

EL «CAMINO ESPIRITUAL».

REVISIONES Y NUEVAS PERSPECTIVAS

Ser cristianos equivale a ser santos; y la santidad sugiere la idea de madurez, de meta, de plenitud. Lo expresa bien la metáfora del *camino*, que es proceso, es hacerse, como la existencia misma del hombre en la que se encarna y enraíza lo santo, lo sobrenatural. La santidad, como realidad ontológica y existencial, ha sido medida en *grados* de perfección; el camino hacia ella se ha expresado en *vías*. Ambas son terminologías tradicionales y clásicas.

Durante siglos, «espirituales» y «teólogos» las aceptaron como esquemas incuestionables porque, según ellos, reflejaban bien el dinamismo evolutivo de la gracia, las virtudes y los dones del cristiano que se iba haciendo santo, y servía además de punto de referencia para la dirección espiritual.

Hoy las cosas no resultan tan claras; de ahí la necesidad de las «revisiones» y las «nuevas perspectivas». Es lo que pretenden estas páginas: analizar el problema del «camino» cristiano hacia la santidad, el hacerse cristianos. Revisar sus bases escriturísticas, la enseñanza de los antiguos maestros de espiritualidad; hacer una valoración crítica y una síntesis que sea revisión y nueva perspectiva.

I.—FUNDAMENTOS BÍBLICOS

El problema del «camino espiritual» en la Escritura tiene dos perspectivas. Existe, en primer lugar, un *camino objetivado*, la revelación misma, Yahvé que se hace palabra y acontecimiento de salvación, compromiso ético. En el Antiguo Testamento El revela su proyecto de salvación *progresivamente* en un tiempo y un espacio hasta llegar al Nuevo Testamento; y desde él, hasta la meta final, el punto *Omega*, el Esjatón o la Plenitud.

Por otra parte, existe un *camino subjetivo*, de asimilación de la revelación objetiva, una especie de impregnación de la obra salvadora

que transforma al pueblo y a los individuos, también *de modo gradual y progresivo*.

Los dos caminos corren paralelos, no independientes, porque el *camino objetivo se realiza en los individuos*, lo recorren haciéndose santos. Sólo en el supuesto de que la *revelación progresiva* sea vivida, experimentada por el creyente como transformación de su vida *de modo gradual*, podrá hablarse de un *fundamento bíblico* de una vida espiritual que nace, crece y llega a la plenitud. Se podrá afirmar la *gradualidad* del camino cristiano hacia la santidad.

1. CARACTER PROGRESIVO DE LA REVELACION

El Vaticano II sintetizó la *evolución histórica* de la Revelación como acontecimiento salvador progresivo desde el Antiguo al Nuevo Testamento. «Deseando Dios con su gran amor preparar la salvación de toda la humanidad, escogió a un *pueblo particular* a quien confiar sus promesas. Hizo *primero* una alianza con Abrahán (Gn 15, 18); *después*, por medio de Moisés (Ex 24, 8), la hizo con el pueblo de Israel, y así *se fue revelando* a su pueblo con obras y palabras (*verbis ac gestis*), como Dios vivo y verdadero. De este modo Israel *fue experimentando* la manera de obrar de Dios con los hombres, *la fue comprendiendo cada vez mejor* al hablar Dios por medio de los profetas (*penitius et clarius in dies intelligeret*)»¹.

Revelación salvadora en acciones y palabras, desvelamiento del misterio de Dios como *camino de salvación* que *el hombre debe recorrer* cumpliendo los preceptos de una *Alianza*, y que llega a la plenitud (objetiva) en Cristo. «La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre, que transmite dicha revelación, resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación»². También en Cristo, suprema mediación, existen, como en el Antiguo Testamento, las mediaciones humanas de la carne, las «palabras y las obras, signos y milagros», especialmente la significación ultrarracional de «su muerte y su resurrección y el envío del Espíritu Santo». Con todo ello «*lleva a la plenitud* toda la revelación y la confirma con testimonio divino»³.

Existe, por lo tanto, un progresivo desvelamiento del plan de salvación a ciertos mediadores privilegiados (los patriarcas y profetas, Cristo), destinada primordialmente al pueblo (sentido colectivo de la

1 *Dei Verbum*, 14. «La revelación se realiza —dice también— por obras y palabras intrínsecamente ligadas (*gestis verbisque inter se connexis*). Se reveló «desde el principio» a nuestros primeros padres; en su momento llamó a Abrahán, *después* a Moisés y los profetas para que le conocieran como a único Dios verdadero. DV 2-3.

2 DV 2.

3 DV 4.

salvación), pero que concluye en los miembros del pueblo (sentido personalizado de la salvación). El hecho de hablar de un *Antiguo* y de un *Nuevo* Testamento, está implícitamente significando que hay *progreso y plenitud*. Esta es la conclusión a la que llega el Vaticano II: «De este modo —dice hablando de la revelación en el Antiguo Testamento— fue preparando a través de los siglos el camino del Evangelio»⁴. «Por ello —se lee en la *Lumen Gentium*— eligió al pueblo de Israel como pueblo suyo, pactó con él una alianza y le instruyó gradualmente, revelándose a sí mismo y los designios de su voluntad a través de la historia de este pueblo, y santificándolo para Sí. Pero todo esto sucedió como preparación y figura de la alianza nueva y perfecta que había de pactarse en Cristo y de la revelación completa que había de hacerse por el mismo Verbo de Dios hecho carne»⁵.

2. EL PROGRESO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

El progreso objetivo de la revelación no se circunscribe únicamente a la comparación de los dos Testamentos, sino que en cada uno de ellos tiene su propio relieve, pero manteniendo la dinámica de fondo hacia la meta, Cristo. Las categorías bíblicas de *historia, tiempo, espacio, alianza*, etc., en las que se vierte la revelación viejotestamentaria, son susceptibles de progreso como la historia humana de un pueblo. En realidad, esas categorías son inseparables unas de otras porque juntas constituyen el tejido plural sobre el que Dios se revela.

La *historia* es la vida de un pueblo elegido, que Dios conduce hacia la plenitud, Cristo. El *tiempo*, línea continua, no circular, como en la concepción clásica extrabíblica (babilonios, indúes, griegos), es quizá la categoría que mejor refleja la historicidad y progresión del acontecimiento salvador Cristo al que camina la humanidad. «La concepción bíblica del tiempo es *lineal ascendente* a partir de un principio, *arjé*, pasando por unos momentos culminantes, *kairoi*, para llegar a una plenitud o *pleroma* y terminar con una culminación o *esjatón*»⁶. Lo mismo se diga del *espacio* del que el pueblo hebreo se va desprendiendo en una auténtica experiencia de éxodo y de exilio, sus-

⁴ DV 3.

⁵ *Lumen Gentium* 9. Esto mismo se afirma en el n. 55: «Los libros del Antiguo Testamento narran la historia de la salvación, en la que *paso a paso (lento gradu)* se prepara la *venida de Cristo al mundo*». En la última aportación que conozco sobre la espiritualidad del Vaticano II no se trata del tema. Cf. Gerhard Holotik, *Ansätze zu einer zeitgemässen Spiritualität nach dem II. Vatikanum* (Peter Lang, Frankfurt am Main-Bern-New York-Nacy 1985).

⁶ Maximiliano Cordero, *Teología de la Biblia. I: Antiguo Testamento* (Edica, Madrid 1970) p. 535. Libro clásico es el de Oscar Cullmann, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, 2 ed. (Paris 1966). Trad. española, *Cristo y el tiempo* (Estela, Barcelona 1968).

pirando por un lugar grande como el universo, o reservado como el interior del hombre, superando el particularismo local del *templo*.

Si de las categorías estrictamente *históricas* pasamos a otras más *interiores*, es innegable que el Antiguo Testamento, leído en su evolución cronológica, significa un *camino objetivo de progreso* hacia la madurez. Por ejemplo, la noción de *Dios*, de la *Alianza*, el *culto*, cada vez más purificado, interiorizado; la *responsabilidad* colectiva y solidaria que se hace más *personalizada*; la desvelación parcial del más allá; el reino mesiánico no temporal, sino espiritual; las relaciones del creyente con Yahvé, menos terrible y más paternal, etc.

Sin embargo, hemos de reconocer que al *progreso objetivo* de la revelación, no corresponde siempre un *progreso subjetivo*, el único que fundamentaría la tesis del camino progresivo hacia la santidad. Ciertamente la Escritura nos propone figuras concretas de patriarcas y profetas, de israelitas fieles, un «resto» de Israel, que mantienen la pureza de la Alianza. Pero tampoco da pie para una descripción detallada de su experiencia religiosa⁷.

Más llena de sugerencias está la metáfora del *camino*, símbolo arquetípico, de raigambre bíblica, que expresa bien no sólo el progreso de la *revelación objetivada*, sino el hacerse de la experiencia religiosa del creyente que lo *subjetiviza recorriéndolo*. El *camino* recuerda el éxodo, proyecto salvador de Yahvé, *camino de liberación* como símbolo significante de maduración, de crecimiento espiritual.

El *camino* (éxodo) «se convierte en vocablo técnico para indicar en el plano psicológico y moral las notas características de un hombre constituidas por la repetición de unos mismos gestos, su aire, sus hábitos, su propia conducta»; conducta que debe ser acomodada —en el contexto ético bíblico— a la voluntad de Yahvé. Los caminos de los hombres son divergentes de los caminos de Yahvé. «En efecto, de igual modo que los cielos se elevan sobre la tierra, del mismo modo mis caminos se elevan por encima de los vuestros, y mis pensamientos por encima de vuestros pensamientos» (Is 55, 8-9). «...Lo esencial, pues, para el hombre es saberse orientado bien, pues su vida se cualifica en función de esta opción radical: *pongo ante vosotros el camino de la vida y el camino de la muerte*»⁸.

El largo camino de cuarenta años por el desierto del Sinaí repre-

7 No insisto en este punto porque ha sido estudiado por Secundino Castro en 'Teología de la maduración espiritual', en AA.VV., *Teología espiritual: reflexión cristiana sobre la praxis* (Ede, Madrid 1980) pp. 270-307. Como literatura de apoyo pueden usarse las conocidas obras *Teología del Antiguo Testamento*, especialmente la de G. Von Rad (Sígueme, Salamanca).

8 C. Spicq, *Vida cristiana y peregrinación según el Nuevo Testamento* (Edica, Madrid 1977) pp. 62-63.

sentará para el israelita como la concreción de la voluntad liberadora de Dios. Lo más importante del relato —para nuestro propósito— es que el camino del desierto es una *experiencia progresiva de salvación*, desde la salida, el caminar conducidos por Dios y la llegada a la meta, la liberación. Esos *estadios* o fases del camino, significados simbólicamente en la *única vía* recorrida, es la que puede servir de apoyo, como punto de referencia, para hablar de una experiencia religiosa que se recorre *gradualmente*. La fuerza del argumento está en el juego de analogías de ambos acontecimientos; el *éxodo*, experiencia colectiva de la salvación por etapas; la *perfección cristiana*, un camino de experiencia liberadora en la que Dios es el principal protagonista⁹.

Otros paradigmas bíblicos significantes y utilizables para una descripción del *camino objetivo y colectivo* sería el destierro de Babilonia y el retorno a Jerusalén; y en el sentido *objetivo personalizado*, la experiencia de los grandes líderes religiosos de Israel: Abrahán, José, Moisés, los profetas, etc.

3. EL NUEVO TESTAMENTO, PLENITUD DE LA REVELACION

a) Jesucristo, camino

En el Nuevo Testamento la metáfora del *camino* no sólo se *objetiviza*, sino que se *personaliza* en Jesucristo, y el cristiano lo recorre con El *subjetivizándolo*. Es obvio que la centralidad del mensaje del Evangelio está en Cristo, haciendo que el «camino» cristiano no sea un código de leyes, sino una cristología. Como ha hecho notar I. de la Poterie, en la afirmación de Jn 14, 6: «Yo soy el camino, la verdad y la vida», se enfatiza la realidad *Camino*, mientras que *verdad* y *vida* no hacen más que explicitar la afirmación fundamental. Cristo es el *camino* para ir al Padre, por la *verdad*, participando de la misma *vida* que el Padre comunica al mundo¹⁰.

Al ser Cristo *el camino*, el cristiano lo recorre en *el seguimiento*, haciendo la misma experiencia de Cristo, iniciada en el bautismo como símbolo de la muerte-resurrección. «Cuando a alguien en concreto le dice 'sígueme', esto significa no sólo que el discípulo deberá acompañarle día tras día, compartiendo su género de vida con todo

⁹ El significado de los relatos del Exodo y el camino por el desierto puede verse en G. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, I (Sígueme, Salamanca 1969) pp. 352-79. El significado de *Camino* puede verse en W. Michaelis, 'ὁδός', en *Grande lessico del Nuovo Testamento* (Kittel), VIII (Paideia, Brescia 1972) 134-169.

¹⁰ 'Je suis la Voie, la Verité et la Vie', en *Nouvelle Revue Théologique* (1966) 907-42.

el riesgo, inseguridad y fatiga que comporta, sino una estricta *vocación a la santidad*, a una comunión de vida con El, que lleva consigo la aceptación de su enseñanza, la imitación de sus ejemplos, la conformidad de toda la conducta *hasta la plena identificación* (Mt 10, 40; Lc 10, 16)»¹¹.

Camino-seguimiento de Cristo que se inicia con la opción personal en la fe, pero que se puede rechazar (Jn 6, 67; Mt 22, 3) y que implica a veces comportamientos heroicos, como la renuncia de bienes que impiden el ingreso en el Reino (Mt 16, 24-26), la continencia voluntaria (Mt 19, 10-12), la elección de comportamientos paradójicos, como las Bienaventuranzas (Mt 5, 1-12), y que pueden exigir dar la vida por la causa (Mc 8, 34-35).

Ser cristianos, para las primitivas comunidades, era hacer el «camino»¹², es decir, un modo de vida fundada en la escucha de la Palabra (propuesta del kerigma), la opción en fe de Jesucristo, el ingreso en la comunidad mediante los ritos de la iniciación, el seguimiento de Cristo y el código moral del Evangelio, bajo la guía del Espíritu Santo. Todo ello demuestra que es *un proceso existencial*, una experiencia de vida en permanente situación de cambio hacia la madurez.

Como en el Antiguo Testamento, también en el Nuevo Testamento aparecen personajes que pueden ser modelos de acceso a Jesús, descubriéndole como Dios o como Mesías, y que implícitamente hacen el *camino del seguimiento*. Los más ejemplares son la Samaritana, quien hace un sucesivo y *gradual* descubrimiento de Cristo (Jn 4, 1-42), y Nicodemo, a quien Jesús propone «nacer del agua y del Espíritu», fórmula contextualizada en los ritos bautismales, y que en una lectura maximalista significa que el cristiano nace en las aguas bautismales, en el rito, pero que *dinamiza* su vida de fe bajo la acción permanente del Espíritu Santo¹³.

b) *Un Reino que crece*

Las parábolas ilustran la idea del *crecimiento* del Reino no sólo en un sentido *objetivo*, sino también en la vida del creyente; que la Palabra-Cristo es aceptada de manera diferente y por eso produce

11 C. Spicq, *Teología moral del Nuevo Testamento*, II (Eunsa, Pamplona 1973) p. 774. La Carta a los Hebreos presenta a Cristo como «camino nuevo y viviente»: 10, 19-22.

12 Cf. Hc 9, 2; 18, 25; 19, 9.23; 22, 4; 14, 22.

13 Jn 3, 1-21. Ver la complicada exégesis de este texto en I. de la Poterie, 'Nacer del agua y nacer del Espíritu', en AA.VV., *La vida según el Espíritu* (Sígueme, Salamanca 1967) pp. 33-66.

más o menos frutos. Así, la *semilla* crece hasta dar frutos de cien, de sesenta o de treinta (Mt 13, 3-8); o crece sola, sin que el hombre sepa cómo, porque la vida cristiana es gratuidad (Mc 4, 28-29): «El Reino de Dios es como un hombre que echa grano en la tierra; duerma o se levante, de noche o de día, el grano brota y crece, sin que él sepa cómo. La tierra da el fruto por sí misma; *primero* hierba, *luego* espiga, *después* trigo abundante en la espiga».

Crecimiento personal, crecimiento de la comunidad, en la fe, en la caridad, hasta la medida de Cristo, porque «no se trata solamente de un aumento numérico, sino de crecimiento cualitativo, o sea, del afianzamiento de la comunidad en Cristo, que tiene como consecuencia las buenas obras (2 Cor 9, 6-11)»¹⁴.

Lo mismo significan otras parábolas, como la de la mostaza que se hace árbol desde una diminuta simiente; la de la levadura que fermenta toda la masa (Mt 13, 31-33); la de los talentos o de las minas, que el Señor recoge con los intereses, con los *frutos crecidos* (Mt 25, 14-30; Lc 19, 11-27).

c) La experiencia de san Pablo

Es el *Corpus paulino* el que nos ofrece la mejor documentación—doctrina y experiencia— para ilustrar el camino cristiano como *crecimiento espiritual*, proceso hacia la plenitud-Cristo.

Utiliza *metáforas bélicas* (armas y armadura del soldado, guerra con los enemigos del alma) para hablar de la *victoria* final con la gracia de Cristo (Ef 6, 11-18). O *metáforas circenses* (pugilato, carreras) para significar el dinamismo de la fe, la tarea comprometida del cristiano que lucha por conseguir *una meta, un premio* (1 Cor 9, 24-27). Pablo no se considera perfecto, aunque sí iniciado; por eso continúa *caminando* hasta conseguir la victoria: «No que lo tenga ya conseguido o que sea perfecto, sino que *continúo mi carrera* por sí consigo alcanzarlo, habiendo sido alcanzado por Cristo (en la conversión ante la puerta de Damasco). Yo, hermanos, *no creo haberlo alcanzado todavía*. Pero una cosa hago: olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta, para alcanzar el premio a que Dios me llama desde lo alto en Cristo Jesús» (Fl 3, 12-14).

La metáfora de la *peregrinación* indica un *camino* que se recorre en el mundo, pero no siendo del mundo, como en estado de extranjería, de exilio y alienación o al menos segregación, en éxodo perma-

¹⁴ W. Günther, 'Crecimiento', en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, I (Sígueme, Salamanca 1980) pp. 353-55.

nente, como en estado de provisoriedad¹⁵. La *travesía del desierto* la utiliza Pablo como telón de fondo para una homilía bautismal, de manera que el cristiano bautizado no cometa los errores de los israelitas, porque los acontecimientos son tipo de otras realidades ya acontecidas en Cristo (1 Cor 10, 1-13). «San Juan es quien ha desarrollado más completamente la tipología del *Exodo*. Esta tipología está transparentándose en casi todas las páginas de su *Evangelio*. Para él Cristo aparece primeramente como *el nuevo Moisés* que se pone a la cabeza del nuevo *Exodo*... esta marcha no tiene más finalidad que la de conducir al pueblo hacia el Padre»¹⁶.

Mucho más significativa es la contraposición *niños* (con todo lo que sugiere de inmadurez e imperfección), en cuyo estado se encuentran *todavía* muchos cristianos (1 Cor 3, 1-13; 14, 20; Ef 4, 14), y *perfectos*, «maduros en juicio» (Ef 4, 14; 1 Cor 14, 20), aspiración de los bautizados, hasta llegar a *la plenitud de Cristo* (Ef 4, 13).

Y sobre todo las antítesis *hombre carnal-hombre espiritual*, *hombre viejo-hombre nuevo*, como punto de partida y de llegada del hombre que deja de ser lo que era (pecador, gentil) y llega a ser lo que tiene que ser (salvado en Cristo). Esa transformación no se concibe sin que exista un *proceso gradual* de menos a más, de la nada al todo; y esto en el orden ontológico y el psicológico. El «hombre espiritual» (1 Cor 2, 15) es una categoría bíblica para definir al cristiano perfecto, y se contrapone al «hombre carnal».

La *carne* (*sarx*) y el *espíritu* (*pneuma*), con sus propios campos semánticos, están significando la antítesis más profunda entre el no ser y el ser, entre *lo-no-cristiano* y *lo-cristiano*. El tránsito de uno a otro es el *camino* o el proceso del hacerse existencialmente diferentes, el pasar de lo imperfecto a lo perfecto, del no ser a la plenitud. Es un argumento de gran fuerza que nos permite hablar con fundamento del *proceso gradual* del cristiano hacia la perfección.

La *carne* tiene por aliados la *ley*, el *pecado*, la *esclavitud* y la *muerte*, atributos propios del hombre, sin religación con Dios ni con Cristo, sin su gracia. El planteamiento de Pablo está hecho en un contexto polémico: la salvación del hombre no procede de la ley (entre los judíos), ni del pecado-idolatría (entre los gentiles), sino de

15 Cf. C. Spicq, *Vida cristiana y peregrinación según el Nuevo Testamento*, Cap. II: «La vida cristiana es una peregrinación», pp. 49-67. Además, M. E. Boismard, 'Exodo, marcha hacia Dios', en AA.VV., *Grandes temas bíblicos*, 5 ed. (Fax, Madrid 1972) pp. 237-47. Desarrollo de las imágenes que indican progresión y gradualidad en el Nuevo Testamento, cf. C. Spicq, *Teología moral del Nuevo Testamento*, I, pp. 204-33.

16 M. E. Boismard, loc. cit., p. 242. Desarrollo temático, en el Evangelio de Juan y Apocalipsis, *ibid.*, pp. 242-47.

Jesucristo. La *carne* es la tentación suprema del hombre en cuanto, apoyado en ella, quiere construirse autónomamente, y por lo mismo opta por la trilogía ley-pecado-muerte. «Porque cuando estábamos en la *carne*, las pasiones *pecaminosas*, excitadas por la *ley*, obraban en nuestros miembros, a fin de que produjésemos frutos de *muerte*» (Rom 7, 5).

Ser cristianos, hacer *el camino* espiritual, es desandar el propio camino del hombre, crucificar la *carne* (Gal 5, 24), que no significa «hacer penitencia», sino macerar el deseo inconsciente de una realización desde el yo, desarraigarse de la propia autonomía, de manera que el *nomos* no sea la ley, sino la gracia de Cristo.

La liberación del hombre, de su carne-ley-pecado-muerte, está en el *espíritu*, la gracia, que hace que el hombre deje de ser «carnal» para convertirse en *espiritual*. «Caminar según el *espíritu* es, para el hombre, consentir a la fuerza de Dios, de la cual él no puede disponer y que debe determinar su propia vida en lugar de su propia fuerza»¹⁷. El *espíritu* obra en el hombre lo que ni él mismo ni la ley podrían realizar en orden a su propia salvación. «Porque la *ley del espíritu* que da vida en Cristo Jesús te liberó de la *ley del pecado y de la muerte*» (Rom 8, 2)¹⁸.

La *ley del Espíritu* es la *novedad* de la *nueva alianza*, la que hace que el cristiano sea un «hombre espiritual» (1 Cor 2, 13-15), porque no es un código de leyes, en contraposición el decálogo del Antiguo Testamento, sino el Espíritu de Dios que se hace ley en el interior del hombre y que le guía inconscientemente hacia el bien, según la antigua profecía de Jeremías (Jer 31, 33) y Ezequiel (Ez 36, 27); ley que no es el sermón de las Bienaventuranzas, sino la efusión del Espíritu en Pentecostés. «La 'ley del Espíritu' no se distingue, pues, de la ley mosaica —y *a fortiori* de cualquier otra ley no revelada, incluso considerada como expresión de la voluntad divina— solamente porque propone un ideal más elevado, porque impone mayores exigencias, o, porque ofrecería la salvación a menor precio, como si Cristo hubiera sustituido el yugo insoportable de la legislación sináptica por una 'moral más fácil'; la *ley del Espíritu* difiere radicalmente de las otras leyes por su misma naturaleza. No es un código más de leyes, 'dado por el Espíritu Santo', sino una ley consumada en nosotros por el Espíritu; no es una simple norma de acción exterior, sino un

17 S. Schweizer, 'πνεῦμα', en *Grande lessico del Nuovo Testamento*, X, 1039.

18 Como profundización del tema pueden leerse los caps. 5-8 de Rom y 3-5 de Ga. Y el comentario citado de Schweizer, en el *Grande lessico del N.T.*

principio de acción, un dinamismo nuevo e interior, lo que ninguna legislación en cuanto tal puede llegar a ser»¹⁹.

Este hombre espiritual es el «hombre nuevo», contradistinto del «hombre viejo». Creado «a imagen de Dios» (Gn 1, 26 ss.), se convirtió en esclavo por seguir la carne (Rom 5, 12 ss.), ha sido condenado por sus obras (Rom 6, 6). Derrotado y humillado, en su «vejez» ha sido reconstruido por Cristo (Ef 2, 15 ss.), siendo una «nueva creación» (2 Cor 5, 17). Es el *hombre-novedad* porque ha entrado en la novedad de la alianza nueva. Por eso la insistencia de Pablo para que el cristiano abandone lo viejo y se incorpore a la novedad, Cristo²⁰.

La plenitud de la vida cristiana, *la última etapa*, la meta del «camino», es *la transformación en Cristo*, llegando a tener la misma experiencia que tuvo Pablo desde la conversión en la puerta de Damasco hasta decir: «para mí la vida es Cristo» (Fl 1, 21; Gal 2, 19-20).

II.—EL «CAMINO ESPIRITUAL» A TRAVES DE LA HISTORIA

La descripción del «camino espiritual» a través de la historia la han hecho dos clases de maestros. Primero los «espirituales», para quienes la «espiritualidad» es más bien *vida*, como son los Padres de la Iglesia y los místicos de todas las épocas. La nota que los distingue es la falta de sistematización, pero sus obras tienen un valor documental de primer orden en cuanto son *testigos* del orden sobrenatural demostrado a través de la experiencia, la que ofrecen al teólogo para construir una teología más creíble y significativa²¹.

El segundo grupo lo constituyen los «teólogos», especialmente los *manualistas* de la teología espiritual, en cuyas obras aparece claramente descrito —a veces demasiado claro— el *proceso de crecimiento* de la vida espiritual con sus *vías y etapas, grados, etc.*, en síntesis que tienen mucho de acarreo de los grandes místicos y mucho más de especulación.

19 S. Lyonnet, 'Libertad cristiana y ley del Espíritu según san Pablo', en AA.VV., *La vida según el Espíritu*, pp. 188-89. Todo el tema en pp. 187-202.

20 Cf. Col 3, 9; Ef 4, 22-24; Rom 13, 14; Ga 3, 27.

21 Un estudio por hacer sería el investigar los fundamentos bíblicos de la experiencia religiosa de los «místicos» y «espirituales», y el apoyo que las *palabras* y los *hechos* de la Revelación, de los que hablan la *Lumen Gentium* y la *Dei Verbum*, ofrecen a los místicos para arquitecturar el camino espiritual

1. CLEMENTE ALEJANDRINO (150-212)

El primero que intentó una descripción del *camino cristiano* fue Clemente, «el tipo más acabado de humanista cristiano», según la apreciación de Bardy²², maestro en un lugar privilegiado y cosmopolita como Alejandría, en un momento en que la doctrina y la vida cristiana se funden con la cultura griega. Quiso escribir una trilogía que quedó inconclusa: el *Protrepitíkos* (Exhortatorio) es una invitación a la conversión de los paganos; el *Paidagogós* (Pedagogo-conductor), un camino de infancia espiritual en el que Cristo acompaña al cristiano; y el *Didáskalos* (Maestro), que no compuso, pero que se adivina a través de su obra *Stromateon logoi* (Tapices o variedades), donde describe la imagen del verdadero «gnóstico».

Las obras de Clemente son demasiado difusas, lo que hace difícil una síntesis. Pero ciertamente se desprende de ellas que existe un «camino» cristiano ascendente, diferente del camino de perfección propuesto por otras filosofías y religiones que se daban cita en la gran metrópoli egipcia, Alejandría.

Debido a esa inorganicidad sólo encontramos apuntes sueltos, insuficientes para construir una tesis concluyente.

Es de suma importancia en su sistema el *bautismo* sobre el que pivotan las diferentes etapas del camino espiritual. Los *catecúmenos* son todavía *carneles*, no purificados; mientras que los *bautizados* y que han creído en el Espíritu Santo son *espirituales*, dice glosando a san Pablo²³. El bautismo —según él— es el *inicio* y la *culminación* de la *santidad*. «Bautizados, somos *iluminados*, escribe; iluminados, somos adoptados por hijos; adoptados, somos *perfeccionados*; perfectos, nos volvemos *inmortales*»²⁴. «En el momento mismo —escribe también— en que somos regenerados por el bautismo recibimos la perfección... fuimos *iluminados*, o lo que es lo mismo, *conocimos* a Dios. No es imperfecto el que conoce lo que es perfecto»²⁵.

La vinculación del proceso espiritual a la *liturgia bautismal*, la misma terminología (purificación, iluminación, perfección) se va ya configurando a finales del siglo II en su primer germen y la desarrollarán ampliamente Gregorio de Nisa y el Pseudo Dionisio.

En Clemente aparece también el concepto de *gnosis* como aproximación cognoscitiva al ser divino que transforma al cognoscente.

²² Gustave Bardy, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, II (Desclée, Tournai 1966) p. 16. Edición revisada y puesta al día por A. Hamman.

²³ 1 Cor 3, 1. Cf. *Pedagogo* I, 6. PG 8, 294.

²⁴ *Pedagogo* I, 6. PG 8, 282.

²⁵ *Pedagogo* I, 6. PG 8, 279.

El bautismo *ilumina* al bautizado para el ejercicio de la *gnosis*, pero acompañada de la fe. En ese momento la fe-iluminación disipa las tinieblas, y el bautizado se vuelve hijo de Dios, *niño* renacido, «porque nos despojamos —dice— del hombre viejo, de la túnica de los vicios, y constituidos en nuevo pueblo, regenerados, nos mantenemos como hombres puros»²⁶.

Clemente se esfuerza en demostrar que los cristianos son los auténticos *niños de Dios*, no en el sentido peyorativo en que lo usa san Pablo, al hablar de los *nepioi*, cristianos imperfectos, infantiles, incapaces de asimilar la novedad-Cristo (1 Cor 3, 1; Ef 4, 14), que no llegan a ser *perfectos* (téleioi) (1 Cor 2, 6; 14, 20) ni *espirituales* (pneumatikoi) (1 Cor 2, 13-15; 3, 1), sino en el sentido pleno de *hijos de Dios*, a quienes se les revela los secretos del Padre (Lc 10, 21)²⁷.

En cuanto al *camino virtuoso* de Clemente, andadura existencial que exige crecimiento, especialmente las virtudes que propone en el *Pedagogo*, (moderación en todo: en el comer, en el vestir, en el reír, en el hablar, en las recreaciones, en el uso de las cosas placenteras, etcétera), puede dar la impresión de que no sobrepasa los esquemas estoicos; sin embargo, Clemente ha sabido impregnar de espíritu sobrenatural, de humanismo evangélico, lo que ya se encontraba en los manuales de buena educación de los griegos y los romanos. «El *Pedagogo*, que expone los deberes de la vida cotidiana, traza un espléndido retrato del cristiano en el mundo. Sin duda, Clemente se inspira mucho en Musonios, pero no se nos muestra un sabio estoico como modelo; es un hombre que cree de veras en el Señor, que observa la ley cristiana, que impregna su jornada de acciones y pensamientos cristianos»²⁸.

Los tres libros del *Pedagogo*, como él mismo reconoce, no son más que «la educación o instrucción desde la niñez... y prepara el alma de los adultos para adquirir la ciencia gnóstica»²⁹.

De manera sintética condensa Clemente Alejandrino el *camino cristiano* hacia la santidad en tres comportamientos que son tres modos de vivir existencialmente *la caridad*. En el primer estadio se vive como «esclavos de Dios»; en el segundo, como «fieles servidores»; y en el tercero, como «hijos de Dios». En resumen: amor con *temor*, amor con *esperanza* y fidelidad, y amor filial o *agapé*³⁰. Este triple estadio: *temor, esperanza, amor*, será de enorme fertilidad en la espiritualidad

26 *Pedagogo* I, 6. PG 8, 290. Cf. *ibid.*, 283-87.

27 Desarrolla el tema en *Pedagogo* I, 6. PG 8, 279-312.

28 G. Bardy, *La vie spirituelle d'après...*, p. 55.

29 *Stromata* VI, 1. PG 9, 208-9.

30 *Stromata* I, 27. PG 8, 920 ss.

posterior, tanto en Oriente como en Occidente, y lo glosarán, sobre un fondo ascensional de oración, dos grandes Padres de la Iglesia oriental: san Basilio y san Gregorio Nacienceno ³¹.

La *meta última* del camino cristiano es la *gnosis*, a la cual están llamados todos, pero a la que no todos llegan. Según Clemente, «sólo el *gnóstico* es verdaderamente pío y religioso», y le parece injusto que los griegos usurpen el nombre no conociendo al verdadero Dios ³². No admite Clemente la división de la humanidad en dos clases por fatalidad del destino, como lo hacían los gnósticos herejes, si bien existen diferencias entre el verdadero cristiano, catequizado y bautizado y el verdadero gnóstico, como lo demuestran los libros VI y VII de los *Stromata*, aunque sea difícil caracterizar al cristiano perfecto, distinto también del filósofo gentil y del judío ³³.

El verdadero *gnóstico* se distingue por tres notas: «La primera, la contemplación; la segunda, el cumplimiento de los preceptos; la tercera, la instrucción de los hombres buenos. Si las tres coinciden, hacen al varón gnóstico. Si falta algo de esto, la *gnosis* es deficiente» ³⁴. En resumen, conocimiento de Dios, ortopraxis y compromiso.

Dos notas especificadoras más del gnóstico cristiano que tendrán mucha aceptación en Occidente. Primero, la *apátheia*, que aparece por primera vez en Clemente, y que se hará común en Evagrio Pónico y en los Padres Capadocios, especialmente entre los Padres del desierto. Indica la tranquilidad conseguida por el control de las pasiones, como una unificación del ser bajo la mente y la voluntad. Es un fruto de la *gnosis*. «Quien sea gnóstico y perfecto —escribe— debe liberarse de cualquier afección y perturbación del alma... No puede acontecer que quien ha conseguido la caridad consumada y percibe la incolmable delectación de la contemplación y goza de ella, se goce de las cosas pequeñas y abyectas» ³⁵.

En segundo lugar, la *divinización* (theopoion ton ánthropon), que Clemente utiliza «en un sentido espiritual absolutamente sin precedentes, y que será común en la tradición alejandrina» ³⁶.

Algunos hablan de *experiencia mística* en el camino del gnóstico

31 Puede verse un estudio pormenorizado en Irénée Hausherr, 'La prière perpétuelle du chrétien', en *Hesichasme et prière* (Pontificium Inst. Orient. Stud., Roma 1966) pp. 272-306. Sobre Gregorio Niseno, cf. más adelante, nota 50.

32 *Stromata* VI, 1. PG 9, 40-44.

33 Lugares importantes son: *Stromata* VI, caps. 9, 12 y 15; VII, caps. 1, 7-14; IV, 7.

34 *Stromata* II, 10. PG 8, 982.

35 *Stromata* VI, 9. PG 9, 295.

36 L. Bouyer, *Histoire de la spiritualité chrétienne. I: La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères* (Aubier, Paris 1960) p. 334. Cf. *Protretikós* XI. PG 8, 233, con nota 39.

descrito por Clemente; pero hay que tomar el término con reserva si por mística se entiende una experiencia de la *pasividad* y de la *inefabilidad*. La noción de mística será enriquecida con otras aportaciones de la tradición posterior³⁷.

2. ORIGENES (185-252)

En la escuela alejandrina Orígenes emerge como verdadero manantial de la espiritualidad de Oriente y Occidente. El será quien ponga los primeros cimientos de un camino espiritual orgánico, que se vive como *experiencia gradual* y se mide por etapas, *grados* o *vías*. En él se supera la hipotética imagen demasiado «naturalista» del cristiano que había dibujado su antecesor en la escuela alejandrina, Clemente, y se perfilan los contornos del «espiritual» cristiano, que no será un simple filósofo, sino un «místico». También él habla de la *gnosis* y del *gnóstico*, pero será un conocimiento de Dios revelado en Cristo, conocimiento por connaturalidad, por experiencia, por moción interna de la gracia. Por eso será un conocimiento «místico».

En Orígenes está claramente perfilada la terminología de las *tres vías* o *etapas* del camino espiritual, posiblemente innovación del gran alejandrino. Es curioso que él ha conjugado ingeniosamente tres significaciones ternarias: la antropología, los sentidos de la Escritura y el proceso gradual del hacerse cristiano. Asume la antropología de los neoplatónicos, que dividía al hombre en *cuerpo*, *alma* y *espíritu*, y lo aplica a los tres sentidos de la Escritura, para terminar proponiendo tres fases del único camino del cristiano: los *simpliciores*, los *proficientes*, y los *perfecti*.

Los sentidos de la Escritura dan la pauta para la división, porque es el alimento del creyente, y por eso cada uno, según sus exigencias interiores, su madurez en la interpretación y la necesidad de alimentarse de la Palabra, leerá la Escritura de modo diferente. El texto tiene también otra posible lectura: leerla en los diferentes sentidos es índice de que se está en distintos grados de madurez espiritual. Cualquier interpretación es posible. «Triplíciter —escribe Orígenes— ergo describere oportet in anima sua unumquemque divinarum intelligentiam litterarum, id est ut *simpliciores* quique aedificentur ab ipso, ut ita dixerim, *corpore Scripturarum*; sic enim appellamus *communem* istum et *historialem* intellectum; si qui vero aliquantum *jam proficere*

37 Sobre el tema, cf. L. Bouyer, loc. cit., pp. 323-37; y G. Bardy, loc. cit., II, pp. 11-58. Además, W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (Leipzig 1952); Th. Camelot, *Foi et gnose. Introduction à la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie* (Paris 1945); Luis F. Ladaria, *El Espíritu en Clemente Alejandrino* (Universidad de Comillas, Madrid 1980).

coeperunt, et possunt amplius aliquid intueri, *ab ipsa Scripturae anima* aedificentur; que vero *perfecti sunt*... hi tales *ab ipsa spirituali lege* quae umbram habet futurorum bonorum, tamquam *a spiritu* aedificentur. Sicut ergo homo constare dicitur ex *corpore*, et *anima*, et *spiritu*; ita etiam sancta Scriptura quae ad hominum salutem divina largitione concessa est»³⁸.

Meras acomodaciones al camino espiritual en sentido progresivo las hace Orígenes comentando la salida de Egipto del pueblo de Israel y el camino por el desierto, permanente paradigma de la peregrinación cristiana y de sus distintas etapas, como veíamos en la primera parte. Recuerda la cristianización del texto que hace san Pablo (1 Cor 10, 1-13) en un contexto bautismal, y lo extrapola a un contexto más amplio de la vida cristiana, que exige la renuncia a los bienes temporales, búsqueda de refugio en Dios, morir para resucitar en Cristo, la ascensión por el camino tortuoso y difícil de las virtudes, especialmente de la fe, que nunca hay que abandonar, y, con la ayuda del bautismo y el Espíritu Santo, rechazar todas las insidias del enemigo³⁹.

La *triple división* de un camino a la perfección, de origen ancestral, que tiene en Platón († 348 a.C.) por finalidad la unión con la Idea, y en Plotino († 270) la ascensión hasta el Uno, y que Filón de Alejandría identifica con Abrahán (los *principiantes*), con Jacob (los *proficientes*) y con Isaac (los *perfectos*)⁴⁰, se hace sistema en la compleja exégesis alegórica del gran maestro alejandrino, Orígenes. «Las dos divisiones tripartitas —resume Bertaud— que se harán clásicas, están determinadas por los datos bíblicos: vía purgativa (*Proverbios*), vía *iluminativa* (*Eclesiastés*), vía *unitiva* (*Cantar de los Cantares*). Son *principiantes* los israelitas, *proficientes*, los levitas, y *perfectos*, los sacerdotes. Distingue la *eziké* (*Proverbios*) con la que el alma se *purifica*; la *fisiké* (*Eclesiastés*), que le enseña la vanidad de todas las cosas; y la *epoptiké* o *theologuía* (*Cantar de los Cantares*), por lo cual se eleva a la contemplación de la divinidad. Abrahán es el *moralista*, Isaac, el *naturalista*, Jacob, el *contemplativo*»⁴¹.

³⁸ *De principiis* IV, 11. PG 11, 363-66.

³⁹ *Hom. in Exodum* V. PG 12, 325-31. Ensayo Orígenes unas ascensiones del alma —mezcla de ejercicio de virtudes, de penas y tribulaciones, de obras humanas y operaciones divinas— imitando el camino descendente y ascendente de Cristo, hasta la plena identificación con El y la consecución de la vida eterna, explicando los distintos nombres hebreos por donde peregrinó el pueblo de Israel. Cf. *Hom. in Numeros* XXVII. PG 12, 780-801.

⁴⁰ Cf. J. Daniélou, *Origène* (Paris 1948) p. 189 y 299. Referencias a Platón y Plotino, en E. Bertaud-A. Rayez, 'Echelle spirituelle', en *Dictionnaire de spiritualité* 4, 63-65.

⁴¹ E. Bertaud-A. Rayez, 'Echelle spirituelle', cit., 66. Se inspiran en J. Daniélou, *Origène*, p. 208. Además, aunque no lo citen, en J. Daniélou, *Platonisme*

Matices originales del *camino espiritual*, tanto personales como eclesiales, los apunta Orígenes en el *Comentario al Cantar de los Cantares*, donde, presentando a Cristo como esposo de la Iglesia y también esposo del alma⁴², por primera vez desarrolla lo que en la edad media se conocerá como la «mística nupcial», de tanta transcendencia en los místicos de todos los tiempos.

Teniendo en cuenta todo esto, difícilmente se puede concluir en un minimalismo interpretativo de la *gnosis* origeniana, meta de la vida espiritual, como lo hace Rahner. En realidad, la espiritualidad de Orígenes culmina en la auténtica experiencia mística en la unión con el Verbo encarnado⁴³.

3. EVAGRIO PONTICO (345-399)

Discípulo de Orígenes es *Evagrio Póntico*, ermitaño en los desiertos de Nitria (Egipto), representante eximio del monacato sabio, quien divide el camino espiritual en *dos grandes etapas*: la *práctica* y la *gnóstica*, que corresponden a las dos partes de su tratado espiritual, el *Praktikós* y el *Gnostikós*. O mejor todavía, como dice él mismo: «El cristianismo es la doctrina de Cristo, nuestro Señor, que consta de la *práctica*, la *física* y la *teología*»⁴⁴. «Física» y «teología» comprenden respectivamente la contemplación de la naturaleza y la ciencia de Dios, o sea, la *gnosis* y la *theoría*. La *práctica* no equivale a *acción* (en contraposición a *contemplación*), sino que «es el método espiritual que purifica la parte pasional del alma», escribe Evagrio⁴⁵. Con estas distinciones puso las bases para la futura división de la vida espiritual en *activa* y *contemplativa*, en *ascética* y *mística*. La práctica es un ejercicio ascético con una finalidad muy concreta: el control de los vicios para llegar a la *apátheia*, última fase de una etapa espiritual, en los umbrales de la vida contemplativa (*gnosis* o *theoría*) en la que se experimentan los misterios de Dios⁴⁶.

et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse, 2 ed. (Aubier, Paris 1953) pp. 17-18.

42 *In Canticum Canticorum* I, 1. PG 83. Todo el tratado, *ibid.*, 61-198.

43 K. Rahner, 'Sobre el problema del camino gradual hacia la perfección cristiana', en *Escritos de teología*, III (Taurus, Madrid 1961) p. 17. El proceso de la vida espiritual en Orígenes lo tratan con suficiente amplitud, G. Bardy, *La vie spirituelle d'après...*, II, pp. 59-137; L. Bouyer, *Histoire de la spiritualité*, I, pp. 341-65. Además las monografías de W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (Tübingen 1931); y H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique* (Paris 1960).

44 *Praktikós* 1. Edición en *Sources Chrétiennes* 171, 449.

45 *Praktikós* 78. SC 171, 667.

46 Cf. A. Guillaumont, «Introduction» al *Praktikós*, en SC 170, especialmente, pp. 38-63. También la monografía de I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique* (Beauchesne, Paris 1960).

4. GREGORIO DE NISA (335-394)

El más místico de los Padres capadocios, san Gregorio de Nisa, ha utilizado un método original para describir el *camino espiritual*: la biografía de Moisés, de la que hace una exposición en dos lecturas sucesivas. Una, ateniéndose a la letra de la Escritura, la *historia*; otra, siguiendo su sentido alegórico o místico, mediante la *theoría* o contemplación. El método no es nuevo en cuanto a la lectura plural de la Escritura; y la exposición de una idea teológica modelizada en un personaje tiene ejemplos paralelos en Atanasio (*Vita Anthonii*) en san Jerónimo (*Vita Pauli*), y en muchas *Actas* de los mártires.

Establece desde el comienzo —y este parece ser el primer principio hermenéutico— que la perfección espiritual es susceptible de *progreso*, que es un proceso ilimitado. «Tratándose de la virtud —escribe— como hemos aprendido del Apóstol, su perfección no tiene más que un límite: el no tener ninguno (Fl 3, 13)», porque «todo bien, por su misma naturaleza, no tiene límites, sino que es limitado por el encuentro con su contrario: así la vida por la muerte, la luz por la oscuridad... La virtud no tiene otro límite que el vicio». Como la virtud tiene como punto de referencia la divinidad, que es ilimitada, en consecuencia, tampoco tiene límite de perfección. La meta de la virtud es «lo ilimitado» (Dios). Esto no significa que no se deba tender a la máxima perfección, porque, de lo contrario, el hombre se vería frustrado en sus profundas apetencias ⁴⁷.

Término de la vida espiritual es llegar a ser imagen de Dios. «Aquel que, en efecto, ha llegado a ser realmente *imagen de Dios*, que no se separa nada de él, reproduce en sí los trazos divinos y refleja en todo una semejanza perfecta con su arquetipo, teniendo el alma embellecida por la incorruptibilidad, la inalterabilidad y la inmunidad de todo mal» ⁴⁸. La perfección de la vida espiritual excluye el *temor del castigo*, pero admite el *temor de perder la amistad divina*; excluye la *esperanza* de la recompensa, como algo interesado, pero incluye la *esperanza de las promesas*. El hombre espiritual sólo desea una cosa: «llegar a ser amigo de Dios, que es, a mi juicio —escribe Gregorio— la perfección de la vida» ⁴⁹.

47 Cf. *De vita Moysis*, en SC 1, nn. 5-10, 49-51. Al final del escrito vuelve a la misma idea: «El crecimiento continuo de la vida hacia lo mejor es el camino del alma hacia la perfección». «La meta de la vida espiritual —escribe también— es llegar a ser servidores de Dios... es decir, de vivir una vida desnuda y despojada de todos los malos impedimentos». *Ibid.*, n. 306, p. 315; n. 317, p. 323. Es útil la «Introducción» a esta edición de J. Daniélou, 3 ed. (Cerf, Paris 1968) especialmente, pp. 16-31.

48 *Ibid.*, n. 318, pp. 324-25.

49 *Ibid.*, n. 320, p. 327.

Novedad absoluta —a mi entender— es el paralelismo que establece Gregorio entre las *tres vías* o etapas de la vida espiritual y los *sacramentos de la iniciación*; la primera, el bautismo; la segunda, la confirmación; y la tercera, la Eucaristía. «Al mismo tiempo —escribe Daniélou— la entera vida espiritual es tratada como enraizada en la *vida sacramental que la alimenta*. Ya hemos llamado la atención sobre el paralelismo entre las *tres vías* y los *tres principales sacramentos*; el *bautismo* corresponde a la primera vía, bajo su doble aspecto de *purificación* (kázarsis) y de *iluminación* (fotismós), la *confirmación* corresponde a la segunda por doble razón, por su *oscurecimiento* del mundo visible (nefele) y la *elevación* hacia el mundo invisible (peristerá); finalmente, la *Eucaristía* está en relación con la *vida mística*, a la vez como *unión* (anákrasis) y como fuera del mundo y de sí (ékxtasis). La vida sacramental está concebida verdaderamente como una «mistagogía», como una iniciación progresiva que conduce al alma hasta las vetas de la vida mística, hasta la «moderada embriaguez»⁵⁰.

5. DIONISIO AREOPAGITA (s. V-VI)

El autor más influyente en toda la historia de la espiritualidad, punto de referencia obligado para el estudio del *camino espiritual* por etapas o *vías*, es Dionisio Areopagita, a quien se ha atribuido la paternidad de la nomenclatura vía *purgativa*, *iluminativa* y *unitiva*. La supuesta antigüedad y santidad acrecieron su autoridad. Dionisio es muy dado a divisiones *tripartitas*, tanto en las jerarquías celestes⁵¹, como en las eclesiásticas, divididas en dos tríadas; la primera, obispos, sacerdotes y diáconos; y la segunda, penitentes-catecúmenos, pueblo fiel y monjes⁵². Distinciones que le darán pie para la división de la vida espiritual en tres fases o dimensiones espirituales.

El paradigma base está en las jerarquías celestes, que son *purificadas*, *iluminadas* y *perfeccionadas*. «En resumen, puedo decir, con razón, que la participación de la ciencia divina consiste en la *purificación* (kázarsis), en la *iluminación* (fotismós) y en la *perfección* (teleíosis)⁵³.

Desde ahí desciende a la jerarquía eclesiástica, en la que distingue

50 J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, pp. 25-28. Los subrayados son míos. Interesante es también la distinción de las *tres vías* que hace en el *Comentario al Cantar de los Cantares*, fundada la *primera* en el *temor*; la *segunda*, en la *esperanza*; y la *tercera*, en el *amor* (agapé). Cf. *ibid.*, p. 22. Breve alusión al tema sacramental de la vida espiritual, en Jean Marie de la Trinité, 'Un témoin du progrès spirituel: Saint Grégoire de Nysse', en *Carmel* 56 (1966) 105-19.

51 *De caelesti hierarchia*, caps. 7-9. PG 3, 205-62.

52 *De ecclesiastica hierarchia*, caps. 5-6. PG 3, 499-538.

53 *De cael. hier.* 7, 3. PG 3, 209-10. Aprovecho la traducción castellana de

tres órdenes: diáconos, sacerdotes, obispos; que tienen *tres funciones* u oficios: *purificar, iluminar y perfeccionar* o santificar. Cada orden tiene suficiente perfección para ejercer su servicio ministerial. «A mi juicio —escribe Dionisio— la jerarquía es un orden sagrado, y ciencia y acción que se acerca a la divinidad cuanto es posible; y que por las iluminaciones puestas sobrenaturalmente en ella, guarda cierta proporción y se eleva a la imitación de Dios»⁵⁴.

Las funciones de *purificar* como propias de los *diáconos*; la de *iluminar*, de los *sacerdotes*; y la de *perfeccionar*, de los *obispos* —oscuremente tratadas en el texto del Areopagita— son puestas en evidencia en la paráfrasis de Jorge Pachimero⁵⁵, y explicitadas en la obra *De ecclesiastica hierarchia*: «Queda, pues, demostrado que el orden de los *obispos* tiene la propiedad de *perfeccionar*, y que realmente perfecciona; que el de los *presbiteros* tiene la de *iluminar*, y que realmente ilumina; que el de los ministros diáconos posee la facultad de *purificar* y discernir»⁵⁶.

Descendiendo en el orden jerárquico están los *sujetos pasivos* que son *purificados, iluminados y perfeccionados*, tres órdenes del *pueblo cristiano*. Aludida la idea en el *De caelesti hierarchia*⁵⁷, es explicitada en el *De ecclesiastica hierarchia*. En primer lugar están «las turbas que son apartadas de las sagradas funciones», que están en período de formación, o que se apartaron de la santidad de la vida cristiana, o se encuentran dudosos de la fe, etc. No es difícil ver en estas afirmaciones los distintos grupos de la Iglesia: *catecúmenos, penitentes y aspirantes*. Todos esos son *purificados*. Existe después «un orden medio», «el pueblo santo», que participa en los misterios y sacramentos», que son *iluminados*. Y finalmente, «el sagrado orden de los monjes», contempladores de los misterios de Dios, que están en *estado de perfección*, como los obispos⁵⁸.

El triple orden eclesiástico ejerce su respectivo ministerio sobre el triple orden del pueblo en la *vida sacramental de la Iglesia*. Esta referencia es la verdaderamente importante en toda la exposición dionisiana, en cuanto todo el proceso de la vida espiritual está enraizado en el misterio objetivo vivido en la liturgia. Lo ha dejado entrever

las *Obras de san Dionisio Areopagita* (*Santos Padres de la Iglesia*, I) (Madrid 1890) p. 227.

⁵⁴ *De cael. Hier.* 3, 1. PG 3, 163. Ed. castellana, p. 191.

⁵⁵ Cf. todo el texto del Areopagita, en *De cael. hier.* 3, 2-3. PG 3, 163-68. Paráfrasis, *ibid.*, 173-76.

⁵⁶ *De eccles. hier.* 5, 7. PG 3, 507-8. Ed. castellana, p. 447. Se preocupa Dionisio de advertir que el orden superior puede ejercer las funciones de los inferiores, pero no al revés. Cf. *ibid.*

⁵⁷ Cf. 3, 2-3. PG 3, 165-66.

⁵⁸ Cf. *De eccles. hier.* 6, 1. PG 530-32.

el autor de la *Jerarquía eclesiástica*. «Ahora bien, la santísima consagración de los misterios posee como primera virtud deiforme el *purificar* a los profanos para las cosas sagradas; como virtud media, la de iniciar, *iluminándolos*, aquellos que ya han sido purificados; y como última virtud, compendio de todo lo que precede, la de consumir y *perfeccionar*, por medio de la ciencia de sus propias consagraciones, a los que han sido iniciados en las cosas sagradas... La *sagrada regeneración*, [bautismo], según Dios, es juntamente *purificación y esplendor iluminador*, y que el misterio de la *comunión y del crisma* son conocimiento y ciencia que consuma las obras divinas...»⁵⁹.

Lo que podía quedar oscuro en el texto de Dionisio lo ilustra la paráfrasis de Pachimero. «La primera de las iniciaciones es la *purificación*; la segunda, la *iluminación* de los purificados; y la tercera, que completa a las anteriores, la *perfección*. Además, el orden de los iniciados en primer lugar purifica; después ilumina, y luego perfecciona. Los *diáconos purifican*, los *sacerdotes iluminan*, los *obispos perfeccionan*. Y entre aquellos que *son iniciados*, los primeros *son purificados por la catequesis*; los segundos *son iluminados por el bautismo*; los terceros *son perfeccionados* al recibir la ciencia perfecta de aquellas cosas que vislumbraron en el bautismo, cuando son hechos partícipes de la divina *Eucaristía*. Por consiguiente, se celebra aquí una triple *sagrada función* de los misterios; porque el sagrado *bautismo* se ha manifestado que es *purificación e iluminación*; y la participación de la *comunión y del sagrado bálsamo* son nociones de los misterios, de conocimiento perfecto y de ciencia, por la cual es celebrada la divina *comunión*»⁶⁰.

En síntesis, éste es el esquema combinado de todos los elementos aludidos por Dionisio:

	<i>Ordenes</i>	<i>Funciones</i>	<i>Sacramentos</i>
Clero:	Diáconos Presbíteros Obispos	purifican iluminan perfeccionan-santifican	catequesis bautismo confirmación-eucaristía
Pueblo:	Catecúmenos-penitentes Pueblo fiel Monjes	son purificados son iluminados son perfeccionados	pre-bautismo-penitencia bautismo eucaristía ¿confirmación?

⁵⁹ De *eccles. hier.* 5, 3. PG 3, 503-4. Ed. castellana, pp. 443-44.

⁶⁰ En PG 3, 522. Ed. castellana, pp. 456-57. Bibliografía complementaria, R. Roques, *L'univers dionysien* (Paris 1954).

De la doctrina del Pseudo-Dionisio se deducen algunas consecuencias:

— Que la vida espiritual es un *proceso evolutivo* que se mide en *grados* según la diferente asimilación del misterio salvador de Cristo.

— Que el paradigma del crecimiento está en los sacramentos de la iniciación cristiana, centrada en dos momentos bien definidos por la recepción sacramental —bautismo-confirmación-eucaristía—, y una fase previa.

— Debido al carácter litúrgico-sacramental de la vida cristiana, ésta se desarrolla en tres dimensiones o facetas. La primera (fase previa) corresponde a la *conversión-purificación* por la fe-evangelización-catecumenado-régimen penitencial; la segunda, a la *iluminación-incardinación* a la Iglesia-comunidad de fe por el *bautismo*; y la tercera, por la *perfección-santificación* por la *Eucaristía* y la *confirmación*.

— Que la vida espiritual del cristiano se alimenta del misterio objetivo y que, por lo mismo, es eminentemente cristológico-eclesial, y que más que la estructura eclesial fuertemente jerarquizada, según el modelo de las tríadas angélicas, cuenta el carácter «santificador» de la Iglesia mediante el «ministerio» sacramental, en cuya administración cada «orden» tiene su servicio específico.

— Que su afán de jerarquizar la sociedad —tanto la eclesiástica como la del pueblo fiel— ha exaltado indebidamente «el sagrado orden de los monjes» abriendo una sima entre los simples *cristianos bautizados*, que se conforman con vivir el bautismo, y los *monjes*, que están en «estado de perfección» (como los obispos); distinción que ha tenido vigencia durante siglos con consecuencias desastrosas para la espiritualidad del así llamado «laicado», cristianos de segunda categoría.

— Por otra parte, el encuentro con los textos del Areopagita son para el historiador sumamente sugeridores para un replanteamiento de la espiritualidad. Por ejemplo, es sabido que muy tempranamente la espiritualidad dejó de alimentarse en los sacramentos, la liturgia, para fundarse en las «devociones» particulares, mucho más en Occidente que en Oriente. También es vieja la distinción y separación entre los «laicos» y los «monjes» viviendo cada uno su «espiritualidad». ¿No serán las *Obras* del Pseudo-Dionisio testigos fieles y excepcionales, a principios del siglo vi, de esos acontecimientos de tan graves consecuencias? De ser esto así, este *primer divorcio* entre *vida espiritual* y *vida litúrgica* (quien dice litúrgica dice eclesial y cristológica), entre clero, monjes y pueblo fiel, como «estados de vida» con sus propias «espiritualidades», sería de peores consecuencias que el divorcio definitivo entre «teólogos» y «espirituales», entre *teología dogmática* y

teología mística, que se comienza a fraguar en el siglo XII y se consuma en el XIV⁶¹.

— Finalmente, el uso que los autores posteriores hicieron —teólogos, místicos, manualistas— apoyándose en el Areopagita, aplicando la división en *vías* a todo el proceso de la vida espiritual, no deja de ser una extrapolación indebida, desde un proceso de iniciación cristiana litúrgico-sacramental-eclesial a una visión más amplia, pero también más subjetivizada, individualizada y hasta psicologizada de la vida espiritual, es decir, menos adherente al misterio. Más que *vías* o *grados*, en el Areopagita son *dimensiones* de una vida cristiana.

6. OTROS REEPRESENTANTES DE ORIENTE Y OCCIDENTE

La corriente tiene más representantes entre los padres y escritores orientales y culmina en *san Juan Climaco* († 649), quien, en su *Scala paradysi* ha descrito el camino espiritual en *treinta pasos*, en el que existe un *periodo preparatorio*, de desarraigo de los vicios mediante la *apotagué* (abandono de la vida profana), la *aprosπάθεια* (superación de los afectos y cuidados), y la *xeniteia* (fuga mundi); viene después el periodo de la *vida práctica*, o ejercicio positivo de virtudes (obediencia, penitencia, recuerdo de la muerte, etc.), y que acaba en la simplicidad, la humildad y el discernimiento); culmina el proceso con la *unión con Dios* mediante la *hesikía* (quietud), la *proseujé* (adoración), la *apáθεια* (tranquilidad) y la *agapé* (vida teologal)⁶².

En Occidente el más influyente ha sido *san Agustín* (354-430), que pone los fundamentos de una corriente espiritual que mide el progreso de la vida cristiana por el *dinamismo de la caridad*. El amor o el odio a Dios, dicotomía dialéctica interior, se proyecta sobre la sociedad construyendo dos ciudades, la de Dios y la del diablo. «Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial. La primera se gloria de sí misma, la segunda en Dios, porque aquélla busca la gloria de los hombres, ésta tiene por máxima gloria a Dios, testigo de su conciencia»⁶³.

61 El fenómeno ha sido ya estudiado, aunque se puede profundizar más en sus raíces históricas. Cf. F. Vandenbroucke, 'Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines', en *Nouvelle Revue Théologique* 82 (1950) 372-89. Además, Daniel de Pablo Maroto, *Amor y conocimiento en la vida mística* (Fundación Universitaria Española, Madrid 1979) pp. 11-29. Y Hans Urs von Balthasar, 'Teología y santidad', en *Ensayos teológicos. I: Verbum Caro* (Guadarrama, Madrid 1964) pp. 235-88.

62 Cf. Gueric Couilleau, 'Jean Climaque', en DS 8, 373. Todo el artículo, 369-89. *Obras de san Juan Climaco*, en PG 88, 63-1164.

63 *De la ciudad de Dios* XIV, 28.

Si la perfección cristiana es constitutivamente *gracia*, el itinerario es *progreso en la caridad-amor*, que es «incipiente», «proficiente» y «perfecta»⁶⁴. Porque la perfección cristiana es *vida*, está en constante *progreso*: «No estés nunca contento de tu estado si quieres llegar a un estado más perfecto, ya que cuando te complaces en ti mismo dejas de *progresar*. Si dijese: basta, he llegado a la perfección, lo habrías perdido todo»⁶⁵. Por primera vez Agustín describió el itinerario de la vida espiritual combinando el ejercicio de las bienaventuranzas, los dones del Espíritu Santo y las peticiones del Padrenuestro, aprovechado después por muchos de los teóricos de la teología espiritual⁶⁶.

En la edad media se multiplican los tratados, las *guías*, los *itinerarios*, las *escalas* donde se describe el «camino» de la vida espiritual como un *proceso* ascensional, un hacerse gradualmente⁶⁷.

Por ejemplo, la *Regla de san Benito de Nursia* (480-547), si bien describe el «camino» espiritual que recorre el monje. Establece la *ascensión* hacia la perfección en *12 grados de humildad*, que son, al mismo tiempo, descenso al conocimiento de la propia nulidad; como un reconocimiento de Dios trascendente y la nada del hombre. Son también grados hacia el amor⁶⁸.

San Gregorio Magno (540-604) habla del «camino espiritual» como un «retorno al paraíso». El paradigma del camino está en la Escritura, desde el *Génesis* (creación-caída) hasta el *Apocalipsis* (liberación suprema). Los «grados» de la vida espiritual son *siete*, como siete son los dones del Espíritu Santo, como siete eran las gradas del templo de Jerusalén. «En Gregorio hay un primer intento —aunque creo que demasiado elemental y tímido— de aproximar y unir los dones del Espíritu Santo (que son siete) a las cuatro virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza), y —menos evidente— a las virtudes teologales. Hay demasiado simbolismo malabárico, propio de la edad media, jugando con los números 3, 4, 7 y 12»⁶⁹.

En *san Bernardo* (1091-1153), la vida espiritual, el «camino» cristiano que el hombre recorre, es más una atracción de Dios por el amor

64 *De natura et gratia* 70, 84. PL 44, 290.

65 *Sermo* 169, 18. PL 38, 726.

66 Cf. *De sermone Domini in Monte* I, 3-4.12; II, 5, 17-11, 39.

67 Aunque pobre, puede servir la referencia de Emile Bertaud, 'Guides spirituelles', en DS 6, 1154-69. Imprescindible es el excelente trabajo de E. Bertaud-A. Rayez, 'Echelle spirituelle', en DS 4, 62-86. Algunas referencias son obligadas.

68 Cap. 7 de la *Regla*. Cf. Daniel de Pablo Maroto, *Historia de la espiritualidad* (Instituto de Espiritualidad a Distancia, Madrid 1986) pp. 116-23.

69 *Ibid.*, p. 109. Todo lo referente a la espiritualidad de san Gregorio, *ibid.*, pp. 105-10. Las *Homilias sobre Ezequiel* son un intento de explicar la arquitectura del Templo de Jerusalén aplicándolo al proceso de la vida cristiana, lo cual no deja de ser un juego de ingenio y un atrevimiento *exegético*.

que una opción de la voluntad; sin embargo, la gracia y el libre albedrío están bien proporcionados en su espiritualidad. Equipado con la gracia y la libertad, el cristiano recorre el camino que comienza en la humildad-verdad y termina en el amor. Es un camino descendente de *doce peldaños hacia la mentira y el desamor* (aspecto negativo) que tienen que ser superados por los *doce grados de humildad-amor* (aspecto positivo). El amor del que habla Bernardo es el principio elicetivo sobrenatural que santifica la vida porque es el mismo Dios. Puede decirse que el camino cristiano es un camino gradual de la *caridad-amor*, del que describe *cuatro grados*: amor carnal, servil, filial y místico. El progreso, medido por la *agapé*, induce a Bernardo a comentar el *Cantar de los Cantares* (los dos primeros capítulos en 86 sermones) explicando la unión progresiva del alma (esposa) con Cristo (esposo) hasta la plena transformación. La mística nupcial tiene en Bernardo una de las cimas más señeras⁷⁰.

A finales del siglo XIII un cartujo, *Hugo de Balma*, escribió un tratado místico en el que la estructuración de la vida espiritual llega a su cima y se estabiliza, según el modelo de las *tres vías*: *purgativa*, *iluminativa* y *unitiva*. Se trata de la *Theologia mystica* o *De triplici via*, traducida al castellano con el nombre de *Sol de contemplativos*, en Toledo, 1514, y que ha tenido mucha importancia para la sistematización de la vida espiritual en la mística europea y española desde entonces.

Balma divide su obra en tres capítulos, cada uno dedicado a una fase de la vida espiritual, y concluye con una «quaestio difficilis» donde plantea el problema del «amor sin conocimiento previo ni concomitante en la vida mística». Es un discípulo de Dionisio Areopagita, cuya doctrina le llega a través de su principal comentarista, Tomás Gallus († 1246), de la Escuela de San Víctor, de París, y después fundador de la abadía de Vercelli. Fue «el primero en usar los términos 'purgatio' e 'illuminatio' en sentido moderno»⁷¹. El «sentido moderno» de las tres vías puede coincidir con una extrapolación de los términos usados originariamente en otro sentido, como veíamos en Orígenes, Gregorio de Nisa y el Pseudo-Dionisio⁷².

Contemporáneo de Hugo de Balma es *santo Tomás de Aquino* (1225-1274), quien, siguiendo la nomenclatura de san Agustín, divide el camino espiritual en *incipientes*, *proficientes* y *perfecti*, según los

70 Documentación y exposición más amplia, en Daniel de Pablo Maroto, *Historia de la espiritualidad*, pp. 154-61.

71 E. Puyol, *L'auteur du livre De imitatione Christi*, 2 ed. (Paris 1899) p. 189, nota 1.

72 Sobre Hugo de Balma, cf. Daniel de Pablo Maroto, *Amor y conocimiento en la vida mística*, pp. 41-102.

grados de la caridad, y son el fundamento para la identificación de los estados de vida ⁷³.

A partir del siglo XIII la literatura se desborda siguiendo a los antiguos Padres y escritores, sobre todo el Pseudo-Dionisio y sus comentaristas (Roberto Grossatesta, Tomás Gallus), y finalmente, pasaría a las grandes síntesis teológicas del Barroco y la Ilustración. Y, ya en nuestro siglo hasta el Vaticano II, a todos los *manuales*, identificando a los *incipientes* con la *vía purgativa*; a los *proficientes* con la *vía iluminativa*; y a los *perfectos* con la *vía unitiva* ⁷⁴.

Se podría hablar de otros esquemas que, utilizando metáforas y símbolos, reinciden, de alguna manera, en los esquemas tradicionales. Así, por ejemplo, *Subida-Noche-Cántico-Llama*, títulos de las *Obras* de san Juan de la Cruz, describen el camino espiritual como *progreso en el amor*, que exige el despojo total, las «noches» purificadoras, y concluye en la transformación del alma en Dios. Los símbolos del *Camino-Castillo* dieron pie a santa Teresa de Jesús para desarrollar el proceso espiritual desde la categoría de la *oración-amistad-encuentro*, que crece en progresión desde la simple oración vocal hasta el matrimonio espiritual. En ambos casos, la experiencia personal y las distintas etapas tienen una evidente base documental en la experiencia religiosa de Israel (pueblo-personas) y en los textos bíblicos ⁷⁵.

73 Cf. II-II, q. 24, a. 9; II-II, q. 183, a. 4. En la segunda cuestión sigue a san Gregorio Magno, a quien cita: «Tres sunt modi conversorum: *inchoatio, medietas atque perfectio*. Et *Sup. Ez.* dicit quod alia sunt virtutis exordia, aliud profectus, aliud perfectio». In *Moral.* 24, 11. PL 76, 302; In *Ez.* 2, hom. 3. PL 76, 960.

74 Amplios ejemplos sobre el género pueden verse en E. Bertaud-A. Rayez, 'Echelle spirituelle', en DS 4, 71-78 (siglos XIII-XX). *Manuales «clásicos»*, por citar algunos, cf. Crisógono de Jesús Sacramentado, *Compendio de Teología ascética y mística*. (Divide los dos estadios de la vida espiritual, ascética y mística, en tres «periodos»: purificativo, iluminativo y unitivo). R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior*. F. Juberías, *La divinización del hombre* (parte IV: «El desarrollo»). Visión complexiva del problema la ofrece, Ciro García, *Corrientes nuevas de teología espiritual* (Studium, Madrid 1971) pp. 187-200. Un esquema complejo, que engloba todos los elementos de la tradición, lo ofrecen J. Rivera-J. M. Iraburu, *Espiritualidad católica* (Cete, Madrid 1982) pp. 1012-16.

75 Sobre el tema puede leerse, Secundino Castro, 'La espiritualidad teresiano-sanjuanista. Una visión de conjunto', en *Ser cristianos según santa Teresa* (Ede, Madrid 1981) pp. 341-51. Sobre san Juan de la Cruz, cf. Federico Ruiz, *Introducción a san Juan de la Cruz* (Edica, Madrid 1978). Sobre la escuela carmelitana y su camino espiritual, cf. María Eugenio del Niño Jesús, *Quiero ver a Dios*, 2 ed. (Ed. El Carmen-Ede, Vitoria-Madrid 1969).

III.—PRECISIONES CRITICAS A LOS DATOS BIBLICOS Y DE LA HISTORIA

1. CONCLUSIONES DE LA BIBLIA Y DE LA HISTORIA

Del breve recorrido por la Escritura se deduce:

— Que existe un proyecto salvífico revelado por Dios y que, por eso mismo, es, además de creador de los hombres, su salvador.

— Que ese proyecto se hace «camino» histórico objetivado, al principio en una geografía local y finalmente destinada a todos los hombres.

— Que ese camino se ha ido *desvelando de modo progresivo*, al compás de las culturas y de los tiempos.

— Que, además del *camino objetivo*, existen modelos de asimilación *subjetiva* de ese proyecto, personajes que lo han recorrido desde la opción de Yahvé-Cristo hasta la consumación de la experiencia religiosa del Dios Transcendente.

— Que esas experiencias *subjetivas* permiten concluir que el camino del hombre hacia la perfección espiritual admite *grados*, que de hecho se da un *crecimiento* en la vivencia de lo religioso-sobrenatural. Y, en consecuencia, que el teólogo puede tomar la Escritura como base para delinear ese proceso.

— Que, sobre todo en el Nuevo Testamento, existen suficientes elementos de juicio para configurar al «hombre espiritual», distinto del no espiritual.

— Sin embargo, es verdad que la Escritura no ofrece suficiente luz para distinguir las fases (*grados* o *vías*) de ese camino.

— Tampoco puede afirmarse que la evolución histórica de la revelación objetiva pueda servir de paradigma, fuera de Cristo, para el desarrollo gradual de la vida cristiana, de manera que convirtiera a la Biblia en «manual» de vida espiritual por excelencia, si bien los grandes momentos de la experiencia religiosa de Israel o de algunos de sus personajes centrales (vocación de los patriarcas y profetas; liberación y éxodo, destierro de Babilonia y retorno a Jerusalén, experiencia profética, etc.), pueden tener una particular significación para iluminar el camino de la experiencia espiritual de un cristiano.

Del mismo modo, del recorrido por la historia resulta:

— Que la vida espiritual es un *proceso vital subjetivo*, asimilación de un *camino objetivado* en la Revelación.

— Que ese proceso de maduración se mide por *grados de caridad*, o también por *vías* (purgativa, iluminativa, unitiva), que en su origen significaron la iniciación cristiana en un contexto litúrgico-sacramental y que poco a poco fueron paradigma de un camino hacia la contemplación.

— Que en la fijación de la terminología —grados, vías— se tardó siglos y que —extrapolada de sus orígenes— se aplicó con excesiva rigidez, sin tener en cuenta la complejidad del problema por sus implicaciones en la antropología teológica, en la condición psico-somática de la persona «espiritual», de su «situación» existencial y otros condicionamientos que inciden en la santidad personal.

— Que la misma rigidez de los esquemas ayudó a una comprensión pedagógica de los elementos constitutivos de la santidad cristiana.

2. CRÍTICA DE RAHNER

Después del camino recorrido es hora de preguntarse si estos esquemas son todavía válidos, en qué medida, y si son sustituibles por otros más coherentes con la realidad de una existencia cristiana actual. Ya en 1944 K. Rahner criticó el esquema general y sus supuestos fundamentos en la Escritura y la Tradición ⁷⁶. No ve en la primera más que «afirmaciones generales» sobre el «progreso de la vida espiritual». «Falta totalmente —escribe— una caracterización más precisa de las etapas de ese crecimiento». El camino cristiano descrito por Pablo le parece orientado a «una meta gnóstica», como si el perfecto se distinguiera del imperfecto «por su mayor *sofía* o *gnosis*», si bien matiza que no tiene en él «una orientación exclusivamente racional o intelectualista», porque el conocimiento superior es «un don del Espíritu Santo» y que «el criterio decisivo de esa ascensión es para san Pablo la caridad» ⁷⁷. La misma apreciación negativa le merecen las explicaciones tradicionales, bien que se hable de *vías*, porque «tiene por realidad evidente que la meta de la vida espiritual consiste en un estado místico de unión con Dios y porque, además, valora dicho estado místico (al menos visto desde el hombre) con marcada preponderancia como un *conocimiento* superior»; bien que se hable de *grados*, que tiene poco de real y mucho de formalismo ⁷⁸.

⁷⁶ Publicado en la revista *Zeitschrift für Aszetik und Mystik*, con el título, 'Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung'. Ha sido incorporado a los *Escritos de Teología*, III (Taurus, Madrid 1961) pp. 13-33: «Sobre el problema del camino gradual hacia la perfección cristiana».

⁷⁷ Loc. cit., pp. 15-16.

⁷⁸ Loc. cit., p. 19. De la lectura de las dos primeras partes de este estudio se deduce que la interpretación que hace Rahner de la Escritura y de los autores

Mucho más rigurosas y acertadas son las objeciones contra el *concepto de crecimiento* por grados de la santidad y la posibilidad de cuantificar y cualificar ese proceso hacia una meta final. Por ejemplo —viene a decir— si la perfección cristiana consiste en el aumento de la gracia santificante y ésta crece por los méritos de las buenas obras, según los principios de la dogmática, se podría dar el absurdo de que en el transcurso de una vida creciera el grado de gracia-santidad (porque no se ha cometido ningún pecado mortal) y al mismo tiempo hubiera disminuido el ejercicio de las virtudes. Es decir, crece el nivel *ontológico* y decrece el nivel *moral*. De hecho no es extraño ver algunos que son «perfectos» en la juventud e «imperfectos» en la vejez.

El mismo absurdo tendríamos en el supuesto de *sincronizar grados* de perfección moral con las distintas *etapas* del crecimiento, porque a cada uno se le asigna, hipotéticamente, un quehacer moral acomodado a su etapa. Pero ¿no puede un incipiente» hacer un acto que supone un alto grado de heroicidad que le equipara a los «perfectos»? ¿Qué ha sucedido? ¿Un salto en el vacío superando etapas intermedias? ¿En este caso la santidad se consigue por saltos, no por grados, sucesivamente? El caso puede ser propuesto a la inversa, aunque Rahner no alude a ello. ¿Qué decir de un «perfecto» que está en la *via unitiva* y que en un momento dado cometa un pecado mortal? Hay soluciones en ambos casos, pero en la descripción tradicional las soluciones serían **más forzadas** que en un replanteamiento menos rígido de los grados y etapas de la vida espiritual.

Por otra parte —seguimos con el pensamiento de Rahner— la santidad en el sentido tradicional de las *vías* o *grados* se funda en la adquisición de las virtudes como hábitos operativos buenos y estos se radican en el alma a fuerza de repetición de actos. Esta concepción insiste demasiado en lo «psicológico» y en lo «adquirido» de la virtud, en un especial *adiestramiento* ascético que acababa convirtiéndose en una especie de reflejo condicionado, un mecanismo automático que poco tiene que ver con el comportamiento «moral» del individuo. La santidad estaría dependiendo de causas extramORALES. «La conocida imagen del viejo asceta «endurecido» en la virtud viene aquí como anillo al dedo: es un hombre que realiza, por costumbre, innumerables modos morales de conducta, sin que se tenga la impresión de que realiza con verdadero espíritu y auténticamente los valores morales, que estaban primitivamente dados en tales modos de conducta»⁷⁹.

espirituales es muy precipitada y pobre. Por eso resulta difícil admitir sus conclusiones.

79 Cf. todo el tratamiento en loc. cit., pp. 21-24; 27-29. Esta concepción «activa»

La solución al problema la encuentra Rahner en la combinación de dos categorías existenciales: la «situación» y la «intensidad subjetiva de los actos», pero formando un solo substrato personal. Son muchos los elementos que determinan la diferencia de la *situación: lo vital* (juventud, madurez, envejecimiento, enfermedad y muerte); el *destino externo*, condicionado no sólo por lo biológico, sino por lo histórico y ambiental, y aun por la misma intervención de la Providencia; los *acontecimientos antecedentes* que determinan el quehacer subsiguiente. «Si ahora —razona Rahner— teniendo en cuenta los elementos situacionales que acabamos de enumerar, se lograra captar y representar uno o varios procesos típicos de las series situacionales por que pasa la vida del hombre, y si después se lograra ordenar las fases de estas series de situaciones según el correspondiente deber moral de cada una, tendríamos la serie gradual o las series graduales de la vida espiritual, que es lo que estamos buscando». La solución —según él— estaría en construir una «psicología diferencial» en la que no sólo contase lo biológico y su reflejo en el psiquismo humano, sino la incidencia de lo espiritual personal en las distintas fases biológicas y psíquicas. «Es, pues, evidente —concluye— que una elaboración detallada del transcurso típico de la vida espiritual sería una tarea enormemente difícil y complicada», que él tampoco desarrola⁸⁰.

3. OTRAS APRECIACIONES. PROS Y CONTRAS

Admira que en un pasado no lejano se haya mantenido con absoluto respeto el concepto de *crecimiento y progreso* de la vida espiritual estructurado en *tres vías*. La crítica de Rahner, no válida en muchos de sus contenidos, fue sin embargo valiosa como crítica más que como tal crítica. Tiene el valor —a mi modo de ver— de haber llamado la atención sobre los puntos débiles de esa *arquitectura tripartita* y su valor no absoluto, porque las divisiones tradicionales no se acomodan a la realidad psicológica del hombre, ni a su situación existencial, ni el proceso de madurez psicológica puede ser paradigma de un crecimiento espiritual, o al revés.

La crítica fundamental contra la división tradicional es que se estructuraliza demasiado la vida espiritual y su crecimiento, cuando en realidad la vida —la humana y la cristiana— es mucho más com-

minimiza la gratuidad y la donación de Dios como causas originantes de la *santidad cristiana* que es activada por el Espíritu de Cristo. La Santidad es *infusa*, aunque no del todo *pasiva*.

⁸⁰ Cf. loc. cit., pp. 25-26. Sobre la posibilidad de actos de distinta intensidad subjetiva existencial hechos por personas más o menos maduras espiritualmente y que terminan esa madurez como posible, cf. *ibid.*, pp. 30-32.

pleja. Es un tejido plural en el que se entrecruzan en la persona lo cognoscitivo y lo volitivo, la acción de Dios, el ambiente social y cultural, etc. No deja de ser una osadía el delinear los perfiles de un camino cristiano, sus distintas etapas o grados, definiendo un *modelo* de santidad válido para siempre.

En concreto, ¿por qué determinar como «específico» de una etapa lo que debe ser dimensión permanente del ser cristiano, y por lo tanto debe encontrarse en todo el proceso? Por ejemplo, la experiencia de la conversión, el ejercicio de la vida teologal, la participación en la cruz de Jesucristo, la lucha contra el pecado y la adquisición de virtudes, etc.

Por otra parte, el esquema adolece de un larvado pelagianismo, sobre todo en las dos primeras fases, y la última puede dar la impresión de que es *consecuencia necesaria* de las dos primeras. En realidad, la vida cristiana es más iniciativa divina que colaboración humana, y eso desde los primeros peldaños de la escalera. En cierta medida todas las etapas son activas y pasivas, no activas las primeras y pasivas las últimas. Se enfatiza demasiado lo *purificativo* en la primera etapa, lo *iluminativo* en la segunda, y lo *unitivo* en la tercera. ¿Y por qué sólo *tres etapas* y no muchas más?

Finalmente, la estructuración de la vida espiritual está determinada por una concepción interiorista, subjetivista e individualista con predominio del verticalismo sobre el horizontalismo. En una época histórica como la nuestra, en la que predomina la encarnación en los valores temporales, en las estructuras sociales, ciertos «tipos» o «modelos» del pasado no son adecuados para nuestro tiempo, y, en consecuencia, los criterios para determinar los *grados de la santidad* cristiana no nos sirven. Si la santidad se mide por actos, opciones y comportamientos, y estos por grados, es claro que, al variar el modelo, es necesario un camino espiritual por etapas distinto para los diferentes siglos, para cada uno de los «estados de vida», y para cada geografía, si queremos que el modelo abstracto se adecue a la vida. Todo lo cual puede resultar hasta ridículo.

Por todo ello voces disidentes se vienen oyendo desde —por lo menos— los años veinte de nuestro siglo. «La distinción de las tres vías —escribe uno de los más eminentes manualistas del siglo xx— no tiene nada de absoluto ni de matemático. a) Se pasa insensiblemente de una a otra sin que sea posible poner un valladar entre ellas... b) El progreso, además, no siempre es constante; es un movimiento vital que tiene diversas alternativas, flujo y reflujo; a veces adelanta, a veces retrocede; y hay tiempos en que parece moverse mucho, sin que adelante cosa notable».

«Hay también en cada una de las vías muchos y muy diferentes grados... No hemos de pensar que habrá de haber una *clasificación rigurosa*, dentro de la cual podremos colocar a todas las almas».

Refiriéndose, concretamente, a la identificación entre *vías* (purgativa, iluminativa, unitiva) y *grados de oración*, escribe: «Generalmente es propia de los principiantes la meditación discursiva, de los proficientes la oración afectiva, y la de simplicidad y contemplación es peculiar de la vía unitiva. Mas demuestra la experiencia *no corresponder siempre el grado de oración con el grado de virtud*»⁸¹.

Haciéndose eco de esa incongruencia, G. Thils propone una innovación en el tratamiento. «En lugar de tres 'etapas', intentamos describir la *línea de evolución*, partiendo de un comienzo y desarrollándose hasta el fin. Por otra parte, trataremos de «describir», en el sentido dogmático de la palabra, lo que representa esta curva en la vía de la gracia, en la evolución psicológica «*intelectual y voluntaria*» y, finalmente, en el perfeccionamiento de la actividad temporal»⁸².

Uno de los últimos manualistas, Federico Ruiz, también ha aportado luz en el debate, insistiendo en los «pros y contras». La división —según él— tiene en su haber la experiencia de los místicos y los teólogos, la pedagogía del método en cuanto ofrece los medios y ejercicios para cada etapa, adecua la gracia a los esfuerzos del hombre, siempre que no se tomen las divisiones con demasiado rigor. Ve también algunos *inconvenientes* o excesos desde una perspectiva teológica, pedagógica y espiritual. Y propone para la indagación futura algunas pistas, como la insistencia en las crisis y en la vida teologal, valorando al mismo tiempo la última etapa de la vida espiritual⁸³.

Valiosa es su explicitación del crecimiento con la imagen de la *espiral*. «Esta trayectoria —escribe— podemos fijarla combinando dos direcciones: una lineal, otra concéntrica. Existe una fuerza que empuja hacia adelante y hacia lo alto, en un movimiento irreversible, aunque tenga sus altos y sus bajos. El movimiento lineal del proceso debe completarse con otro de tipo concéntrico. Al mismo tiempo que adelanta, advierte que de vez en cuando vuelve a encontrarse con las mismas experiencias de la posición anterior. Juntando las dos líneas se obtiene la espiral. Así es la vida. Como una escalera de caracol. Gira sobre sí misma y al mismo tiempo sube. En cada vuelta completa vuelve a encontrarse en el mismo punto de orientación, pero a un nivel más alto. Así son las fases de la vida espiritual. Cada nueva fase

81 Adeodato Tanqueray, *Compendio de teología ascética y mística* (Desclée, Tournai 1960) pp. 411-13, n. 628-29 y 632.

82 *La santidad cristiana*, 4 ed. (Sígueme, Salamanca 1965) p. 411.

83 Cf. *Caminos del Espíritu*, 2 ed. (Ede, Madrid 1978) pp. 490-93.

se experimenta al principio como una forma desacostumbrada de vida, que en seguida resulta familiar y gratificante, con tendencia al éxtasis; entonces viene una nueva crisis. Pasa a un estadio superior repitiéndose el mismo ciclo: principio, plenitud, crisis final. Un juego que se repite con intensidad diferente»⁸⁴.

IV.—PERSPECTIVAS DE FUTURO. LOS «NUEVOS CAMINOS» DEL ESPIRITU

La crítica al pasado debe ir acompañada de posibles soluciones, por supuesto, provisionales. Y lo cierto es que la provisoriedad de las respuestas al tema que nos ocupa depende de la versatilidad conceptual y ontológica del *ser cristianos*, que se configura en su ortodoxia y su ortopraxis de modo diferente, al compás de las exigencias religiosas, espirituales y socio-culturales del momento. Cada época define sus propios caminos de espiritualidad; hace caminos caminando, a su ritmo, según sus necesidades.

1. TENER ENCUENTA AL HOMBRE «REAL» (EL SUJETO)

La propuesta de un proceso evolutivo espiritual en el hombre «real» tiene en cuenta las aportaciones del teólogo, del sociólogo y del psicólogo. La *madurez espiritual* es la suma de las perfecciones parciales subsidiarias de la personalidad. Es el hombre total el que se va haciendo santo. Las fuerzas bio-psíquicas del compuesto humano se abren a la gracia transcendente, al mundo, para generar al «hombre nuevo».

Es un debate todavía abierto el de la relación entre *crecimiento psicológico* y *crecimiento espiritual*, los distintos modelos que resultan de su mutua comparación y fusión. La psicología nos aproxima al

⁸⁴ Federico Ruiz, 'Le «età» della vita spirituale', en AA.VV., *Tempo e vita spirituale* (Teresianum, Roma 1971) p. 99. Con posterioridad ha desarrollado la imagen simbólica de la escalera de caracol como una «transformación progresiva en Cristo, en el sentido de que, siendo él la causa, origen y meta de la santidad, -cada nueva fase vuelve sobre las mismas realidades sustanciales con mayor profundidad y participación: reconocer a Cristo, rezar, sufrir, amar, servir a la Iglesia, conoce la grandeza y la pobreza de los hombres». Federico Ruiz, 'Hacerse personalmente adultos en Cristo', en AA.VV., *Problemas y perspectivas de espiritualidad* (Sígueme, Salamanca 1986) p. 311. Para demostrar que las «fases» de la vida espiritual no siguen el ritmo de los esquemas habitualmente propuestos, basta recordar que algunos «espirituales» han tenido antes la experiencia del matrimonio espiritual (*via unitiva*), que las grandes noches purificativas del Espíritu. Tal es el caso de Teresa de Lisieux, de María de la Encarnación, y de otros muchos. Cf. Ch. A. Bernard, *Teologia spirituale*, 2 ed. (Paoline, Roma 1983) pp. 448-49.

hombre «real», que se hace cristiano; y la madurez psicológica nos ofrece un punto de referencia nuevo, un parámetro añadido a las clásicas medidas del progreso espiritual que hemos visto en la evolución histórica.

Hay base dogmática para el acercamiento de las dos ciencias, la teología y la psicología. «La posibilidad de la comparación entre crecimiento espiritual y crecimiento psicológico está fundada, sobre todo en el hecho de que la Revelación aceptada por la Iglesia conoce diferentes cualidades humanas positivas que no son idénticas a la perfección espiritual y que dicha Revelación indica cuáles son las funciones positivas y negativas de uno y otro crecimiento. El teólogo deberá aceptar estos juicios preguntándose hasta qué punto, partiendo de los mismos, se puede pasar, con raciocinio análogo, a determinar la identidad o también la diversidad entre el crecimiento espiritual y el psicológico y elaborar juicios sobre la influencia positiva o negativa que un crecimiento ejerce sobre el otro»⁸⁵.

Sin embargo, se mantiene la identidad de cada ciencia. «El experto en teología espiritual concentra su atención en el creyente y distingue el crecimiento espiritual del psicológico como dos dimensiones de asimilación personal de la vocación a la salvación; la primera (la espiritual), sobre todo, porque ella se despliega a nivel cognoscitivo y consciente, tendencial y hasta deliberado; la otra, a nivel emotivo que invade también la esfera subconsciente de la vida. La diferencia de puntos de vista no implica contradicción, sino que indica puntos de vista diferentes y complementarios»⁸⁶.

Aunque no se identifican, sí se interrelacionan los dos crecimientos. «Se puede aún decir que un verdadero crecimiento espiritual contribuirá *siempre* a una sana madurez psicológica (hablamos de madurez y no de éxitos) aunque una y otra estén sometidas a ritmos muy diferentes». «A este nivel, interesa distinguir bien el equilibrio psicológico del espiritual. Este último no puede existir sin que ejerza una influencia, aunque mínima, sobre el primero, pero no es cierta la inversa». «Es raro que una crisis psicológica no repercuta en la vida espiritual, y viceversa»⁸⁷.

Es cierto que el modelo antropológico del crecimiento más auténtico es el que se funda en el progreso ontológico de la gracia-caridad

85 Zoltan Alszeghy, 'Relaciones entre crecimiento psicológico y crecimiento espiritual. Precisiones desde la teología', en *Vida religiosa* 42 (1977) 339.

86 *Ibid.*, p. 341. Interesante todo el número 326 de *Vida religiosa* 42 (1977) 329-99, con aportaciones de un teólogo (Zoltan Alszeghy), un formador (Jean René Bouchet), y un psicólogo (Albino Ronco).

87 Jean René Bouchet, 'Relaciones entre crecimiento psicológico y crecimiento espiritual. Precisiones desde el campo de la formación', *ibid.*, pp. 334-35.

teologal, y el perfeccionamiento de las virtudes, siempre teniendo como base la causalidad formal y gratuita de Cristo mediante la muerte-resurrección, la Iglesia y los sacramentos; pero esto no excluye que el *hombre vaya haciéndose cristiano* en la madurez y crecimiento de lo «humano», hacia lo que converge también el crecimiento de lo específicamente «espiritual». La interacción concreta, la medición de los grados del crecimiento sectorial —espiritual y psicológico— y conjunto, aunque les corresponde al teólogo y al psicólogo en diálogo interdisciplinar, se encontrarán siempre con la dificultad de que la vida espiritual y su crecimiento no son mensurables, ni objeto de una ciencia experimental, sino de experiencia. El camino interior siempre será inefable⁸⁸.

La proporcionalidad entre espiritualidad y psicología ofrece algunos *modelos* posibles con distinta proporcionalidad de madurez. Por ejemplo, existe el modelo del *paralelismo*, en el que la santidad teológica se une a la unificación armónica de las facultades psíquicas. El del *contraste*, con ambos factores en discordia, o al menos divergentes. Y finalmente, el de la *coexistencia*. «El modelo del paralelismo —escribe Alszeghy— y el del contraste no son excluyentes. No hay que elegir uno u otro para darse una idea de la relación entre madurez psicológica y progreso espiritual. Exceptuando algunos casos extremos muy raros, ninguno de ambos por sí solo puede explicar la realidad. Casi siempre se superponen y se complementan mutuamente, con prioridad del uno o del otro»⁸⁹.

2. EL FACTOR «EXPERIENCIA» Y EL PROCESO MÍSTICO

No me refiero al problema que plantea la *experiencia mística* como instancia crítica de toda la teología⁹⁰, ni al «movimiento místico»

⁸⁸ Las aproximaciones de la «tecnología» a la ciencia espiritual están todavía en sus primeros ensayos. Cf., por ejemplo, Willian Johnston, *La música callada. La ciencia de la meditación* (Paulinas, Madrid 1980); M. M. Mallory, *Christian mysticism transcending techniques. A theological reflection on the empirical testing of St. John of the Cross* (Van Corcum, Assen-Amsterdam 1977).

⁸⁹ 'Discernimiento teológico sobre madurez psicológica y crecimiento espiritual', en *Vida religiosa* 42 (1977) 375. Toda la exposición de los tres «modelos», pp. 371-77. Un ensayo todavía útil es el de A. Roldán, *Introducción a la ascética diferencial*, 2 ed. (Fax, Madrid 1962), especialmente el cap. IV: «Tres modelos distintos de santidad o «hagionormos»: san Francisco de Sales, san Francisco Javier, san Juan Berchmans. Tres concepciones de la caridad». Como propuesta para trabajo interdisciplinar serviría la comparación de la obra de Carl Rogers, *El proceso de convertirse en persona* (Barcelona-Buenos Aires-México 1984; 4ª reimpresión), y el proceso «espiritual» propuesto por los grandes místicos. Por ejemplo, las *Moradas*, de santa Teresa; el *Cántico espiritual*, de san Juan de la Cruz; el *Itinerarium mentis in Deum*, de san Buenaventura; los *Ejercicios espirituales*, de san Ignacio de Loyola, etc.

⁹⁰ Bibliografía para un estudio ulterior. AA.VV., *Vita cristiana ed esperienza*

de principios del siglo xx con su secuela del «problema místico» y el revival espiritual que suscitó⁹¹, sino a la *experiencia* y a la *mística* como ámbito y dimensión del camino cristiano hacia la madurez. En el pasado se hizo un corte demasiado radical entre la *ascética* y la *mística*, prejuzgando el argumento de fondo de la única o la doble vía hacia la santidad. Eso mismo sucedía con la división tripartita en *vías*, demasiado condicionadas por la contemplación mística en el período *unitivo*, precediendo la *purgación* y la *iluminación*. Los *nuevos caminos* de la espiritualidad deberán tener en cuenta la dimensión mística de la vida cristiana (y en consecuencia de toda la teología que la interpreta), y una mayor tonalidad infusa de la santidad.

Un principio hermenéutico para juzgar el proceso de madurez del cristiano sería, por lo tanto, la intensidad de la experiencia mística, como vivencia personal y consciente de la Transcendencia, que ayuda a la unificación de todas las tendencias instintivas centrífugas en el «hondón» del alma del que hablan los medievales. De la unidad interior y la unión con la divinidad brotarán los compromisos. La dificultad más grave con que tropezamos para la medición del grado de perfección y madurez es que la experiencia mística no es algo «experimentable», como sucede con las ciencias empíricas. Sólo contamos con el criterio de los «buenos efectos», de los que nos hablan los místicos.

La «fenomenología mística», que suele acompañar a veces a la experiencia mística, es de significación ambigua, en el estado actual de nuestras ciencias del espíritu. Mientras no se aclaren las relaciones entre la psicología y la parapsicología; mientras no se conozcan las fronteras entre lo natural, preternatural y sobrenatural, y los poderes ocultos de la mente, los *fenómenos místicos* —éxtasis, vuelos del espíritu, raptos, levitación, sentimientos de presencia, visiones, revelaciones, estigmas, etc.— continúan siendo jeroglíficos, que revelan acontecimientos interiores, estados de conciencia religiosa, pero no desvelan del todo la presencia de Dios y mucho menos sirven de parámetro de madurez y perfección espiritual⁹².

mística (Teresianum, Roma 1982); I. Gobry, *L'expérience mystique* (Téqui, Paris 1985); AA.VV., *Mystik. I: Ihre Struktur und Dynamik; II: Ihre Aktualität* (Patmos Verlag, Düsseldorf 1983-84); L. Borriello, 'Note sulla mistagogia o dell'introduzione all'esperienza di Dio', en *Ephemerides Carmeliticae* 32 (1981) 35-89; J. Moltmann, 'Teología de la experiencia mística', en *Selecciones de Teología* 20 (1981) 163-71; Tomás Alvarez, 'Experiencia cristiana y teología espiritual', en *Seminarium* 26 (1974) 94-110; E. Ancilli-M. Paparozzi, (Dir.), *La mística. Fenomenología e riflessione teologica*, 2 vols. (Città Nuova, Roma 1984).

⁹¹ Resumido en Ciro García, *Corrientes nuevas de teología espiritual* (Studium, Madrid 1971).

⁹² Bibliografía moderna sobre el tema: Roberto Zavalloni, 'Grazia e fenomeni mistici', en AA.VV., *Vita cristiana ed esperienza mistica* (Teresianum, Roma

3. TENER EN CUENTA LOS COMPROMISOS CON LA HISTORIA

También aquí el campo es amplísimo, y el mero planteamiento expresa el talante crítico de la nueva espiritualidad que postula criterios diferentes para medir la madurez espiritual.

Punto de referencia para la madurez del hombre y del cristiano es la capacidad de relación con el otro, la superación del individualismo interiorista y la búsqueda de la comunidad-comunitariedad-comunión; es decir, el cambio de la religiosidad «piadosa» por otra más integrada en lo litúrgico-sacramental, donde el individuo se pierde en la Iglesia-comunidad de fe.

La segunda nota criterio sería la integración de modo heroico-radical en el quehacer temporal de la humanidad. Sería éste el paradigma de lo «santo», expresión de la caridad teologal, si la razón causal de dicha integración es la motivación de fe y las exigencias radicales del Evangelio⁹³. En este contexto habría que hablar de la espiritualidad de la encarnación, como contrapunto a la *fuga mundi* de la antigüedad cristiana y de la espiritualidad medieval, y requisito esencial de la espiritualidad actual. El abanico se abre a todas las posibilidades que ofrecen las teologías encarnadas desde la *teología política* hasta la *teología de la liberación*; la superación de la dialéctica entre acción-contemplación por el modelo del desierto en la ciudad donde Dios sale al encuentro en el hermano; la búsqueda de los «cristianos anónimos» perdidos en las masas informes de neopaganos y de bautizados «no cristianos», llevando al extremo la paradoja existencial⁹⁴.

1982) pp. 159-82; G. Saint-Germain, *Psychothérapie et vie spirituelle: expériences vécues* (Fides, Montréal 1979); Camillo Becattini, 'Esperienza mistica e fenomeni mistici: linee di interpretazione psicologica', en AA.VV., *La mistica* (Città Nuova, Roma 1984) II, pp. 387-447; Bruno Callieri, 'Esperienza mistica e psichiatria: elementi per una riflessione', *ibid.*, pp. 449-71; G. F. Zuanazzi, 'Patología espiritual', en *Nuevo Diccionario de espiritualidad* (Paulinas, Madrid 1983) pp. 1085-1103.

⁹³ La noción de las *virtudes heroicas* como medida de lo «santo» es aplicada en los procesos de canonización de la Iglesia católica. Cf. Próspero Lambertini (Benedicto XIV), *De servorum Dei beatificatione et de beatorum canonizatione*, 4 vols. (Bologna 1734-38). La primera vez que aparece el concepto de la heroicidad es en una súplica de la Universidad de Salamanca del 2 de febrero de 1802 dirigida a Clemente VIII para pedir la canonización de santa Teresa. Cf. Alfred de Bonhome, 'Heroïcité des vertus', en DS 7, 337-38 (todo el artículo, 337-43). Las reservas que merecen los «procesos» de canonización como modelización de la vida cristiana por su excesiva dependencia de razones extrateológicas y morales, se van haciendo cada vez más persistentes, y por lo tanto sirven poco para nuestro propósito. Cf. Daniel de Pablo Maroto, 'La historia y su función discernidora de los santos', en *Revista de Espiritualidad* 39 (1980) 171-90. También, el n. 149 (1979) de *Concilium*. Y José M. Castillo, 'Lectura materialista del santoral', en *Misión Abierta* 74 (1981) 307-12.

⁹⁴ Sobre la «nueva espiritualidad», o las exigencias temporales y encarnacionistas de la espiritualidad, la bibliografía es sencillamente oceánica. Sirvan

La tercera propuesta como criterio discernidor del proceso espiritual y de sus posibles grados, estaría en la integración mayor o menor del cristiano en la naturaleza, hasta la plena comunión con el cosmos. Notas características de madurez serían el sentido ecológico, la defensa de la naturaleza y su cultivo, como expresión de la *apátheia* interior que se transparenta en la relación armónica con la creación, como un abrazo fraternal desde la liberación profunda del *pathos* y los desequilibrios, que culmina en la experiencia de fraternidad universal con lo animado y lo inanimado, con lo doméstico y lo salvaje, en un retorno a lo más primario de la creación, previo al pecado original, o al estado mesiánico y escatológico, previsto en el Antiguo y el Nuevo Testamento, y en algunos místicos, como Francisco de Asís, y Juan de la Cruz⁹⁵.

Esta encarnación en *lo temporal* es criterio de crecimiento y madurez espiritual si no se pierde de vista la otra dimensión: *la sobrenatural*, punto de referencia desde donde se mide toda la integración en la historia. Un cristiano «situado» en el mundo tiene que ser medido en su crecimiento por las grandes mediaciones: Cristo, liturgia, Iglesia, vida teologal, oración, devoción a María y a los santos, ascesis, etc.

4. FASES Y RITMOS DE LA VIDA ESPIRITUAL

Sólo al final del recorrido por la Escritura y la Tradición podemos señalar los distintos *estadios* de un cristiano maduro y santo para nuestro tiempo. Aludo sólo a las grandes *etapas* del crecimiento, y lo

algunas referencias de última hora. Augusto Guerra, 'Acercamiento a la espiritualidad de la liberación', en *Teresianum* 36 (1985) 373-99; Jesús Espeja, 'Liberación y espiritualidad en América Latina', en *Ciencia Tomista* 111 (1984) 87-122; Segundo Galilea, *Espiritualidad de la liberación* (Santiago de Chile 1973); Idem, *El camino de la espiritualidad* (Paulinas, Bogotá 1982); V. Codina, *De la modernidad a la solidaridad* (Lima 1985); Idem, 'De la ascética y mística a la vida según el Espíritu', en AA.VV., *El Vaticano II veinte años después* (Cristiandad, Madrid 1985) pp. 271-291; A. Motte, *La vie spirituelle dans la condition charnelle* (Cerf, Paris 1968); Ph. Roqueplo, *Experiencia de Dios, ¿experiencia del mundo?* (Sígueme, Salamanca 1969); Jon Sobrino, *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad* (Sal Terrae, Santander 1985); Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo* (Sígueme, Salamanca 1984); Francis Xavier Meehan, *A contemporary social spirituality* (Orbis Books, Mayknoll, New York 1982); 'Vivir con Espíritu', en *Sal Terrae* (enero 1986) 5-79; 'La revolución del Espíritu. Hacia una espiritualidad nueva', en *Misión Abierta* 74 (1981) 183-320.

⁹⁵ Sobre la ecología y sus incidencias en la espiritualidad —tema nuevo—, cf. F. D'Agostino-S. Spinsanti, 'Ecología', en *Nuevo Diccionario de espiritualidad* (Paulinas, Madrid 1983) pp. 377-92; Daniel de Pablo Maroto, 'El «hombre espiritual» y la naturaleza a través de la historia', en *Revista de Espiritualidad* 46 (1987) (en prensa).

constitutivo de cada una de ellas, con carácter meramente orientativo y general. La *objetividad* y el *realismo* están garantizados por su vinculación a las grandes *mediaciones salvíficas*: Cristo, María, el Espíritu, la Iglesia, los sacramentos, etc. La *subjetividad*, por la opción libre del hombre que se hace santo. Y la *gratuidad*, porque es un don de Dios. El hace su camino en el hombre sin respetar leyes de un programa matemático, como lo demuestra la «conversión» de los grandes santos cristianos. Lo dice expresamente san Juan de la Cruz: «Los actos espirituales, como en un instante se hacen en el alma, porque son infusos de Dios. Pero los demás que el alma de suyo hace, más se pueden llamar disposiciones de deseos y afectos sucesivos, que nunca llegan a ser actos perfectos de amor o contemplación... Sabe muy bien aquí el alma que es condición de Dios llevar antes de tiempo consigo las almas que mucho ama, *perfeccionando en ellas en breve tiempo* por medio de aquel amor lo que en todo suceso por su ordinario paso pudieran ir ganando»⁹⁶.

a) *La iniciación cristiana (Infancia)*

Fase poco matizada en la descripción del *camino espiritual*, quizá porque la *iniciación* se hacía en edad infantil (bautismo, confirmación, eucaristía), o porque se acentuaba demasiado el carácter ascético-penitencial de la primera parte del proceso cristiano. Hoy se ha revalorizado como merece. Toda espiritualidad es *bautismal*, porque en el rito, en su significación simbólica (la luz, el agua como arquetipos de la vida) se expresa la realidad de una vida de muerte y resurrección. La *iniciación* en la antigua Iglesia tenía carácter mistagógico (no sólo cultural-cultural, mediante el catecumenado y el rito), es decir, una introducción a la «experiencia» de los misterios salvíficos. La iluminación teórica del iniciado (catequesis) creaba lo que se puede llamar una «mentalidad de fe», como miembro de una Iglesia confesante. Pero, al mismo tiempo, una mentalidad de acción, como miembro de una Iglesia comprometida, y en cuanto tal, significativa y creíble. Arrancando de la causalidad fundamental que es Cristo, los sacramentos de la iniciación son como el germen del desarrollo de la vida mística en el cristiano, verdadera iluminación-unión, como veíamos en Gregorio de Nisa y en Dionisio Areopagita. La *purificación* o vida ascética tiene sentido sólo como integración del cristiano en la mística bautismal, como símbolo él mismo del ciclo pascual de Cristo (pasión-muerte-resurrección)⁹⁷.

⁹⁶ *Llama* 1, 33-34.

⁹⁷ Aportaciones valiosas al tema, en Jesús Castellano, 'Iniciación cristiana', en NDE, pp. 708-21; Idem, 'La mística dei sacramenti dell'iniziazione cristiana',

Cuando la *iniciación* se hace en un período de vida consciente ello significa la *conversión*, llamada por los tratadistas antiguos a la *segunda conversión*, una verdadera revolución interior. «Al psicólogo, la conversión religiosa se le presenta como una disgregación de la síntesis mental y su sustitución por otra nueva síntesis, de manera que la conversión es una especie de reestructuración de la personalidad. El término *conversión* se emplea frecuentemente en psicología o en sociología, para designar el cambio de opinión en materia política, estética o social. Sin embargo, es raro que tales conversiones afecten al hombre en su profundidad, mientras que una verdadera conversión religiosa alcanza siempre la raíz y el principio en que se organiza la personalidad. Es en su alma misma donde, al decidir su adhesión a una religión, el hombre se compromete en una nueva alianza con Dios, con los hombres y con el mundo»⁹⁸.

b) *Progreso. Madurez (Adultez)*

Una vez pasado el primer estadio, el de la iniciación, comienzan los problemas. ¿Qué función o compromisos asignar al siguiente período, el de la *aduldez cristiana*, la madurez en la vida espiritual? ¿Podemos creer que la iniciación en los tres sacramentos sea mera introducción al rito y una iluminación catequética? ¿No tiene que ser, acaso, una *opción fundamental* por Cristo y su Reino?

No caigamos en los defectos que hemos achacado a las antiguas divisiones por *grados* o *vías* descendiendo a la casuística. Ciertamente hay un más en el camino hacia la meta, una maduración e integración en los compromisos adquiridos, un dinamismo nuevo de la fe, una generosidad mayor porque el iniciado va descubriendo el misterio. ¿*Tareas específicas de este período*? «Personalización y consolidación», resume Federico Ruiz, muy acertadamente⁹⁹. S. de Flores explicita algunos rasgos más: «Libertad de los hijos de Dios», «una fe sólida y personal», «discernimiento espiritual», «relación social creativa y constructiva»¹⁰⁰.

Dentro de este período de consolidación del proyecto me atrevería a proponer algunas *actitudes básicas*, como mero punto de referencia, por supuesto sin excluir otras.

en AA.VV., *La mística*, II, pp. 77-111; S. de Flores, 'Itinerario espiritual', en NDE, pp. 744-45. Todo el tema en pp. 733-50.

⁹⁸ Antoine Vergotte, *Psicología de la conversión*, 3 ed. (Taurus, Madrid 1975) p. 279. Buenas páginas sobre la conversión mediante la experiencia religiosa y los motivos o causas de la conversión, *ibid.*, pp. 280-85.

⁹⁹ 'Hacerse personalmente adultos en Cristo', en AA.VV., *Problemas y perspectivas de espiritualidad*, p. 313 y 315-17.

¹⁰⁰ 'Itinerario espiritual', en NDE, pp. 745-47.

Por ejemplo, la *actitud de la esperanza*, como consecuencia de la *experiencia de fe* (mistagogía iniciática) que se adquiere en el primer período. La esperanza es la superación del temor, de la inseguridad, de la duda. Es un afianzamiento en la confianza como experiencia de estar asentados sobre la roca (Cristo) y la desconfianza en el propio valer. Es el momento de la emergencia del Todo de Dios sobre la nada de la creaturalidad del hombre, dándole consistencia axiológica¹⁰¹. La esperanza proyecta hacia el futuro posible, hacia la *utopía creadora* y la encarnación en el mundo para transformarlo. Encaja aquí el programa que asignó a la esperanza Moltmann, que antes era ejercicio de la caridad en su vertiente de fraternidad solidaria. «La esperanza en la fe se convertirá en la fuente inagotable de la fantasía creadora e inventiva del amor... Así, pues, suscitará constantemente la «pasión de lo posible», la capacidad inventiva y la elasticidad en el cambiarse a sí mismo en el de salir de lo antiguo e instalarse en lo nuevo. En este sentido, la esperanza cristiana ha tenido siempre una actuación revolucionaria dentro de la historia intelectual de las sociedades afectadas por ella»¹⁰².

Otra actitud sería la *generosidad* y el *entusiasmo*, la vivencia visceral del *pathos* religioso descubierto y al que se entrega la vida. Es la hora del descubrimiento de la Iglesia-comunidad-de-fe, del compromiso con sus gozos y esperanzas; es también el momento de la elección de estado (lo que supone cierta estabilidad psicológica y emocional), y por lo tanto de la radicación en los compromisos asumidos y definitivamente encauzados. El entusiasmo con que se vive la opción asumida personal y libremente se manifiesta en la *alegría* y la *sereñidad*, lo cual no significa ausencia de *noches*.

Típico acompañante de la generosidad es la «determinada determinación» que dice santa Teresa¹⁰³. La determinación es propósito de *perseverancia*, porque el camino cristiano no es problema de una

101 Experiencia muy pertinente la expresa santa Teresa de Jesús en el momento de su «segunda conversión», desconfiando de sí misma y confiando en Dios. Cf. *Vida*, 8, 12. Cf. Daniel de Pablo Maroto, 'Las cinco conversiones de santa Teresa de Jesús', en *La vida sobrenatural* 62 (1982) 340-49; 401-11.

102 Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza* (Sígueme, Salamanca 1969) p. 43. En este sentido el Vaticano II impone un ritmo a la *esperanza cristiana*: «No obstante, la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar la preocupación de perfeccionar la tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede, de alguna manera, anticipar un vislumbre del siglo nuevo. GS 39, 2.

103 A estos neófitos-conversos se les puede aplicar lo que ella escribe sobre los que comienzan el *camino de la oración*, que, como se sabe, es el *camino de la perfección*. Cf. *Camino* (2ª redacción) 21, 1.

decisión inicial, sino de perseverar en el proyecto, de asentir al don de Dios y mantener las opciones fundamentales ¹⁰⁴.

c) *Plenitud (Ancianidad)*

La plenitud significa la santidad-perfección, meta última de la vida cristiana. Los místicos hablan de *unión transformante*. En categorías bíblicas hablamos del «hombre espiritual» y «hombre nuevo». Biológicamente corresponde, como norma, a la ancianidad y la muerte, aunque los ritmos y las fases de la vida bio-psíquica y espiritual no se corresponden matemáticamente. La identificación de las dos fases ha sido olvidada por los tratadistas espirituales. «Ningún autor, que yo sepa —escribe Federico Ruiz— ha colocado sistemáticamente la vejez y la muerte en el interior del proceso, como estamos haciendo aquí. Se trata de una fase de la vida humana y de la experiencia espiritual que pone en cuestión ciertos esquemas y ciertos valores... La resurrección gloriosa y total va precedida de una muerte real y personal. Excluir esta última y decisiva realización del misterio significa quitarle al itinerario espiritual su coronación natural y su significación» ¹⁰⁵.

Los antiguos expositores del camino espiritual para uso de los monjes de los desiertos proponían como meta ideal la *theoria* o contemplación en el plano cognoscitivo-volitivo; la *apátheia* en el pasional; y la *hesijia* en el existencial. Del conjunto de actitudes se deduce la imagen del cristiano-santo, o sea, la reunificación de todas las facultades del hombre en torno al yo, que, al mismo tiempo, está centrado en la Transcendencia.

Siguiendo la exposición de los místicos, especialmente de santa Teresa y san Juan de la Cruz, podemos asignar a este último estadio, el mejor descrito en ellos, las actitudes fundamentales que son los signos de identidad del «hombre perfecto».

En primer lugar, *la humildad* en cuanto se identifica con *la verdad* del ser, con la realidad más honda del hombre, la nada de su creaturalidad-finitud y la omnipresencia de Dios Transcendente-Creador ¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Casuística más concreta puede verse en cualquier *manual*. Por ejemplo, R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior*, 4 ed. (Desclee, Buenos Aires 1944) pp. 545-928. La acomodación del recorrido interior a las edades bio-psíquicas y su división en tres periodos (21-30; 30-45; 45-60), que hace Federico Ruiz ('Adulto', en NDE pp. 39-42), puede resultar forzada, porque resulta problemática la acomodación de la vida espiritual a la cronología existencial en virtud de la analogía natural-espiritual. Cf. también, R. Zavalloni, 'Madurez espiritual', *ibid.*, pp. 828-40.

¹⁰⁵ 'Hacerse personalmente adultos en Cristo', *op. cit.*, pp. 320-21.

¹⁰⁶ La doctrina de la *humildad-verdad* tiene en santa Teresa una *vertiente*

Sugiero que *lo más específico* de esta última fase es *el amor*, como *la fe* lo es de la primera y *la esperanza* de la segunda. Amor vivido heroicamente en la doble dimensión vertical y horizontal, amor total que domina toda la vida y los quehaceres. Lo ha descrito san Juan de la Cruz comentando el verso de la canción 28 del *Cántico Espiritual*: «Que ya sólo en amar es mi ejercicio»: «Como si dijera: ya todos estos oficios están puestos en ejercicio de amor de Dios; es a saber, que toda la habilidad de mi alma y cuerpo, memoria, entendimiento y voluntad, sentidos interiores y exteriores y apetitos de la parte sensitiva y espiritual todo se mueve por amor y en el amor, haciendo todo lo que hago por amor y padeciendo todo lo que padezco con sabor de amor»¹⁰⁷.

El amor consumado ha sido descrito en la «mística nupcial», de origen medieval, con el símbolo del *matrimonio espiritual*, utilizado por san Juan de la Cruz y santa Teresa para expresar plásticamente la máxima unión transformadora del cristiano en Dios, su plena divinización¹⁰⁸.

El matrimonio espiritual incluye, según san Juan de la Cruz, la *confirmación en gracia*, categoría poco usada en la teología dogmática. «El cual matrimonio espiritual es mucho más en comparación que el *desposorio espiritual*, porque es una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación, cuanto se puede en esta vida. Y así pienso que este estado nunca acaece *sin que esté el alma en él confirmada en gracia*, porque se confirma la fe de ambas partes, confirmándose aquí la de Dios en el alma»¹⁰⁹.

El camino espiritual culmina con *la muerte de amor*, como vivencia escatológica y de consumación, preanuncio de la gloria. «No le puede ser al alma que ama amarga la muerte, pues en ella halla todas sus dulzuras y deleites de amor. No le puede ser triste su memoria,

ontológica que va más allá de la moral y las manifestaciones sociológicas. Puede verse en *Moradas* VI, 10, 6-8 (en el contexto de *Vida* 40, 1-10). Y como apoyo, *Vida* 20, 28-29, y *Moradas* VI, 5, 10. Lo traté en 'Los caminos de la verdad. Fe y esperanza', en *Teresa de Jesús, doctora para una Iglesia en crisis* (El Monte Carmelo, Burgos 1981) pp. 203-8. Y en 'Los caminos de la verdad en santa Teresa de Jesús', en *La vida sobrenatural* 64 (1984) 321-35.

¹⁰⁷ *Cántico espiritual* 28, 8. «Al fin, para este fin de amor fuimos criados»: *ibid.*, 29, 3.

¹⁰⁸ *Cántico* 12, 8: «Es el más alto estado a que se puede llegar en esta vida», es «un dibujo de amor», sobre el «dibujo de la fe» que posee de Dios el alma. Cf. 12, 7. El fundamento está en la cruz de Cristo, en el bautismo, pero se consume ulteriormente «al paso de Dios», no «al paso del alma». *Cántico* 23, 6. Cf. *Cántico*, 27-28. Santa Teresa, *Moradas* VII, 1, 6; 2, 1-4.

¹⁰⁹ *Cántico*, 22, 3.

pues en ella halla junta la alegría; ni la puede ser pesada y penosa, pues es el remate de todas sus pesadumbres y penas y principio de todo bien. Tiénela por *amiga* y *esposa* y con su memoria se goza como en el día de su desposorio y bodas...»¹¹⁰. «Y así —continúa el Santo— la muerte de semejantes almas es muy suave y muy dulce más que les fue la vida espiritual toda su vida...». «...*Rompe la tela* delgada de esta vida —dice el alma enamorada— y no la dejes llegar a que la edad y años naturalmente la corten, para que te pueda amar desde luego inmediatamente con la plenitud y hartura que desea mi alma sin término ni fin»¹¹¹.

d) *Situación de crisis*

En una visión demasiado estática y esquemática del camino espiritual se podía pensar que las *crisis* sobrevienen al principio, en la etapa *purgativa* o de los «pricipiantes». Es un error. Como «situación» o dimensión del hacerse cristianos afecta a todo el recorrido. San Juan de la Cruz la describe con el símbolo de la *noche*, haciendo una descripción completa de los contenidos y de su funcionalidad¹¹².

Las *noches* son acontecimientos dolorosos para la persona, que afectan a su cuerpo o a su espíritu, como enfermedades, dudas de fe, sentimientos de abandono de Dios, fracasos en la vida, olvidos afectivos, crisis biológicas, etc., bien por carencias o debilidades propias, bien por razones del ambiente, como desencantos, inseguridades, persecuciones, incertidumbres. A veces se puede presentar como *noche epocal*, como la quiebra de valores existenciales, oscurecimiento de valores morales, cambios rápidos de una cultura, etc. A veces se buscan positivamente (noche activa); pero las más dolorosas y persistentes son las *noches pasivas*, tanto del *sentido* como del *espíritu*, que Dios permite o induce positivamente. En cualquier caso no hay noche sin ser asumida positivamente en fe, esperanza y amor, porque no son los acontecimientos objetivados los que constituyen la noche, sino la

¹¹⁰ *Cántico* 11, 10. Cf. 11, 9. Experiencia paralela a la de Pablo, deseando morir «para estar con Cristo»: Fl 1, 23; 2 Cor 5, 4.

¹¹¹ *Llama* 1, 31 y 36. Casuística más concreta sobre ejercicio de virtudes, dones, según la nomenclatura tradicional, cf. R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades...*, pp. 280-81 y 933-1134. Los signos de la «plenitud» son, según S. de Flores, los siguientes: «Impresión de vivir una vida más amplia y profunda lejos de los pequeños intereses terrenos, en presencia de un poder ideal». «Sentido de continuidad entre Dios, poder amigo, y la propia vida, y abandono en él». «Sentido de inmensa y confiada libertad y disminución de atención a sí mismo». «Desplazamiento del centro afectivo-emotivo hacia sentimientos de amor y de armonía con toda la realidad». 'Itinerario espiritual', en NDE, pp. 747-749.

¹¹² Hay que leer las dos obras, que forman una unidad, *Subida del Monte Carmelo*, y *Noche oscura*.

percepción como tal y la interpretación en clave de fe, dando al acontecimiento un plus signifiante. Es en la noche donde mejor se descubre la iniciativa divina, el carácter pasivo de la santidad. Su plena significación está en Jesucristo crucificado. De ahí el carácter pascual del dolor-noche en el proceso espiritual ¹¹³.

Estas pueden ser las líneas maestras del «camino espiritual personalizado», sus contenidos, sus fases, sus ritmos. Imposible hacer un retrato robot de un cristiano que se hace santo, porque el camino es rico, variado, imprevisible, como la vida misma. Faltan muchos detalles, muchos matices, que se pueden encontrar en la bibliografía ofrecida, y cada uno en la vida misma. Ella es el «lugar» donde se comprueba el camino real y verdadero, y desde donde se puede construir una «ciencia espiritual» con un mínimo de garantía de credibilidad. La teología espiritual se ha definido como «reflexión cristiana sobre la praxis». Este es un capítulo de esa reflexión sobre la existencia cristiana, ser y praxis ¹¹⁴.

DANIEL DE PABLO MAROTO

SUMMARY

The «path» towards the fullness of christian sanctity has been traditionally presented in the form of «ways» or «steps», a formula which in recent years has been strongly criticized. The present study tries to look at again the whole problem and is divided in the following way:

1. Analysis of the biblical foundations. 2. An exposition of the great spiritual masters throughout the history of spirituality. 3. A critical reading of the traditional data. 4. A suggestion of the different phases and dimensions of christian spiritual maturity from a context of present day theology.

¹¹³ Desarrollo amplísimo del mecanismo de las *noches*, en María Eugenio del Niño Jesús, *Quiero ver a Dios*, 2 ed. (Ed. El Carmen - Ede, Vitoria-Madrid 1969) parte IV, caps. 2-7; parte V, cap. 3. También en Federico Ruiz, *Introducción a san Juan de la Cruz* (Edica, Madrid 1968) caps. 19-20.

¹¹⁴ Síntesis modernas del «camino espiritual» son las que ofrecen Federico Ruiz, 'Hacerse personalmente adultos en Cristo', en op. cit., pp. 295-321. Y en *Caminos del Espíritu*, 2 ed. (Ede, Madrid 1978) parte IV, «Dinámica espiritual», pp. 411-574. Y Ch. A. Bernard, *Teologia spirituale*, 2 ed. (Paoline, Roma 1983) parte IV: «Il progresso spirituale», pp. 431-523; Idem, *Vie morale et croissance dans le Christ* (Università Gregoriana, Roma 1973).