17.

incitándolas a caminar por el duro “via crucis”, el camino áspero y estrecho, pero que desemboca en la altura luminosa y beatificante de la unión esponsal⁵⁴.

2. EL CÁNTICO ESPIRITUAL: LA BÚSQUEDA DEL ESPOSO Y LA UNIÓN NUPCIAL

Estas relaciones tan íntimas e intensas son también el tema del *Cántico Espiritual*, cuya explicación fue escrita más o menos en el mismo período. Las estrofas de la poesía se remontan en cambio a la época en que Juan estuvo prisionero en la cárcel de Toledo⁵⁵. En la oscuridad y sufrimiento de esos meses se superponen en su mente, ese torbellino de imágenes que expresan lo que sucedía en su espíritu: la pena y tormento probados por la ausencia de Dios y la alegría beatificante de su encuentro⁵⁶.

La altura de la materia que trata es tan elevada que en el *Prólogo* se pregunta: “Porque, ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas, donde Él mora hace entender? ¿Y quién podrá manifestar en palabras lo que las hace sentir o desear?”⁵⁷

Las imágenes que San Juan de la Cruz utiliza, tienen que ser leídas con simplicidad de espíritu y con la conciencia de que no pueden ser explicadas con exactitud; se propone dar sólo algún esclarecimiento de manera que cada uno sea capaz de aprovechar según las propias exigencias⁵⁸. Por ello nos invita a “dejar los

⁵⁴ Cf. STEIN, *Ciencia de la Cruz*, p. 260.

⁵⁵ La mayor parte de las estrofas nació en 1578 en Toledo, mientras que la primera redacción del comentario explicativo fue escrita en Granada en 1584. El *Cántico* es la obra en que Juan de la Cruz trabajó más tiempo. Es el primero de los grandes tratados que empezó a redactar y el último que terminó, cuando ya había escrito la *Subida*, la *Noche* y la *Llama*.

⁵⁶ Cf. STEIN, *Ciencia de la Cruz*, p. 251.

⁵⁷ N. 1.

⁵⁸ La explicación del *Cántico* parece estar condicionada por la preocupación de eliminar de su escrito cualquier sospecha de iluminismo. Esta preocupación se hace tanto más patente si se toma en consideración que el *Cántico* nos llegó en dos versiones: la segunda modificó el orden de las estrofas y agregó una nueva (la undécima), dividió el texto en tres partes referidas a los tres momentos clásicos del itinerario espiritual, (principiantes, proficientes, perfectos) e

dichos de amor en toda su amplitud de modo que cada uno aproveche a su manera y según la medida de su espíritu” y de “no aferrarse a esta explicación puesto que no es necesario comprender claramente la sabiduría divina para que ésta produzca efecto y afecto de amor en el alma”⁵⁹. Lo que más importa, por lo tanto, es conocer por amor y gustar las verdades divinas escondidas principalmente en las estrofas de la composición poética del *Cántico*⁶⁰.

El símbolo principal que Juan utiliza es el de la Esposa que busca a su Amado y el del vínculo nupcial. Alrededor de esta imagen central se entrelazan muchas otras que intentan expresar la experiencia interior de la manera más adecuada, imágenes que son fruto al mismo tiempo del poeta, del místico y del Espíritu Santo que las suscitó en él⁶¹.

2.1 *La herida de amor: la ausencia del Amado*

Desde las primeras estrofas, Juan describe el estado del alma que, herida por el amor divino, sufre por la ausencia del Amado y parece buscarlo en vano.

En efecto, Dios es un Dios escondido. El Hijo de Dios, el Verbo, está escondido en el seno eterno del Padre, en la divina esencia que es inaccesible a todo intelecto. En esta vida Dios se esconde en lo íntimo de las creaturas y particularmente del hombre

introdujo al final de la poesía y antes de la explicación, un argumento donde expone la idea principal del *Cántico*. Esta reelaboración parece indicar la intención precisa de presentar el recorrido del alma según el esquema tradicional, al abrigo de cualquier sospecha. Sin embargo, parecería que desde la primera versión, Juan tuvo esta preocupación porque sostiene explícitamente que no quiere afirmar nada que no esté confirmado y aclarado por la Sagrada Escritura. Parecería que para prevenir interpretaciones peligrosas de los textos escriturísticos ha querido proceder mediante numerosas explicaciones que mortifican la inspiración poética (cf. STEIN, *Ciencia de la Cruz*, p. 277). En nuestro tratado seguiremos la segunda versión del *Cántico*.

⁵⁹ Cf. *Cántico Espiritual* (B), Prólogo, 3.

⁶⁰ Cf. STEIN, *Ciencia de la Cruz*, pp. 273–274.

⁶¹ “El Espíritu Santo le reveló el sentido espiritual de ese mundo multicolor que entra por los sentidos y le dirigió en su elección” (*ibíd.*, p. 287).

a quién le da el ser y la existencia⁶². Así Dios está muy cerca nuestro y nosotros no podemos nunca estar lejos de Él. Esta certeza tiene que ser de gran consuelo porque Dios no desaparece nunca, aunque nos encontremos en pecado mortal⁶³. ¡Cuánto más si estamos en su gracia!

Cada uno puede adorar a Dios en su propio interior, sin tener que buscarlo en otra parte, pero ¿cómo, si es así, no sentimos Su presencia? ¿Por qué buscándolo, no lo encontramos?

Seguramente porque no buscamos donde Él se encuentra y buscamos mal. Creemos encontrarlo en la exterioridad y lo buscamos mediante nuestros sentidos y facultades naturales, cuando en cambio para descubrir a este Dios escondido, tendríamos que escondernos con Él⁶⁴. Deberíamos retirarnos dentro nuestro con sumo recogimiento sin apegarnos con nuestros afectos y nuestra voluntad a las creaturas⁶⁵, y buscarlo mediante la fe.

⁶² Cf. *Cántico* (B), 11, 3.

⁶³ *Ibid.*, 1, 8; 11, 3. También en *Llama de amor viva* (B), 4, 14, Juan distingue entre los distintos modos en que Dios mora en las almas: “Hay diferencia en este morar y mucha; porque en unas mora solo y en otras no; en unas mora como en su casa, mandándolo y rigiéndolo todo y en otras mora como extraño, como en casa ajena, donde no le dejan mandar nada ni hacer nada. El alma donde menos apetitos y gustos propios moran, es donde Él más solo y más agradado y más como en casa propia mora, rigiéndola y gobernándola; y tanto más secreto mora, cuanto más solo”.

⁶⁴ En efecto “*Vita nostra abscondita est cum Christo* -dice San Pablo-, nuestra vida está íntimamente unida a la persona de nuestro Señor Jesucristo y con Él está escondida en Dios (...). Nuestro primer clima, nuestro primer ambiente psicológico tiene que ser el mismo que nuestro primer ambiente ontológico, la inmensidad de Dios. Dios en cuya inmensidad ya estamos en el orden natural, en cuyo seno paterno estamos en el orden sobrenatural en cuanto íntimamente unidos a Jesucristo su Hijo” (L. M. ETCHEVERRY BONEO, *Ejercicios Espirituales a las Servidoras*, Buenos Aires, 7 de agosto de 1960. Pro-manuscrito).

⁶⁵ “El recogimiento es más que un simple entrar en nosotros mismos y no implica necesariamente el rechazo o la exclusión de las cosas exteriores. A veces estamos más recogidos, más calmos, más simples y puros cuando vemos mediante las cosas exteriores y descubrimos a Dios en ellas, que cuando nos alejamos de ellas para excluirlas de nuestra mente. El recogimiento no reniega de las cosas sensibles, las ordena solamente. El recogimiento lleva en efecto el alma al contacto con Dios y su presencia invisible es una luz: al ojo que ve por su

Si, por lo contrario, tratamos de circunscribir a Dios dentro de nuestros conceptos y de nuestros deseos, si queremos gustarlo y encontrar alguna satisfacción en su posesión, no lo encontraremos nunca más porque Él es un Dios escondido, es el inaccesible e inferrable Dios. Esto no significa rechazar el conocimiento conceptual de Dios, sino dejar de fijarnos en nuestros conceptos y sentimientos para llegar a la unión con Él, conscientes de que cualquier emoción o afecto, cualquier comunicación o iluminación que podamos experimentar o recibir no son Dios y no indican para nada que estemos más cerca de Él: "...por grandes comunicaciones y presencias y altas y subidas noticias de Dios que un alma tenga en esta vida no es aquello esencialmente Dios, ni tiene que ver con Él"⁶⁶. Quien ama a Dios, lo tiene que buscar mediante la fe en el no saber y el no gustar y solamente cuando el corazón se vuelve pobre y carente de todo, sin contentarse con ninguna creatura, gimiendo por la ausencia divina, el alma puede tener la esperanza de encontrarlo plenamente⁶⁷.

Este gemido es la expresión de sufrimiento provocada por la ausencia del Amado, es signo de haber gustado alguna comunicación divina y de haber sido dejada luego en la aridez. Dios es como un ciervo: aparece y desaparece velozmente. Sus visitas son breves y súbitas, y mediante ellas recrea y conforta el alma, para luego probarla y educarla.

A veces Dios la hiere con toques de amor que como flechas encendidas encienden la voluntad y "la hacen salir fuera de sí y

intermedio le da paz y al mismo tiempo le permite ver todas las cosas en esta paz" (T. MERTON, *Nessun uomo è un'isola*, Garzanti, Milano, 1995, p. 228).

⁶⁶ *Cántico* (B), 1, 3.

⁶⁷ El hombre, limitado y contingente, necesita encontrar su perfección y cuando busca la posesión de otros bienes, sin saberlo busca a Dios, único capaz de darle la satisfacción y seguridad que necesita. Sin embargo, mientras estamos en esta tierra nunca llegamos a poseer a Dios plenamente, porque no Lo vemos cara a cara. Solamente en el cielo no lo buscaremos más entre sus creaturas que son sólo sus imágenes: "Allá lo veremos cara a cara y nos aferraremos a Él y no tendremos más indigencia, ni ansiedad; la perfección durará para siempre y con ella todos los bienes" (L. M. ETCHEVERRY BONEO, *Espiritualidad de S. Teresa del Niño Jesús*, en "Lo eterno y temporal", Buenos Aires, 1959, 2ª conferencia. Pro-manuscrito).

renovar toda y pasar a nueva manera de ser, así como el ave fénix que se quema y renace de nuevo”⁶⁸. La persona sale de su modo natural de actuar, crece en ella el deseo y el ansia dolorosa de Dios al extremo de desear morir para verlo cara a cara. Este *salir fuera de sí*, implica el olvido de sí y de todas las cosas y el ingreso en Dios, ser elevados a su divinidad; pero luego, imprevistamente, cuando el alma espera unirse a Dios, se encuentra privada de su apoyo. Esta ausencia es causa de gran tormento porque como a través de una hendidura, entrevé el gran bien que le es negado, y no obstante sus oraciones y súplicas, Dios no se le manifiesta hasta que llegue el momento oportuno⁶⁹.

En este estado de profunda privación, la persona expone a Dios sus necesidades sin preocuparse de pedirle nada en particular, con la certeza de que Él sabe mejor que ella lo que necesita y que experimenta gran compasión a su respecto. Sin embargo, no quiere dejar de lado nada de lo que puede hacer para que Dios le vaya al encuentro: ejercita las virtudes, no se deja atraer ni siquiera por los consuelos espirituales, lucha contra los enemigos que le declaran guerra -el mundo, el demonio, la carne-, deja de lado las imágenes de la fantasía y sus amenazadoras sugerencias: el abandono de los amigos, la pérdida del patrimonio, el desprecio de la gente, la privación de toda alegría en esta vida. Estas sugerencias y otras perturbaciones más íntimas pueden impedirle no sólo perseverar en la fe sino emprender el camino, pero quien está enamorado es valiente y confía en el Señor, en su amor y su ayuda; sabe que vencerá con Su fuerza, con la oración, la humildad y la mortificación incluso las insidias del demonio, las más difíciles de comprender.

Quien va en busca del Amado debe “tener constancia y valor para no bajarse a coger las flores (los propios gustos y comodi-

⁶⁸ *Cántico* (B), 1, 17.

⁶⁹ Este anhelo resuena en todos los que han tenido alguna experiencia de la dulzura divina: “Me será familiar mientras viva, para llamar al Verbo, la palabra del retorno: ¡Vuelve! Y cada vez que se aleje, repetiré siempre esta palabra, no cesaré de gritar a Él que se va con ardiente deseo del corazón, que vuelva y que me restituya la saludable alegría, que me restituya a Sí mismo” (S. BERNARDO DE CLARAVAL, *Super Cantica*, 74, 2, 7).

dades) y ánimo para no temer las fieras (el mundo) y fortaleza para pasar los fuertes (los demonios) y fronteras (las rebeliones de la carne), sólo entendiendo ir por los montes y riberas de virtudes”⁷⁰.

“En suma, el secreto para progresar en la vida interior es evadirnos de nosotros mismos tan rápida y velozmente como nos sea posible y entregarnos enteramente a Dios”⁷¹.

Todo esto implica el ejercicio del propio conocimiento y mediante la consideración de las creaturas, elevarse hacia Dios. Todas dan testimonio de Su grandeza y excelencia, no sólo porque Él las trajo de la nada a la existencia, sino porque las dotó de innumerables perfecciones y estableció entre ellas una bellísima armonía, obrando todo esto mediante el Verbo, la divina Sabiduría. Todas las cosas llevan la impronta del Amado, son una huella del paso de Dios, tanto más bellas por el hecho admirable de la encarnación y resurrección del Hijo que las dejó completamente vestidas de Su belleza y dignidad⁷².

Quien está herido por la belleza de su Amado, conocida a través de lo creado, desea ver la belleza invisible. Percibe que ya ninguna creatura estará en condiciones de remediar Su ausencia, por ello pide verlo sin intermediarios, de modo total y sin velos: las noticias recibidas mediante la encarnación y los misterios de la fe,

⁷⁰ *Cántico* (B), 3, 10.

⁷¹ MERTON, *El Ascenso a la Verdad*, p. 236.

⁷² Cf. *Cántico* (B), 5, 4. El Padre Etcheverry observa que la creación cumple una doble misión: la inmediata de proveer a nuestras necesidades temporales y otra, en la que consiste su fin último, que es mostrar a Dios. Estos dos fines, Dios podría realizarlos de manera distinta, tal vez más espectacular y menos bella. Pero Dios quiso mediante la belleza de lo creado, complacernos, quiso “pasar a través de las flores, de las hojas tiernas, del canto de los pájaros, pasar por la brisa, por el sol tibio, por la frescura de la mañana y del atardecer. Dios no sólo quiso darnos bienes, sino que quiso dárnoslos con la añadidura de una sonrisa.” La belleza de la primavera proclama de manera especial la delicadeza del don de Dios: “Él se complace también en el otoño y en el invierno y en el verano y cada estación tiene su belleza, pero en primavera todo sonrío. Dios es amor. Amor magnánimo, grande, y contemporáneamente fino, noble, delicado, sonriente. ¡Qué bien sabe dar Dios!” (*Ejercicios Espirituales a las Servidoras*, Buenos Aires, octubre de 1968, 6ª meditación. Pro-manuscrito). La magnanimidad divina que da lo necesario con tanta belleza es ejemplo para todo dar humano.

los toques procedentes de Dios, le hacen entender de modo nuevo y profundo la altura y la grandeza divina y encienden su amor.

La persona vive más en Dios que en sí misma, porque “el alma más vive donde ama que en el cuerpo donde anima”⁷³; el *amor impaciente* que experimenta, no le deja reposo; lamenta que su vida mortal, corporal, tan frágil sea un obstáculo para gozar de la vida fuerte, verdadera y gozosa que vive en Dios; se da cuenta de que muere de amor sin terminar de morir y desea que Dios le quite la vida con la fuerza de su amor⁷⁴.

El corazón no puede estar en paz y descanso si no posee algo, así hasta que no posee al Amado es como un vaso vacío que necesita ser llenado o bien como quien está en suspenso y tiene necesidad de un sostén. Tal es la condición del corazón enamorado: desea un amor cada vez más grande donde encontrar quietud y refrigerio. Además, como un enfermo que no encuentra gusto en ningún alimento, se cansa mortalmente de las más insignificantes curiosidades y acontecimientos pasajeros que absorben la mente de los hombres: todo lo que no se adecua a lo que ama, es fuente de cansancio, turbación y disgusto⁷⁵.

⁷³ *Cántico*, 8, 3.

⁷⁴ Este es el argumento de la poesía de Teresa de Ávila, compuesta probablemente en 1577 cuya primera estrofa dice: “Vivo sin vivir en mí, y tan alta vida espero que muero porque no muero” (en *Obras Completas*, Ed. de Espiritualidad, Madrid, 1984, p. 1177). En el mismo año, Juan de la Cruz escribe una poesía sobre el mismo tema, en la que intercala el mismo estribillo: “Muero porque no muero”. Teresa de Lisieux en cambio al término de su vida confiaba: “No podría decir como nuestra Madre Santa Teresa: “Muero porque no muero”. Lo que el buen Dios prefiere y elige para mí, he ahí lo que más me agrada” (*Derniers entretiens* en *Oeuvres*, p. 1122).

⁷⁵ Y Juan agrega: “Semejantes almas padecen mucho en tratar con la gente y otros negocios, porque antes la estorban que la ayudan a su pretensión” (*Cántico* (B), 10, 2). Esto no significa sustraerse a las fatigas apostólicas, Juan observa en otra parte: “Porque muchos servicios han de haber hecho a Dios, y mucha paciencia y constancia han de haber tenido por Él, y muy aceptos han de haber sido delante de Él en su vida y obras a los que Él hace tan señalada merced” (*Llama* (B) 2, 28). Sin embargo, a medida que el amor crece en el alma, más desea ésta ver a Dios sin velos y solamente la total conformación con Su voluntad, la detiene en esta tierra.

Dios, esposo amoroso, no quiere ver sufrir a su criatura mucho tiempo sola y le concede algunos signos de su presencia, el Espíritu Santo la unge con el óleo de sus gracias para aumentar su fervor y disponerla a los dones más grandes que le hará. Escondido en su interior, le comunica algunos reflejos de su bondad y belleza, ejercitando una atracción más fuerte que cualquier otra fuerza con la cual una criatura natural es atraída hacia su propio centro. Sobre la huella de San Agustín y Santo Tomás, Juan de la Cruz puede decir: *Amor meus, pondus meus* -mi amor es mi peso-. Esta presencia del Amado en el amante “consiste en una fuerza de gravedad espiritual o peso del Amado en el afecto del amante que inclina, orienta y arrastra el corazón hacia el Amado”. Así “Dios ocupa de tal modo la voluntad y ‘gravita’ de tal modo sobre ella que se convierte en su principio motor y por lo tanto también de todas las operaciones que ella gobierna; porque la voluntad, además de operar ella misma, manda a las otras potencias a obrar”⁷⁶.

Este deseo de llegar al perfecto amor glorioso de Dios, implica la muerte, pero la persona no la teme porque sabe que vivir en esta condición terrena implica estar lejos de su Señor, mientras que en el mismo momento en que viese la divina esencia, sería arrebatada, absorbida y transformada, volviéndose bella, enriquecida de bienes, partícipe de la misma hermosura de Dios⁷⁷.

Juan retoma el tema -ya tratado en la *Llama*- del amor de Dios como salud del alma, la cual cuanto más sana está, más ama. Cuando no posee ningún grado de amor, está muerta y no siente la ausencia del Señor⁷⁸, cuando en cambio está viva, sufre y desea ser

⁷⁶ GABRIELE DI S. M. MADDALENA, *Il teologo dell'amore*, pp. 159, 162.

⁷⁷ Cf. *Cántico* (B), 11, 10.

⁷⁸ Respecto de lo que significa la distancia de Dios, T. Merton observa: “Quisiera dar a los que creen en Dios alguna idea del estado en que se encontraba entonces un alma como la mía (...) mi alma estaba simplemente muerta. Estaba vacía, era como un vacío espiritual por lo que al orden sobrenatural se refiere. Eran sus facultades como cáscaras secas de lo que debían haber sido. Un alma es una cosa inmateral (...). Así, comparar un alma sin gracia a un cuerpo sin vida es sólo una metáfora. Pero es muy verdadera. Santa Teresa tuvo una visión del infierno. Se vio confinada en un estrecho agujero de un muro ardiente. La visión la aterrorizó sobre todo por el espantoso aspecto de encierro y de fuego. Todo esto es simbólico por supuesto. Pero una intuición poética del significado del símbolo

una sola cosa con Él porque los amantes se contentan solamente cuando se transforman el uno en el otro.

Quien está enamorado de Dios, se dirige a la fe donde Él se esconde: “Te desposaré en la fe” (Os. 2, 20) dice el profeta. La fe es *el velo de las verdades de Dios*, propuesta en sus artículos como rayos de Su luz; es la *fuelle cristalina* que quita la sed y donde el cristiano espera encontrar el reflejo del Amado.

El intelecto que acoge la fe lleva consigo como un dibujo inacabado, así como sucede con la voluntad mediante el amor. Este dibujo está llamado a alcanzar la perfección mediante la unión transformante cuando podremos decir con el Apóstol: “Vivo yo, no ya yo, Cristo vive en mí” (Gal. 2, 20).

En esta búsqueda, Dios se manifiesta de modo imprevisto: concede gracias y consuelos proporcionados a las penas sufridas, visita al alma de manera delicada y amorosa, le comunica rayos tan sublimes e interiores que la raptan en éxtasis⁷⁹. Se trata de una altísima contemplación superior a lo que puede soportar la naturaleza, al extremo que parecería que el alma se separa del cuerpo: “Porque tal es la miseria de la naturaleza en esta vida que aquello que al alma le es más vida y ella con tanto deseo desea, que es la comunicación y conocimiento de su Amado, cuando se le vienen a dar, no lo puede recibir sin que casi le cueste la vida, de

aportaría algo de la experiencia de un alma que está reducida a un límite casi infinito de desamparo y privación por el hecho de morir en pecado, estando así separada eternamente del principio de toda actividad vital que, para el alma en su propio orden, significa intelección y amor. Mi alma estaba podrida con la corrupción de mis pecados. No me preocupaba de si vivía o moría. Lo peor que puede pasarle a cualquiera en esta vida es perder todo sentido de estas realidades” (*La montaña de los siete círculos en Obras Completas*, I, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1960, pp. 129-130).

⁷⁹ Estas manifestaciones extraordinarias no son necesarias para la santidad y son un don libre y gratuito para hacer crecer rápidamente el alma en el conocimiento y amor de los misterios divinos. Si bien Dios concede en abundancia las gracias místicas, sólo el amor es necesario; el resto es accesorio y le sirve a cada uno cuando Dios lo considera y en la medida que Él lo establece.

suerte que los ojos que con tanta solicitud y ansias y por tantas vías buscaba, venga a decir cuando los recibe: *Apártalos Amado*⁸⁰.

El gran sufrimiento que la persona experimenta y el temor natural de verse tratada de manera tan sobrenatural, la empujan a decir al Amado que se aleje⁸¹. Sucede en efecto que el espíritu humano que comunica con Dios, prive al cuerpo de sus operaciones naturales y que éste no esté en condiciones, durante el tiempo en que dura la comunicación, de poder sentir; el yo sin embargo no quiere verse privado de estas visitas que ha deseado y querido tanto, pero desearía verse separado del cuerpo para gozar de Dios perfectamente⁸².

El Amado, herido por el amor de la esposa que lo busca, la acaricia y la complace en todo; despunta como el *ciervo* desde lo alto de la contemplación y el alma como una *paloma* levanta el *vuelo* hacia Él. Estas imágenes indican la actitud divina respecto de

⁸⁰ *Cántico* (B), 13, 3.

⁸¹ Teresa de Ávila manifiesta estos temores frente a ciertos raptos que llama ‘vuelos del espíritu’: “Hay otra forma de raptos o vuelo del espíritu, como yo lo llamo. Si bien sea una sola cosa con el precedente, sustancialmente el alma advierte de manera bastante distinta porque, de repente, a veces siente un movimiento interior tan vehemente y el espíritu parece raptado con una velocidad tal que le causa mucha aprensión, especialmente al comienzo. Por este motivo les decía que a quienes Dios concede tales gracias necesitan un gran coraje y también fe, esperanza y un completo abandono a lo que Dios quiera hacer en el alma” (*Moradas*, 6, 5, 1). Teresa de Lisieux al final de su vida confió a una de sus hermanas que había tenido esta experiencia (cf. *Derniers entretiens* en *Oeuvres*, p. 1036).

⁸² Juan observa: “Y estos sentimientos tienen en estas visitas los que aún no han 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” (*Cántico* (B), 13, 6). Teresa de Ávila se expresa de manera semejante: “... en queriendo arrebatar esta alma, se le quita el huelgo de manera que aunque duren un poquito más algunas veces los otros sentidos, en ninguna manera puede hablar; aunque otras veces todo se quita de presto y se enfrían las manos y el cuerpo de manera que no parece tiene alma ni se entiende algunas veces si echa el huelgo. Esto dura poco espacio, digo para estar en un ser, porque, quitándose esta gran suspensión un poco, parece que el cuerpo torna algo en sí, y alienta para tornarse a morir y dar mayor vida al alma, y con todo no dura mucho este tan gran éxtasis” (*Moradas*, 6, 4, 13).

su creatura; lejos de ser indiferente a sus ansias de amor, Dios le manifiesta su propia ternura: en el *vuelo* del espíritu Él recoge las potencias del alma comunicándoles conocimiento y amor, y si bien el alma desea gozar para siempre de este conocimiento amoroso, Dios la invita a volverse atrás porque aún no ha llegado el tiempo de un conocimiento definitivo. El amor que procede de este conocimiento es como un soplo espirado del Padre y del Hijo y produce refrigerio y alivio a quien está herido por el amor. La infusión de amor divino es proporcional a las capacidades de la voluntad y al amor del hombre, de manera que un amor enciende el otro.

Para que el amor no desaparezca, la persona debe ejercitarse en actos de caridad: “La caridad es paciente, es benigna, no es envidiosa, no hace el mal” (1 Cor. 13, 4 ss); así el Señor la invita a amar siempre más.

2.2 *El compromiso espiritual: la unificación interior*

Después de este largo recorrido, el sujeto llega a un estado de paz; Dios -como Noé- lo introduce en su intimidad, lo coloca en el arca de su caridad y de su amor, “el arca de (Su) pecho” que contiene no sólo muchas moradas, sino todos los alimentos que el espíritu puede gustar: es el estado del compromiso espiritual. Los bienes propios de esta etapa no son concedidos a todos, ni en la misma medida ni de la misma manera, pero Juan sigue el criterio de lo máximo de modo que cada uno pueda tomar lo que le es útil⁸³.

Mediante una sucesión de imágenes -*las montañas, los valles solitarios, las ínsulas extrañas, los ríos sonoros, el silbo de los aires amorosos*- el Santo indica la belleza y la grandeza con la cual Dios se revela, la frescura y el reposo que la persona experimenta, las admirables nociones que recibe lejanas de los conocimientos humanos, los ríos de paz que la envuelven y sumergen toda acción y pasión natural y que llenan todo el vacío de sus afectos. Dios habla al corazón, su voz se manifiesta con gran fuerza, deleite y

⁸³ Cf. RUIZ-SALVADOR, *Giovanni della Croce*, p. 579.

gloria como sucedió a los apóstoles en el cenáculo; comunica sus virtudes y sus favores mediante su toque semejante a la caricia y al murmullo del aire. En esta comunicación, se perciben dos efectos, el sentimiento de deleite y la inteligencia: “Así como el toque del aire se gusta en el sentido del tacto, y el silbo del mismo aire con el oído, así también el toque de las virtudes del Amado se siente y goza con el tacto de esta alma, que es en la sustancia de ella, y la inteligencia de tales virtudes de Dios se siente en el oído del alma, que es el entendimiento”⁸⁴, porque “para el alma oír es ver con el entendimiento”⁸⁵. Vivificada por la acción divina, el alma recupera sus “sentidos espirituales”, se hace capaz de sentir la presencia de Dios, de ver lo invisible y de oír lo indecible⁸⁶.

La amorosa comunicación de las virtudes del Amado, redundando en el intelecto pasivo el cual no hace nada y goza de esta Presencia aún imperfecta y furtiva. Esta percepción es un don de Dios, que coloca al sujeto en un estado de atención a su presencia más allá de cualquier ejercicio claro del pensamiento, de la voluntad, de la fantasía y de la memoria; se verifica en el alma una profunda unificación y simplificación interior, cada vez mayor con el progresar de la experiencia mística⁸⁷.

Quien prueba este toque divino tiene la impresión de ser despertado luego de un largo sueño, de abrir los ojos a la luz inesperada. Es el pasaje desde la ignorancia natural a la vigilia del conocimiento sobrenatural, un éxtasis, un raptó en el que se gusta la calma de la noche y se recibe “una abismal y oscura inteligencia

⁸⁴ *Cántico* (B), 14-15, 13.

⁸⁵ *Ibíd.*, 14-15, 15.

⁸⁶ Los sentidos espirituales no son nuevas facultades, sino la actualización de capacidades espirituales que derivan de la gracia. S. Buenaventura en su *Itinerarium mentis in Deum* trata este tema en referencia al alma que llega al estado de esposa, entonces “ve, oye, siente, gusta y abraza a su Esposo”. Este tema lo encontramos en toda la tradición espiritual: San Agustín, San Bernardo se refieren a él a menudo (cf. C.A. BERNARD, *Teologia affettiva*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1985, pp. 416-417).

⁸⁷ Cf. G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Glossa, Milano, 1992, pp. 76-78.

divina”, una “soledad y sosiego divino” que “ni con toda claridad es informado por la luz divina, ni deja de participar algo de ella”⁸⁸.

El yo es elevado por encima de todo, distante de toda reflexión sobre cosas espirituales y temporales, dirigiendo su alabanza a Dios. En este silencio advierte las admirables disposiciones de la Sabiduría divina en la variedad de las creaturas y de las obras de la creación; cada ser se le revela en su correspondencia con Dios; ve en todos el testimonio que dan de Dios según lo que cada uno ha recibido, como una melodía de alabanza, una armonía de amor: “Y por cuanto el alma recibe esta sonora música, no sin soledad y enajenación de todas las cosas exteriores, las llama *música callada y soledad sonora*”⁸⁹.

El Amado es además *cena que recrea y enamora*: como la cena señala el fin del día y el principio del reposo nocturno, así el Señor en su comunicación amorosa indica el fin de los males y la posesión de todos los bienes; le da al alma Su saber y deleite, la recrea y enamora.

La tranquilidad y la paz que se goza en este estado de compromiso espiritual, abarca solamente las capacidades del espíritu porque la sensibilidad no termina de liberarse de sus defectos hasta que llega al matrimonio espiritual, y sigue sufriendo ausencias, vacíos, turbaciones y molestias que derivan de los apetitos y afectos sensibles o bien de la acción del demonio que atrae a la persona mediante la sensibilidad o la asalta con terrores, creando en ella gran confusión, violencia y temor para impedirle que persevere y progrese. Él, el demonio, prefiere en efecto

⁸⁸ *Cántico* (B), 14-15, 22-23. San Bernardo describe este estado de éxtasis en el que Dios introduce al alma en la “habitación real” y le comunica sus misterios: “Allí, en medio de un gran silencio que reina en el cielo por espacio de media hora, descansa dulcemente entre los deseados abrazos, y se duerme; pero su corazón vigila. Allí ve realidades invisibles, oye cosas inefables que el hombre no puede ni balbucir y que excede a toda la ciencia que la noche susurra a la noche. Sin embargo, al día le pasa su mensaje; y por eso es lícito comunicarse la sabiduría entre los sabios y compartir lo espiritual con los espirituales” (*De gradibus humilitatis et superbiae*, VII, 21). Hay que notar la brevedad, el silencio y la altísima comunicación que trasciende toda experiencia humana.

⁸⁹ *Cántico* (B), 14-15, 27.

obstaculizar aunque sea poco la perfección de estas personas antes que hacer caer muchas otras en graves pecados: éstas no tienen nada que perder, aquellas en cambio han hecho una adquisición preciosa⁹⁰.

Quien, fortificado por el amor divino, permanece fiel, se convierte en una vid llena de flores y virtudes; sus perfecciones le confieren una gran armonía y la persona logra una particular unidad interior. En efecto, “conviene que todos los sentidos y potencias así interiores como exteriores, estén desocupados, vacíos y ociosos de sus propias operaciones y objetos”. Es necesario “que la voluntad sola parezca, asistiendo al Amado en entrega de sí y de todas las virtudes”⁹¹. Los demás sentidos, potencias espirituales y corpóreas tienen que dejar de obrar para no perturbar la acción divina.

Sin embargo, la persona experimenta períodos de aridez, la ausencia del amado es similar a un viento helado, al *cierzo*, que apaga en ella el gusto, el sabor y la fragancia de las virtudes y el amor afectivo; en su impotencia suplica al Espíritu Santo para que el *austro*, suscite el amor, ponga en movimiento los dones y las virtudes ya concedidas y esparzan su perfume y manifiesten su belleza: “Cuando este divino aire embiste en el alma, la inflama toda y la regala y aviva y despierta la voluntad”⁹².

En estas personas que han llegado a un tan alto grado de perfección, generalmente se trasparenta una cierta dignidad y grandeza que suscita en los otros veneración y respeto. El esplendor del Verbo se derrama en lo íntimo del corazón y se difunde en el cuerpo de manera que en todo acto, discurso, mirada,

⁹⁰ A mediados de agosto de 1897, ya cerca de su muerte, Teresa de Lisieux, pálida y turbada por el sufrimiento y la angustia le confió a su hermana Celina (hermana Genoveva): “El demonio está alrededor mío, no lo veo, pero lo siento... me atormenta, me sujeta como con una mano de hierro para impedir que tome el más pequeño respiro, aumenta mis males para que me desespere... ¡Y no puedo rezar! Puedo solamente mirar a la Virgen y decir: ¡Jesús!...Qué necesaria es la oración de completas: ¡*Procul recedant omnia et noctium phantasmata!* ¡Líbranos de los fantasmas de la noche!” (*Derniers entretiens en Oeuvres*, p. 1158).

⁹¹ *Cántico* (B), 16, 11.

⁹² *Ibíd.*, 17, 4.

movimiento, gesto resplandece la belleza interior⁹³. Como Teresa de Lisieux que, con su presencia hacía pensar “en esos cirios benditos que arden en las iglesias y cuya sola visión invitan a la oración y al recogimiento”⁹⁴.

Dios se complace en estas personas y se entrega a ellas con amor más íntimo, concediendo gracias más singulares que en el pasado. Pero quien entrevió la dulzura de Dios, teme perder su segura posesión: percibe las rebeliones de su sensibilidad que la atraen hacia las creaturas, conoce su propia debilidad y ceguera y sabe que su naturaleza sensible no puede soportar los grandes dones que el Señor le hace: “Le gustaría sentir el contacto con la esencia divina en la propia sustancia del alma, sin la compañía y participación molesta del cuerpo, y disfrutar de la contemplación de las maravillosas joyas con las que el mismo Dios la adornó y que son las noticias de Dios, ajenas a todos los sentidos y muy por encima de todos los conocimientos comunes”⁹⁵.

También Dios desea unirse al alma en el matrimonio espiritual y Su mirada hacia ella es Su amor, don de gracia porque es propio del amor divino, creador, dejar algún bien en el alma⁹⁶. Así el Amado que quiere llevar a término el asunto, termina de purificarla, fortalecerla y disponerla a este estado: frena los asaltos impetuosos del irascible, fortifica el concupiscible haciéndole vencer toda cobardía y pusilanimidad, somete las pasiones, ordena las facultades espirituales evitando cualquier exceso o defecto⁹⁷. La

⁹³ “Cuando la luz de esta hermosura haya inundado copiosamente lo más íntimo del corazón, deberá dejarse ver exteriormente como lámpara bajo el celemín; es más, como luz que brilla en las tinieblas, incapaz de ocultarse” (S. BERNARDO DE CLARAVAL, *Super Cantica*, 85, 4, 11).

⁹⁴ Confidencia del capellán del Carmelo de Lisieux a Sor Inés cuando Teresa del Niño Jesús, en calidad de sacristana, lo acompañaba a llevar la comunión a la Madre Genoveva (*Points de repère thérésiens en Oeuvres*, p. 39).

⁹⁵ STEIN, *Ciencia de la Cruz*, p. 299.

⁹⁶ Cf. S. TOMÁS, *S. Th.*, II-II, 110, 1.

⁹⁷ El Padre Etcheverry observa que Dios no sólo desea unirse a nuestra esfera espiritual, a nuestro intelecto y voluntad, sino también a la esfera psicológica de nuestros recuerdos, imágenes, emociones, sentimientos, a nuestro afecto sensible que Él desea ante todo para sí, y quiere unirse incluso a nuestro cuerpo, mediante

persona alcanza una gran estabilidad: los pecados propios y ajenos no le provocan ya dolor, si bien los considera por lo que son; tampoco experimenta compasión si bien posee las obras y la perfección. Como los ángeles, estima perfectamente las cosas dolorosas sin sentir dolor, realiza las obras de misericordia y compasión sin experimentar sufrimiento⁹⁸; posee las virtudes de manera perfecta, sin ninguna debilidad. Tampoco se aflige por la esperanza, porque no tiene nada que esperar respecto del mundo y se ve y se siente llena de las riquezas de Dios; tampoco respecto del gozo percibe ya ninguna disminución, ni se maravilla por la abundancia: se parece a “la mar que ni mengua por los ríos que de ella salen, ni crece por los que en ella entran”⁹⁹. En su “ordinario abrazo” Dios le hace ver el abismo de deleites y de riquezas que ha puesto en ella, como el sol cuando embiste a pleno el mar, iluminando incluso los senos y cavernas más profundas, haciendo aparecer las perlas y las venas riquísimas de oro y de otros minerales preciosos.

Inundada por la luz, establemente arraigada en Dios, el alma no puede ser alcanzada ni molestada por ninguna cosa porque salió fuera de todas y entró en Dios donde goza de toda paz, suavidad y placer. Los demonios ya no la pueden oscurecer con sus tinieblas, ni atemorizarla con amenazas, ni turbarla con sus ímpetus. La suavidad de Dios es tan grande que ninguna pena la alcanza, es raptada, absorbida en la unión divina, olvidada de todas las cosas. Dios es el Buen Pastor que “se goza con la oveja sobre sus hombros, que había perdido y buscado por muchos rodeos” (Lc. 15, 5)¹⁰⁰.

2.3 *Un solo espíritu: el matrimonio espiritual*

Este estado tan deseado por Dios y por el hombre es mucho más que el compromiso espiritual, es una transformación total en el Amado: “Se entregan ambas las partes por total posesión de la una

la eucaristía (cf. *Fiesta de la Anunciación*. Meditación, Buenos Aires, 22 de marzo de 1969. Pro-manuscrito).

⁹⁸ Cf. *Cántico* (B), 20-21, 10.

⁹⁹ *Ibíd.*, 20-21, 11.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, 22, 1.

a la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación. Porque así como en la consumación del matrimonio natural son dos en una carne, así también consumado este matrimonio espiritual entre Dios y el alma, son dos naturalezas en un espíritu y amor”¹⁰¹. El alma entra en el jardín florido del Amado para “consumar este estado felicísimo del matrimonio en que de tal modo se unen las dos naturalezas y tal es la comunicación de la divina a la humana, que no mudando alguna de ella su ser, cada una parece Dios”¹⁰².

La persona alcanzó una paz más segura, más estable y una suavidad más perfecta; interiormente abandonada en el Esposo, vive la vida en Dios. Su debilidad está unida a la fuerza de Dios, está defendida de todo mal y goza de todos los bienes. En este estado en el que Dios se da a ella y ella a Dios, Él le manifiesta todos sus secretos porque el amor verdadero no sabe esconder nada a la persona amada. Dios le revela los dulces misterios de la encarnación y los caminos de la redención que es una de las más sublimes obras de Dios y más dulce.

Este matrimonio se consuma bajo el árbol de la cruz. Allí donde tuvo lugar la caída del género humano, Dios concede el don de su vida a través de la gracia mediante el bautismo primero, luego a través del don del matrimonio espiritual, por medio del amor. El bautismo se realiza todo de una vez, según el paso de Dios; el matrimonio espiritual, poco a poco, según el paso del alma. “En el fondo vienen a ser la misma unión”¹⁰³.

El estado de matrimonio espiritual depende de la generosidad de la persona y es un “beso”, un “nudo”, un “estrecho abrazo” que la hace igual a Dios por amor, revestida de todas las virtudes y dones divinos los cuales, como flores esparcen su fragancia ya que están inmersos en el amor, fundados y conservados en él. Tiene lugar una actuación abundante y frecuente de todas las dimensiones del organismo sobrenatural: no sólo las virtudes infusas, sino

¹⁰¹ *Ibid.*, 22, 3.

¹⁰² *Ibid.*, 22, 4.

¹⁰³ STEIN, *Ciencia de la Cruz*, p. 302.

también los dones del Espíritu Santo ocupan un lugar importante en el alma transformada en amor: se hace pacífica, mansa y fuerte¹⁰⁴. Sabe que Dios alienta a los que lo aman, que les concede gran suavidad para hacerlos caminar velozmente en el camino de la perfección, que infunde en ellos el sabroso vino de su amor, fortificando la voluntad y permitiéndole ir más allá del gusto sensible. Dios la guía a la perfección del amor -*la interior bodega*- donde Él mismo se entrega transformándola en Sí; le concede el olvido, la lejanía de todas las cosas, le comunica sabiduría y ciencia divina en el intelecto, amor suavísimo en la voluntad, alegría y deleite en la memoria. Esta comunicación no es continua; si bien la persona elevada a este estado permanece siempre en él, no está sin embargo siempre actualmente unida a Dios según sus potencias. La sabiduría divina le hace olvidar toda su ciencia pasada que comparada a ésta, se le presenta como pura ignorancia; no sólo olvida las cosas del mundo, los conocimientos naturales y las obras realizadas, sino también a sí misma: “El ‘yo profundo’, que está en una esfera mucho más honda que la del análisis y la reflexión, se encuentra libre y se lanza al abismo de la libertad y de la paz de Dios. Ya no hay noticia alguna de lo que en ese momento ocurre dentro de nosotros, y menos aún de lo que acontece fuera de nosotros”¹⁰⁵.

El sujeto puede decir: *Nescivi. No supe*. Esta especie de desconocimiento es, sin embargo, un saber. No una pérdida de memoria, sino algo particularmente intenso. Es un saber como no sabiendo porque está más allá del concepto; no es una idea que se puede explicar o comunicar, ni una visión que se puede describir. Es un saber inefable, difícil de explicar y que sólo se puede evocar simbólicamente¹⁰⁶: “Está el alma en este puesto en cierta manera

¹⁰⁴ Entre las Bienaventuranzas -que son según S. Tomás, las virtudes perfeccionadas por los dones del Espíritu-, nuestro Señor nombra a los mansos y pacíficos. Su paz es un reflejo, una participación de la infinita paz que reina en lo íntimo de la familia trinitaria, en el amoroso relacionarse del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Es la paz de quienes son hijos del mismo Padre, hermanos del mismo hermano mayor Jesucristo.

¹⁰⁵ MERTON, *El Ascenso a la Verdad*, p. 261.

¹⁰⁶ Cf. MOIOLI, *L'esperienza spirituale*, p. 78.

como Adán en la inocencia, que no sabía qué cosa era el mal: porque está tan inocente, que no entiende el mal ni cosa juzga a mal”¹⁰⁷. Tampoco se entrometerá en las cosas ajenas, porque el Espíritu de Dios tiene la propiedad de inclinar a la persona en la que mora a ignorar y no querer saber las cosas ajenas, especialmente aquellas que no le son de provecho espiritual; pierde el *ganado que antes seguía* de imperfecciones, gustos, afectos donde trataba de encontrar alguna satisfacción, se hace pura y simple, sin ninguna forma particular, enteramente transformada en amor.

El amor con que Dios la ama, supera cualquier afecto de madre, hermano o amigo. Su ternura es inmensa, es tan solícito que parece convertirse en servidor de su creatura, la nutre, la sirve y la acaricia como hace una madre con su hijo y ella, llena de gratitud, se entrega a sí misma, ofrece a Dios su propia voluntad y amor. Es una donación recíproca sin reserva donde Dios entrega su *ciencia muy sabrosa*, un conocimiento secreto que deleita el intelecto y la voluntad. La persona libre de toda posesión, se puede entregar a Dios no solamente según la voluntad sino también según la acción, pues ni siquiera sus primeros movimientos se oponen a lo que entiende que es voluntad del Señor. Como el sabio mercader del Evangelio, emplea todas sus fuerzas y cuanto posee para adquirir el tesoro escondido de Dios (Mt. 13, 46) y para amarlo en todas las cosas dulces o amargas.

Dios, por su parte, tiene un único deseo que es el de exaltarla y, para esto, quiere hacerla igual a Sí porque es propio del amor hacer igual a quien ama con la cosa amada¹⁰⁸.

Habiendo llegado al amor perfecto, el alma se convierte en Esposa del Hijo de Dios, y tiene todo en común con Él; sus capacidades están empleadas al servicio del Esposo sin buscar ni los propios gustos ni el propio interés, y esto sucede sin que se dé cuenta porque la costumbre hace que enderece todo a Dios sin las

¹⁰⁷ *Cántico* (B), 26, 14.

¹⁰⁸ Cf. *ibíd.*, 28, 1.

imperfecciones del pasado¹⁰⁹, que haga y sufra todo por amor. Le conviene permanecer en este estado de atención amorosa en Dios, sin ocuparse de ninguna otra cosa que la pueda alejar de lo único necesario.

Si en las fases precedentes de la vida espiritual es necesario que el cristiano ejercite el amor en la acción y en la contemplación, habiendo llegado a este estado lo único que importa es este puro amor: "... es más precioso delante de Él (Dios) y del alma un poquito de este puro amor y más provecho hace a la Iglesia, aunque parece no hacer nada, que todas las obras juntas"¹¹⁰. Quienes son muy activos y quisieran abrazar al mundo con sus obras tendrían que dedicar al menos la mitad de su tiempo a la oración, puesto que la raíz de la actividad exterior está en la profundidad de la relación del alma con Dios de donde obtiene mérito y fuerza¹¹¹.

Si a los ojos de la gente puede parecer que una persona está perdida porque no participa más de los asuntos del mundo, en realidad habiendo llegado al centro del amor de Dios, debe importarle poco todo el resto. Sin embargo son pocos los que están así decididos, capaces de realizar obras perfectas y desnudas por amor a Cristo sin fijarse en lo que se pueda decir o pensar¹¹². Quien

¹⁰⁹ Estas imperfecciones son el hábito de pensar, de decir y hacer cosas inútiles en lo que concierne tanto a sí como a los demás.

¹¹⁰ *Ibíd.*, 29, 2.

¹¹¹ "Tal vez aquí reside el secreto más grande de la fuerza de las grandes almas sacerdotales: supieron tener en su interior la propia Betania... de modo que, abandonadas momentáneamente todas las cosas, el bien de las almas y la gloria de Dios, en beneficio precisamente de esa misma gloria y de esas almas, se encerraron a solas con Jesucristo, reposaron en Él y con Él, dejando descansar también a Jesús en el propio corazón y, sentadas a sus pies, abrieron la propia alma para que el Señor la llenase con su luz, su calor, su fuerza" (ETCHEVERRY BONEO, *Ejercicios Espirituales*, enero de 1971, 5ª meditación).

¹¹² Se nos presentan a la mente tantas personas valientes y decididas: los apóstoles, los mártires, los misioneros. San Francisco de Asís que dejó todo: posición social, bienes, estima, padre, madre para seguir a Cristo; Francisco Javier que fue hasta los confines del mundo conocido, lejos de todos sus hermanos de vocación; Teresa Martín determinada a entrar en el convento pese a su juventud, Edith Stein decidida en su conversión y vocación monástica, a pesar de la incompreensión de su madre hebrea, tan querida.

está verdaderamente enamorado de Dios, considera una ganancia Su posesión y está dispuesto a perderlo todo -a sí mismo y a todas las cosas- por amor Suyo, abandonando todos los caminos naturales y relacionándose con el Señor solamente mediante la fe y el amor¹¹³.

Juan compara este amor recíproco entre el alma y Dios a una *guirnalda de flores y esmeraldas*, de virtudes y de dones; una corona que trenzaron juntos Dios y el alma puesto que ésta “no las puede obrar ni alcanzar a solas sin ayuda de Dios, ni tampoco las obra Dios a solas en el alma sin ella”¹¹⁴.

Esta guirnalda está tejida con el hilo del amor, único y sólido que el alma le tiene a Dios: no basta que Dios la ame y le dé las virtudes, es necesario que la persona las reciba y conserve con amor. El amor ata y une las virtudes al yo, une y estrecha el yo a Dios con tanta fuerza que transforma y hace de Dios y el yo una sola cosa. Dios, por su parte, infunde la propia gracia en el alma haciéndola digna y capaz de amor.

En efecto Dios no ama nada fuera de sí, sino que ama todo para sí: “Por esta razón cuando ama a un alma la mete en cierta manera en Sí mismo, igualándola consigo y así ama al alma en sí, consigo, con el mismo amor con que Él se ama”¹¹⁵; cada obra que

¹¹³ Cuando el cristiano elige la locura de la Cruz, Dios pide todo: “Seguridad, inteligencia, corazón, nombre... se pierden. Dios puede pedirnos que nos consideren como menos nos gusta o como no somos... Nuestra vida puede parecer un fracaso según el orden temporal, pero en realidad obtendrá su máximo éxito. A través de caminos absurdos o razonables, no importa: lo importante es servirlo a Dios como Él desea” (cf. L. M. ETCHEVERRY BONEO, *Ejercicios Espirituales a las Servidoras*, Buenos Aires, enero de 1957, 6ª meditación. Pro-manuscrito).

¹¹⁴ *Ibíd.*, 30, 6.

¹¹⁵ *Ibíd.*, 32, 6. En efecto: “Nada, absolutamente nada puede existir, si no es para expresar a Dios. El Padre manifiesta su amor creando, el Hijo sirviéndose de lo creado: ante todo de esa realidad maravillosa que es la naturaleza humana de Jesucristo, mediante la cual puede restituirle todo a Dios: *Consumatum est*. Y luego, de esa realidad aún más maravillosa que es el Cuerpo místico, constituido por Jesucristo físico como Cabeza, enriquecido por todos los cristianos, sus miembros. Éste es también el único sentido de la historia: el don del Padre al Verbo de un nuevo instrumento de glorificación que es la entera creación y su

el alma realiza, la realiza en Dios y Lo merece: ésta es la sublime altura a la que ha sido conducida.

Si antes la persona alejada de Dios, en la vulgaridad y ceguera del pecado, ni siquiera se acordaba de Él, ahora lo sirve y lo adora con todas sus energías; no debe olvidar nunca sin embargo los pecados pasados para evitar la presunción y tener siempre motivo de agradecimiento y de siempre mayor confianza. Consciente de que no tiene ningún mérito en esta obra en la cual Dios -como hace el sol- la purificó, embelleció, enriqueció e iluminó, “se atribuye a sí toda miseria suya y al Amado todos los bienes que posee”¹¹⁶.

Los bienes recibidos son motivo de audacia porque la persona sabe que la hacen hermosa a los ojos de Dios, lo enamoran y lo empujan a darle nuevos dones y gracias: cuanto más Dios la ama, más grandes son los dones que le hace; nadie puede imaginar la generosidad divina cuando encuentra alguien en quien complacerse: “Sólo se puede dar algo a entender por la condición que Dios tiene de ir dando más a quien más tiene, y lo que le va dando es multiplicadamente, según la proporción de lo que antes el alma tiene”¹¹⁷.

Quien se retira en soledad -porque ha dirigido todos sus afectos, apetitos y capacidades solamente hacia Dios- encuentra a Dios en este retiro y no necesita de otros medios o maestros que la guíen¹¹⁸. Dios enamorado de la soledad en que encuentra al alma,

progresiva ascensión por parte del Verbo, de modo siempre más pleno, para expresar al Padre, sirviéndose de él, un himno maravilloso de glorificación infinita” (L. M. ETCHEVERRY BONEO, *Ejercicios Espirituales a las Servidoras*, Buenos Aires 1958, 2ª meditación. Pro-manuscrito). El texto del Padre Etcheverry muestra que, por medio del obrar humano, el Verbo no solamente quiere tomar posesión de nosotros, sino transformar por intermedio nuestro la creación y la historia.

¹¹⁶ *Cántico* (B), 33, 2.

¹¹⁷ *Ibíd.*, 33, 8.

¹¹⁸ Bernardo de Claraval expresa la importancia de la soledad como realidad interior para la unión de amor con Dios: “¡Oh alma santa!, permanece solitaria y resérvate exclusivamente para el Señor, a quien has elegido para ti entre todos. Huye de las gentes, huye hasta de tus familiares; aléjate de los amigos e íntimos,

la guía, la mueve y la eleva, le concede grandes gracias sobrenaturales, sin la ayuda de ninguna creatura ni operación natural¹¹⁹.

El amor es unión de dos personas *solas*, y *solos* los amantes quieren comunicarse las propias cosas; prefieren gozar solos que en compañía de otros. Así el alma sola con su Dios se sumerge en las alegrías del íntimo amor con el Esposo, lo único que le queda es gozarlo perfectamente en la vida eterna¹²⁰. Las últimas estrofas del *Cántico* expresan en efecto, el deseo de la visión beatífica.

hasta del que te sirve. ¿No sabes que tienes un esposo muy pudoroso, que de ninguna manera te regalaría con su presencia delante de otros? Aléjate, pues, pero con el corazón, no corporalmente, con tu intención, con tu devoción, con tu espíritu. El Santo Ungido del Señor, busca la soledad de tu espíritu, no la del cuerpo; aunque a ratos no está mal que te separes también corporalmente, cuando puedas hacerlo con discreción, en especial durante la oración. (...). Por lo demás, sólo te exige la soledad del corazón y del espíritu. Estarás solo si no piensas en torpezas, si no te afecta lo presente, si desprecias lo que angustia a muchos, si te aburre lo que todos desean, si evitas toda discusión, si no te impresionan las desgracias, si no recuerdas las injurias. De lo contrario, no te encontrarás solo ni en la soledad más absoluta. ¿Ves como puedes vivir solo rodeado de muchos y entre muchos solo? Líbrate únicamente de ocuparte en vidas ajenas como juez temerario o como espía curioso. Aunque sorprendas a alguien en la mayor atrocidad, no juzgues a tu prójimo, más bien excúsalo” (*Super Cantica*, 40, 3, 4-5).

¹¹⁹ Jesús necesita acogida en el corazón y en el espíritu de sus elegidos. Acogida con espíritu de fe, de total sinceridad, rectitud, disponibilidad, silencio de las creaturas para que nada impida la intimidad: “Jesús necesita el silencio amante y el calor de nuestros corazones, en una actitud de profunda y dócil humildad y gratitud” (ETCHEVERRY BONEO, *Fiesta de la Anunciación*, 22 de marzo de 1969).

¹²⁰ Esta es la meta para la cual hemos sido creados: “Por amor, Dios creándonos, nos dio la gracia de hacer lo que Él hace eternamente: conocerse y amarse. Y como del conocimiento y el amor de algo bello, se sigue la alegría, así también sucede respecto del conocimiento y amor de Dios. Dios nos hizo para hacernos partícipes de su propia vida de conocimiento y de amor y partícipes de su alegría, para que gocemos con Él, para no estar solo en su maravillosa Trinidad, sino en nuestra compañía en ese vivir y gozar suyo” (ETCHEVERRY BONEO, *Espiritualidad de S. Teresa del Niño Jesús*, 2ª Conferencia).

2.4 *En el umbral de la vida eterna*

Cuando llega a esta meta, el yo desea la alegría de la recíproca posesión y pertenencia, la semejanza con el Amado, conocer sus profundos secretos.

El gozo no solo deriva de la unión de los amantes, sino del efectivo y actual ejercicio del amor interior, mediante actos de afecto, y exterior cumpliendo obras al servicio de Dios. Así la persona se hace siempre más semejante a Dios hasta ser transformada en Su belleza; cada uno -Dios y el yo- ve al otro en la única belleza y el yo puede decir: “Y así seré yo Tú en tu hermosura, y serás Tú yo en tu hermosura porque Tu misma hermosura será mi hermosura”¹²¹.

Ésta es la condición de los hijos de Dios que pueden decir con el Hijo Unigénito: “Padre todas mis cosas son tuyas y las tuyas son mías” (Jn. 17, 10). Si el Hijo se dirige así al Padre y puede afirmar esta pertenencia esencial, nosotros, en cuanto hijos adoptivos, lo podemos decir por participación. No sólo las personas singulares, sino toda la Iglesia participará de la misma belleza del Esposo en el día de su triunfo, cuando Lo verá sin velos.

Este conocimiento del Verbo es la “noticia matutina y esencial de Dios”, mucho más perfecta que el conocimiento que podemos tener de Dios en sus creaturas, obras y disposiciones admirables, la cual es llamada “noticia vespertina”. El sujeto desea llegar a este doble conocimiento de Dios en sí y en las creaturas, pero tiene que ser transformado en la belleza del Hijo de Dios, la Sabiduría divina en la cual se da cuenta que posee todo lo terrestre y lo celeste.

Cuanto más se ama, más se desea penetrar en la *espesura* de las verdades divinas, en sus obras maravillosas y en sus profundos juicios. Esta ciencia y sabiduría divinas, los juicios y los caminos de Dios son tan incomprensibles a los ojos humanos que poder penetrar en ellos, suscita un deleite que supera el sentido y da coraje para afrontar todas las penas y dolores del mundo. Solamente la puerta estrecha de la cruz permite acceder a esta

¹²¹ *Cántico* (B), 36, 5.

divina sabiduría porque el sufrimiento “lleva consigo un más íntimo y puro entender, y por consiguiente, más puro y subido gozar porque es un saber más íntimo”¹²², pero son pocos quienes desean atravesarla.

El alma enamorada desea sin embargo llegar al conocimiento de los profundos misterios de la encarnación del Verbo, de la unión hipostática y de la relación entre ésta y la unión de los hombres con Dios, de la armonía entre la justicia y la misericordia divinas en relación con la salvación del género humano, los ocultos juicios de predestinación y preciencia relativa a los hijos del hombre, para ser sumergida, embriagada y transformada completamente en el amor de su sabiduría¹²³.

En las últimas estrofas del *Cántico*, el alma expresa el deseo de llegar a la consumación del amor de Dios, amar a Dios con la pureza y perfección con que ella es amada por Él y devolverle el don, porque el amado no está contento si no sabe que ama tanto cuanto es amado. Con este fin es necesaria su transformación gloriosa en Dios, en la cual las dos voluntades -la divina y la humana- se unan en una sola y en un solo amor de Dios, con la misma fuerza de Dios que es el Espíritu Santo infundido en ella para reforzar su amor.

Junto a la perfección del amor, la persona espera la gloria eterna, la visión de la esencia divina a la que Dios la destinó desde la eternidad y si parece que ella le da más importancia al amor que a la visión es porque “embriagada de amor, no piensa en la gloria que recibirá de Dios, sino en entregarse toda a Él con verdadero afecto, sin preocupación por el propio interés”¹²⁴.

Sin embargo el yo aspira a que Dios le conceda todo lo que Él le predestinó en el día de la eternidad, antes que el mundo fuese: “Ni ojo vio, ni oído oyó, ni cayó en el corazón del hombre lo que Dios tiene preparado para los que lo aman” (1 Cor. 2, 9).

¹²² *Ibid.*, 36. 12-13.

¹²³ *Ibid.*, 37, 4.

¹²⁴ *Ibid.*, 38, 6.

¿Pero qué es *lo que* Dios preparó para el alma fiel y valiente? “En aquel día Dios predestinó el alma a la gloria”¹²⁵. Mediante semejanzas e imágenes tomadas de Juan Evangelista, Juan de la Cruz trata de expresar el cúmulo de gloria decretado por Dios en el día de la eternidad, pero la excelencia, calidad y grandeza de los términos es insuficiente y la realidad excede todo lo que podamos decir y entender. Podemos tener solamente un anticipo de lo que Dios ha preparado para sus elegidos en el estado de matrimonio espiritual.

El esposo le dará al alma el aspirar del Espíritu Santo de Dios a ella y de ella a Dios, la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre, para que la creatura se haga deiforme, cumpliendo su acto de entendimiento y de amor en la Trinidad, con ella y como ella. Lo que en el Hijo eterno de Dios sucede por naturaleza se cumplirá en el hombre por unión y transformación de amor. “Porque esto es estar transformada en las tres Personas en potencia y sabiduría y amor, y en esto es semejante el alma a Dios y para que pudiese venir a esto, la creó a su imagen y semejanza”¹²⁶.

Cuando la persona llegue a esta transformación en amor, experimentará gran júbilo, cantará como el ruiseñor porque el invierno de la prueba habrá pasado y libre de toda turbación, percibirá una nueva primavera de libertad, de anchura y de alegría y Dios se complacerá en este canto de sublime dulzura.

Superados todos los obstáculos, en desnudez y soledad respecto de todo lo creado, escondido de sus enemigos y protegido por Dios, el yo pedirá ser transferido del estado de matrimonio espiritual en la tierra, al del cielo en la Iglesia triunfante.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ibid.*, 39, 4.

A modo de conclusión

Este recorrido que nos introdujo en los abismos del misterio trinitario no concierne solamente al contemplativo o al cristiano individualmente considerado, ni tampoco a la Iglesia como cuerpo misterioso del Señor¹, sino que abraza cielo y tierra, el cosmos entero que espera la liberación de los hijos de Dios (Rom. 8, 21).

La vida espiritual que crea en el corazón del hombre el mismo dinamismo divino de donación inagotable para el bien de los demás se debe convertir, en la multiplicidad de sus realizaciones, en fuente de vida para toda la creación. A través de su actuar informado y guiado por la caridad, el hombre está llamado a cultivarse a sí mismo, a las demás personas, a la naturaleza y a hacer presente en el mundo y en los acontecimientos de la historia -no obstante el peso del mal-, el reino de Dios, pues la Sabiduría del Señor no sólo tiene que llenar el espíritu de los justos, sino toda la tierra².

Sin embargo en su peregrinación terrena, el hombre se encuentra amenazado frecuentemente por la duda, por la indiferencia, por el desaliento, está tentado de renunciar a todo compromiso en el mundo, dejándose convencer “que nada puede cambiar, que todo esfuerzo está destinado a la inutilidad, que Dios está ausente y no se interesa para nada por este minúsculo punto del universo que es la tierra”³.

No obstante, San Juan de la Cruz enseña que Dios, si bien escondido, está siempre cerca del hombre incluso en los sufri-

¹ *Cántico Espiritual* (B), 36, 5.

² Cf. JUAN PABLO II, *Verso cieli nuovi e una terra nuova. Catechesi del mercoledì* en “L’Osservatore Romano”, 1º de febrero de 2001, p. 4.

³ *Ibidem*.

mientos más profundos, capaz de transformar en luz radiante la oscuridad de la noche. En efecto, “Dios entró en los acontecimientos humanos y en el mundo y procede silenciosamente, esperando con paciencia a la humanidad. Respeta su libertad, la sostiene cuando se ve amenazada por la desesperación, la conduce de etapa en etapa y la invita a colaborar en el proyecto de verdad, de justicia y de paz del Reino. La acción divina y el esfuerzo humano deben por lo tanto entrelazarse”⁴.

Esta tarea -que concierne no solamente la existencia personal, sino nuestra acción en el mundo- exige un espíritu de síntesis entre lo humano y lo divino según el modelo del Verbo encarnado. Luego de la presencia de Jesucristo en el mundo, no sólo la vida personal, sino toda tarea cultural, debe realizarse a partir de Jesucristo, a imitación Suya y con la fuerza, con las ideas y con el tender a Jesucristo⁵. Solamente así nuestra existencia temporal adquiere su plenitud y se convierte en camino hacia un nuevo cielo y una nueva tierra.

La recapitulación de todas las cosas en Cristo es imposible si no se vive en Dios y de Dios⁶. Sólo la profundidad del amor divino ofrece las motivaciones y las fuerzas necesarias para enfrentar los múltiples desafíos que se presentan al hombre, especialmente al comienzo de este nuevo milenio⁷.

Como en el tiempo de los primeros cristianos, la tarea de hacer presente el Reino en el hoy de la historia exige la santidad vivida.⁸ El amor de Dios en nosotros, lejos de distraernos de

⁴ *Ibidem*

⁵ Cf. L. M. ETCHEVERRY BONEO, *El cristianismo frente a la actual cosmovisión: conocimiento, juicio, valoración y acción*, Buenos Aires, 1969. El tema de la cultura cristiana fue el eje de la reflexión y de la acción del Padre Etcheverry Boneo.

⁶ Los documentos de Magisterio de la última década subrayan la exigencia de la santidad como fundamento de todo esfuerzo de evangelización: “Solamente la santidad de vida alimenta y orienta una verdadera promoción humana y una verdadera cultura cristiana” (EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Santo Domingo*, 4ª Conferencia General, 13 de octubre de 1992, n. 31).

⁷ Cf. JUAN PABLO II, Carta enc. *Novo Millennio Ineunte*, n. 51.

⁸ *Ibid.*, n. 33.

cualquier tarea temporal, es el único capaz de transformar nuestros corazones, nuestro actuar, nuestro proyectarnos en el mundo, según una nueva forma: la forma de Cristo a fin que todo lo creado -hombre y sociedad, naturaleza y cultura- dé gloria Dios y alcance su fin.⁹

⁹ Cf. L. M. ETCHEVERRY BONEO, *Reunión de Servidoras*, 1er. grupo. Meditación, Buenos Aires, 31 de octubre de 1970. Pro-manuscrito.

Nota Bibliográfica

Además de las fuentes, los textos indicados consideran algunos de los temas tratados, o bien completan aspectos apenas esbozados.

Fuentes:

L. M. ETCHEVERRY BONEO, *Ejercicios Espirituales a las Servidoras*, Buenos Aires, enero de 1957.

Espiritualidad de Santa Teresa del Niño Jesús. Ciclo de 4 conferencias pronunciadas en 1956 en el Carmelo de Lisieux de Buenos Aires, en “Lo eterno y lo temporal”, Buenos Aires, 1959.

Curso de dirección espiritual, Buenos Aires, 1967- 1970.

Fisionomía psico-ética-espiritual, 2 voll., Buenos Aires, 1968.

Nota: Estos textos son pro-manuscritos y se encuentran en el archivo general de las “Servidoras”, F. Lacroze 2100, Buenos Aires.

S. JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, Ediciones Apostolado de la Prensa, Madrid, 1958.

Documentos del Magisterio:

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución Dogmática *Lumen Gentium*.

Constitución Pastoral *Gaudium et spes*.

JUAN PABLO II, Carta ap. *Maestro en la fe*. Con ocasión del cuarto centenario de S. Juan de la Cruz, (14 de diciembre de 1990).

Carta enc. *Veritatis Splendor*, (6 de agosto de 1993).

Carta enc. *Fides et ratio*, (14 de septiembre de 1998)

Carta ap. *Novo Millennio Ineunte*, (6 de enero de 2001).

Otras obras:

AGUSTÍN, *Confesiones*, trad. de J. Cosgaya O.S.A., BAC, Madrid, 1987.

AA.VV., *L'antropologia dei Maestri spirituali*. Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana, Roma, 28 aprile-1° maggio 1989, a c. de C. A. Bernard, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1991.

AA.VV., *La spiritualità come teologia*. Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana, Roma, 25-28 aprile 1991, a c. de C.A. Bernard, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1993.

AA.VV., *La mistica e le mistiche. Il nucleo delle grandi religioni e discipline spirituali*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996.

AA.VV., *S. Giovanni della Croce. Dottore Mistico. L'uomo. La dottrina. L'influsso*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1942.

L. B. ARCHIDEO, *La normatividad del valor*, Ciafic, Buenos Aires, 2000.

Visión cristiana del mundo y educación. Bases para la fundamentación de una teoría educativa cristiana, Ciafic, Buenos Aires, 1997, 3ª ed.

H. U.VON BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux. Elisabetta di Digione*, Jaca Book, Milano, 1991, 3ª ed.

Giovanni della Croce en Gloria, vol. 3: *Stili laicali*, Jaca Book, Milano, 1986, 2ªed.

C. A. BERNARD, *Teologia spirituale*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1989, 3ª ed.

Teologia affettiva, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1985.

Il Dio dei mistici. Le vie dell'interiorità, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996.

- BERNARDO DE CLARAVAL, *Tratado sobre los grados de la humildad y soberbia en Obras Completas*, vol. 1, ed. preparada por los Monjes Cistercienses de España, BAC, Madrid, 1983.
- Libro sobre el amor de Dios en Obras Completas*, vol. 1, ed. preparada por los Monjes Cistercienses de España, BAC, Madrid, 1983.
- Sermones sobre el Cantar de los Cantares en Obras Completas*, vol. 5, ed. preparada por los Monjes Cistercienses de España, BAC, Madrid, 1987.
- A. BERTULETTI - L. E. BOLIS- C. STERCAL, *L'idea di spiritualità*, Glossa, Milano, 1999.
- P. N. EVDOKÌMOV, *Teologia della Bellezza. L'arte dell'icona*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1990, 5ª ed.
- IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*. Introducción, textos, notas y vocabulario por Cándido Dalmases, S.I., Editorial Sal Terrae, Santander, 1987.
- S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale en Opere* a c. de C. Fabro, Sansoni, Firenze, 1972.
- L. LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1985.
- C. MARMION, *Cristo, vita dell'anima*, Editrice Vita e Pensiero, Milano, 1967, 17ª ed.
- A. G. MATANIC, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1990.
- T. MERTON, *La montaña de los siete círculos en Obras Completas*, vol. 1, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1960.
- Semillas de contemplación*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1952.
- El Ascenso a la Verdad*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1958.

- G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, a c. de C. Stercal, Glossa, Milano, 1992.
- Temî cristiani maggiori* a c. de D. Castenetto, Glossa, Milano, 1992.
- Giovanni della Croce. Saggi Teologici*, a c. de D. Castenetto, Glossa, Milano, 2000.
- J. MOUROUX, *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*, Morcelliana, Brescia, 1956.
- J. H. NEWMAN, *La coscienza* a c. de G. Velocci, Jaca Book, Milano, 1999.
- M. M. PHILIPON, *Santa Teresa di Lisieux*, Morcelliana, Brescia, 1963, 3^a ed.
- S. PINCKAERS, *La vida espiritual del cristiano según San Pablo y Santo Tomás*, Edicep, México - Santo Domingo - Valencia, 1994.
- E. C. RAVA, *Caída del hombre y retorno a la verdad en los primeros tratados de San Bernardo de Claraval*, EDUCA, Buenos Aires, 1986.
- Teresa del Niño Jesús y Juan María Vianney en la doctrina espiritual del Padre Luis M. Etcheverry Boneo*, Colección Espiritualidad, Buenos Aires, 1993.
- Evangelizzazione e spiritualità*, en "Lateranum" N.S., LX (1994), pp. 277-298.
- L'umiltà: teoria e prassi ne "I gradi dell'umiltà e della superbia" di San Bernardo* en "Rivista Cistercense", XIII (1996), pp. 257-290.
- New Age e cristianesimo. Personalità aperta e unità della personalità nell'esperienza spirituale religiosa* en AA.VV., *L'unico e i molti. La salvezza cristiana e la sfida del pluralismo* a c. de P. Coda, PUL - Mursia, Roma, 1997, pp.187-201.
- F. RUIZ-SALVADOR, *Giovanni della Croce en La mistica, fenomenologia e riflessione teologica*, vol. I, a c. de E. Ancilli - M. Papanozzi, Città Nuova, Roma, 1984, pp. 547-597.

- L. SCUPOLI, *Combattimento spirituale*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1992.
- TH. SPIDLÍK, *Manuale fondamentale di Spiritualità*, Piemme, Casale Monferrato, 1993.
La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995.
- E. STEIN, *Ciencia de la Cruz. Estudio sobre San Juan de la Cruz*, Ediciones Monte Carmelo-Burgos - Ediciones El Carmen - Vitoria, 1994.
Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
Il mistero del Natale, Queriniana, Brescia, 1989, 2ª ed.
- THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE FACE, *Oeuvres complètes*, Cerf-DDB, Paris, 1997.
- STO.TOMÁS, *Suma Teológica*, II-II, q. 81, a. 8.
- J. VANIER, *Ogni uomo è una storia sacra*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1997, 2ª ed.
Abbracciamo la nostra umanità, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2000.
- J. WEISMAYER, *La vita cristiana in pienezza*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1989.
- K. WOJTYLA, *Amore e responsabilità*, Marietti, Roma 1999, 6ª ed.
La fede secondo S. Giovanni della Croce, Angelicum - Herder, Roma, 1979.

Índice

| | |
|---|-----------|
| INTRODUCCIÓN | 7 |
| Primera Parte: Premisas | 13 |
| Capítulo 1: Teología Espiritual: Historia y Contenido | 15 |
| 1. HISTORIA DE LA TEOLOGÍA ESPIRITUAL | 15 |
| 1.1 <i>Vida espiritual y Espiritualidad</i> | 15 |
| 1.2 <i>Distinción entre Ascética y Mística</i> | 17 |
| 1.2.1 <i>Ascesis y teología ascética</i> | 17 |
| 1.2.2 <i>Mística. Teología mística</i> | 19 |
| 1.3 <i>El retorno a la mística</i> | 21 |
| 1.4 <i>Las cátedras de Ascética y Mística</i> | 22 |
| 2. HACIA LA DEFINICIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LA TEOLOGÍA ESPIRITUAL | 24 |
| 2.1 <i>Algunas problemáticas sobre la distinción entre teología moral y teología espiritual</i> | 24 |
| 2.2 <i>La teología espiritual en el Magisterio de la Iglesia después del Concilio Vaticano II</i> | 27 |
| 2.3 <i>Relación entre teología espiritual, teología dogmática y teología moral</i> | 29 |
| 3. DEFINICIÓN, FUENTES Y MÉTODO DE LA TEOLOGÍA ESPIRITUAL | 30 |
| 3.1 <i>Definición</i> | 30 |
| 3.2 <i>Fuentes</i> | 32 |
| 3.3 <i>Método</i> | 33 |
| 4. LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL CRISTIANA, OBJETO DE LA TEOLOGÍA ESPIRITUAL | 35 |
| 4.1 <i>La experiencia espiritual como experiencia religiosa</i> | 35 |
| 4.2 <i>La experiencia cristiana, configuración con Cristo</i> | 39 |

| | |
|---|----|
| Capítulo 2: La santidad divina: fuente y meta de la vida espiritual | 45 |
| 1. DIOS SANTO, FUENTE DE LA VIDA ESPIRITUAL | 45 |
| 1.1 <i>Dios santo y misericordioso</i> | 45 |
| 1.2 <i>Revelación de la Santísima Trinidad</i> | 48 |
| 2. LA MEDIACIÓN DE CRISTO, EL SANTO DE DIOS | 52 |
| 2.1 <i>La impronta de la Trinidad en la creación</i> | 52 |
| 2.2 <i>El hombre, imagen de Dios</i> | 53 |
| 2.3 <i>Encarnación y misterio pascual</i> | 54 |
| 2.3.1 La asunción de la naturaleza humana: revelación de la paternidad de Dios y de la filiación del hombre | 55 |
| 2.3.2 La muerte de cruz | 56 |
| 2.3.3 La resurrección y exaltación a la diestra del Padre | 56 |
| 3. LA IGLESIA, SANTA Y SANTIFICADORA | 57 |
| 4. LLAMADA UNIVERSAL A LA SANTIDAD | 58 |
| 4.1 <i>La santidad del cristiano: don y tarea</i> | 59 |
| 4.2 <i>Aspiración a la santidad</i> | 64 |
| | |
| Segunda Parte: | |
| Colaboración del hombre con la acción de Dios | 67 |
| | |
| Capítulo 3: Conocimiento y posesión de sí | 69 |
| 1. IMPORTANCIA DEL CONOCIMIENTO DE SÍ | 70 |
| 1.1 <i>Algunos obstáculos</i> | 71 |
| 1.2 <i>El hombre en cuanto persona</i> | 74 |
| 1.2.1 <i>Conciencia psicológica y conciencia moral</i> | 75 |
| 1.2.2 <i>Interioridad y realidad</i> | 76 |
| 2. HACIA LA POSESIÓN DE SÍ: HÁBITOS Y VALORES EN LA VIDA ESPIRITUAL | 80 |
| 2.1 <i>Diversidad de hábitos</i> | 80 |
| 2.2 <i>Hábitos formales y hábitos materiales</i> | 83 |
| 2.3 <i>Jesucristo, valor supremo</i> | 87 |

| | | |
|----|---|----|
| 3. | LA GRACIA DE DIOS CONMIGO (1 Cor. 15, 10) | 89 |
|----|---|----|

| | |
|--|-----------|
| Capítulo 4: Una singular fisonomía psico-ética-espiritual | 91 |
|--|-----------|

| | | |
|-------|--|-----|
| 1. | EL YO Y SUS CAPACIDADES | 92 |
| 1.1 | <i>La esfera espiritual: intelecto y voluntad</i> | 94 |
| 1.1.1 | Importancia del intelecto en la vida espiritual | 95 |
| | <i>Intelecto y verdad</i> | 95 |
| | <i>Relación entre razón y fe</i> | 97 |
| | <i>Intelecto y ascesis en la vida espiritual</i> | 98 |
| | <i>Defectos y virtudes en el ejercicio del intelecto</i> | 99 |
| 1.1.2 | La voluntad | 104 |
| | <i>Relación entre intelecto y voluntad</i> | 104 |
| | <i>La verdad os hará libres</i> | 106 |
| | <i>Problemas y virtudes de la voluntad. La rectitud</i> | 108 |
| 1.2 | <i>La esfera mixta</i> | 113 |
| 1.2.1 | La sensibilidad estética y la belleza | 114 |
| 1.2.2 | La afectividad | 117 |
| | <i>Riqueza de la vida afectiva</i> | 118 |
| | <i>La dinámica del amor</i> | 121 |
| | <i>Los grados del amor</i> | 124 |
| | <i>Problemas de la afectividad</i> | 125 |
| | <i>Efectos del amor</i> | 127 |
| | <i>Templanza y fortaleza</i> | 128 |
| 1.3 | <i>La esfera sensible</i> | 130 |
| 1.3.1 | Los sentidos externos | 130 |
| 1.3.2 | La memoria | 130 |
| 1.3.3 | La imaginación | 132 |
| 1.4 | <i>El clima psicológico</i> | 133 |
| 1.5 | <i>La corporeidad</i> | 136 |
| 1.5.1 | Educación y transfiguración del cuerpo | 137 |
| 1.6 | <i>Otros factores</i> | 141 |

| | |
|---|------------|
| Capítulo 5: Pecado, tentación, prueba. La humildad como disposición a la acción divina | 143 |
|---|------------|

| | | |
|-----|------------------------------|-----|
| 1. | EL PECADO | 144 |
| 1.1 | <i>Situación actual</i> | 144 |
| 1.2 | <i>Naturaleza del pecado</i> | 145 |
| 1.3 | <i>Efectos</i> | 146 |

| | | |
|---|--|---------|
| 1.3.1 | El orgullo y sus manifestaciones | 148 |
| 1.4 | <i>Conversión</i> | 150 |
| 2. | TENTACIÓN Y PRUEBA | 152 |
| 2.1 | <i>Distinción entre tentación y prueba</i> | 152 |
| 2.2 | <i>Jesucristo, signo de contradicción</i> | 153 |
| 2.3 | <i>El escándalo del mal</i> | 156 |
| 2.4 | <i>El combate espiritual</i> | 157 |
| 3. | LA HUMILDAD, DISPOSICIÓN A LA ACCIÓN DIVINA | 158 |
| 3.1 | <i>Fundamento bíblico</i> | 159 |
| 3.2 | <i>La humildad que merece la gracia</i> | 160 |
| 3.3 | <i>Medida y freno del deseo de la propia excelencia</i> | 165 |
| 3.4 | <i>Fuente de seguridad y de paz</i> | 167 |
| 3.5 | <i>La humildad, la verdad conocida y amada</i> | 169 |
| Tercera Parte: La acción de Dios en nosotros en el itinerario de San Juan de la Cruz | | 173 |
| Capítulo 6: Desarrollo de la vida teologal | | 175 |
| 1. | SAN JUAN DE LA CRUZ: MAESTRO EN LA FE | 176 |
| 1.2 | <i>Una mística nocturna</i> | 179 |
| 1.2.1 | El símbolo cósmico de la noche y su relación con la cruz | 180 |
| 1.2.2 | Dimensión colectiva de la noche | 182 |
| 2. | LA NOCHE MÍSTICA | 183 |
| 2.1 | <i>La noche activa de los sentidos</i> | 186 |
| 2.1.1 | El apego a las creaturas | 187 |
| 2.1.2 | Mortificación de los apetitos | 188 |
| 2.1.3 | La ayuda divina | 190 |
| 2.2 | <i>La noche pasiva de los sentidos</i> | 190 |
| 2.2.1 | Signos de la purificación pasiva | 191 |
| 2.2.2 | Efectos de la noche pasiva | 192 |
| 2.3 | <i>La noche activa del espíritu</i> | 194 |
| 2.3.1 | Insuficiencia del conocimiento natural y sobrenatural | 198 |
| 2.3.2 | Purificación de la memoria | 202 |

| | | |
|--------------------------------------|---|-----|
| 2.3.3 | Purificación de la voluntad | 205 |
| 2.4 | <i>La noche pasiva del espíritu</i> | 212 |
| 2.4.1 | El vaciamiento espiritual y la contemplación infusa | 213 |
| 2.4.2 | Del obrar humano al obrar divino | 215 |
| 2.4.3 | Transformación teologal | 219 |
| Capítulo 7: La unión por amor | | 225 |
| 1. | LA UNIÓN BEATIFICANTE: LLAMA DE AMOR VIVA | 227 |
| 1.1 | <i>La obra de la Trinidad</i> | 231 |
| 1.2 | <i>La transformación en Dios</i> | 237 |
| 1.3 | <i>El despertar espiritual</i> | 241 |
| 2. | EL CÁNTICO ESPIRITUAL: LA BÚSQUEDA DEL ESPOSO Y LA UNIÓN NUPCIAL | 244 |
| 2.1 | <i>La herida de amor: la ausencia del Amado</i> | 245 |
| 2.2 | <i>El compromiso espiritual: la unificación interior</i> | 254 |
| 2.3 | <i>Un solo espíritu: el matrimonio espiritual</i> | 259 |
| 2.4 | <i>En el umbral de la vida eterna</i> | 267 |
| A modo de conclusión | | 271 |
| Nota bibliográfica | | 275 |

Este libro se terminó de imprimir
el día 28 de mayo de 2004
en CIAFIC ediciones,
Federico Lacroze 2100, Buenos Aires

Este libro intenta describir el dinamismo de la vida espiritual desde sus comienzos hasta su meta final. Las enseñanzas de dos testigos de la espiritualidad cristiana: el sacerdote argentino, siervo de Dios, Luis María Etcheverry Boneo y San Juan de la Cruz, doctor de la Iglesia, confluyen para iluminar la exigencia de encarnar la vida divina en nosotros y el camino pascual que tal exigencia supone. Luego de algunas consideraciones preliminares sobre la teología espiritual como disciplina teológica y el tema de la santidad, la obra se desarrolla en dos momentos: nuestra correspondencia inteligente y libre a la acción de la gracia y la condescendencia divina que a través de las "noches" de la vida quiere hacemos "Dios por participación", abriendo nuestro corazón al amor al prójimo y a la construcción de un mundo más humano.

• • •

EVA CARLOTA RAVA (Buenos Aires) es miembro de la Asociación de Vida consagrada "Servidoras", fundada por el sacerdote Luis M. Etcheverry Boneo. Licenciada en Filosofía y doctora en Teología, desarrolla su actividad académica en Italia y en Argentina. Es docente de Teología Espiritual en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Lateranense (Roma) y miembro del Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural, CIAFIC, asociado al Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas, CONICET, (Argentina). Entre sus publicaciones, se destacan: *Il paradosso della rivolta. Saggio su Albert Camus* (1980); *Caída del hombre y retorno a la verdad en los primeros tratados de San Bernardo de Claraval* (1986); *Teresa del Niño Jesús y Juan María Vianney en la doctrina espiritual del P. Luis M. Etcheverry Boneo* (1993).

ISBN 950 9010 38 3



9 789509 010383