

EXPERIENCIA CRISTIANA Y LENGUAJE EN LA OBRA DEL P. ARINTERO

En su historia, ciencia y filosofía han descubierto que detrás de muchas experiencias directas subyacen frecuentemente realidades más profundas de las que aquéllas no son más que apariencias o representaciones. Así, detrás de la experiencia tangible y visible de la continuidad de la materia, los científicos, por ejemplo, encuentran su realidad atómica. Y detrás de lo caduco y efímero con que la vida del hombre se experimenta, muchos filósofos intuyen una realidad humana más honda: la de la nihilidad ontológica, la de la historicidad, la de la razón vital o la de la razón dialéctica.

Estos conceptos de realidad profunda y apariencia pueden también ser aplicados al hecho cristiano y servir de punto de partida al presente estudio sobre la obra del P. Arintero. Debajo de las experiencias comunes que constituyen la vida cristiana, existe un mundo extraño y hermoso de realidades sobrenaturales y divinas. En la superficie de los escritos teológico-místicos arinterianos aparece la intuición de que el cristianismo, a nivel colectivo o individual, es «experiencia de vida» que, como tal, nace, se desarrolla y alcanza su madurez y consumación perfecta al final de los tiempos¹. Pero, ¿qué realidades están en el

1 Vida y evolución son conceptos clave en el pensamiento del P. Arintero, tanto en la dimensión científica como en la eclesiología y mística. Índice confirmativo de nuestro aserto es el título mismo de las obras que publicó, entre las que hemos escogido para la elaboración de este estudio las siguientes: Juan González Arintero, *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, 4 vols., cuyo contenido es: I, *Introducción general y evolución orgánica* (Salamanca 1911) 448 pp.; II, *Evolución doctrinal* (Salamanca 1911) 452 pp.; III, *La evolución mística* (Salamanca 1908) 714 pp.; IV, *Mecanismo divino de los factores de la evolución* (Salamanca 1908) 442 pp.

Para el volumen de *La evolución mística*, utilizamos la edición hecha por la BAC con introducción de Sabino M. Lozano (Madrid 1952). Para las tres restantes, la edición de la Fundación Universitaria Española (Seminario Suárez, Madrid 1974, 1975 y 1978 respectivamente), con introducción de Arturo Alonso Lobo. Además: *Cuestiones místicas o sea las alturas de la contemplación y el ideal cristiano*, 3 ed. (Salamanca 1927) 737 pp. Esta obra fue también posteriormente editada en la BAC. Y *La verdadera Mística tradicional* (Salamanca 1925) 510 pp.; Antonio Gutiérrez en el último número de este año 1978 de *Ciencia Tomista*, que está en la imprenta, al escribir estas líneas, nos ofrece una bibliografía exhaustiva de la obra del Padre Arintero. Mientras que sobre la Eclesiología arinteriana se ha escrito con relativa abundancia, sobre la doctrina mística con escasez. En este último aspecto, destaca el *Homenaje de La Vida Sobrenatural a su ilustre fundador el M. R. P. Fr. Juan G. Arintero* (Salamanca 1930) y los artículos que en los años posteriores a la muerte del P. Arintero en 1928 publicó la misma revista *La Vida Sobrenatural*, debidos a Menéndez Raigada y a B. Llamera.

fondo de esta experiencia, sirviéndola de motor y soporte?, y ¿cómo se estructuran expresivamente, para poder ser descubiertas y puestas de relieve? He aquí, el intento de esta breve investigación, cuya meta es desbrozar el camino y fijar los hitos más importantes del tema más que agotarlo en todos sus ámbitos, cosa por otra parte imposible, dada la abundancia de escritos del P. Arinterro. De manera más particular, el tema se concreta a la vida cristiana que de modo consciente vivieron algunas personas a las que se ha calificado de «místicas». Vida cristiana sobre la cual estas mismas personas han escrito, dando pie a la elaboración y sistematización de una doctrina empírica y espiritual, cuyo objeto de experiencia es Dios mismo. Se prescinde, así, de la dimensión eclesiológica, aunque de manera indirecta se acuda a ella, para explicar el dato individual de la fe cristiana y de su vivencia².

La metodología adoptada, para la consecución de nuestros propósitos, es de índole sincrónica, en el sentido de considerar los escritos del Padre Arinterro como algo completo y cerrado, desde cuya interioridad se ha de caminar hacia el mundo exterior del que pueda depender diacrónicamente en su contenido y forma. Un mundo exterior que ha de ser examinado con la perspectiva ocular arinteriana y no al revés, pretendiendo establecer el pensamiento de nuestro autor desde fuera de él mismo y de su manera de comunicarlo. De aquí que el tema sea abordado, en un primer momento, describiendo la experiencia de vida cristiana y sus notas *aparienciales* para, inmediatamente, colocar en la luz las realidades profundas que en ella subyacen como fuerzas motrices y sustentadoras. En efecto, las *apariencias* de la vida cristiana ocultan las fuerzas generadoras que la hacen posible y que permanecen escondidas en un misterio entrañable de amor y de fe. El Espíritu Santo con sus dones, especialmente el de sabiduría; el desposorio de la naturaleza humana con Dios, la inhabitación trinitaria en el alma del cristiano son las realidades profundas más importantes que constituyen la riqueza ontológica que le es permitido gozar al hombre, cuando Dios está en él, según promesa de Cristo, haciéndole partícipe de la naturaleza divina. En un segundo momento, se expone la estructura expresiva, el modo cómo el P. Arinterro comunica su visión de la vida cristiana. Esta estructura expresiva aparece configurada según tres elementos que se suceden y superponen formando una unidad comunicativa: el de la intuición privilegiada de que la experiencia cristiana es *experiencia de vida* que nace, evoluciona y fructifica; el de la originalidad creativa manifestadora de estos

2 «El (Cristo) influye biológica y físicamente en todos ellos, y les da conexión, unidad, incremento y vida, como influye la cabeza mediante los nervios: es verdaderamente la cabeza —por la cual el cuerpo entero, alimentado y trabado por las coyunturas y ligamentos— *crece por crecimiento divino* (Col. 2, 19). Y así como nadie aborrece a su cuerpo, sino que lo nutre y regala, así hace El con su Iglesia y todos sus fieles: porque somos miembros de su cuerpo», en *Evolución orgánica*, 261-62. Esta interrelación entre la vida cristiana de la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo, y la de sus miembros la aplica Arinterro después a todos los ámbitos de la evolución eclesial. Los escritores místicos de la época no tratan nunca el nexo existente entre la vida contemplativa y la comunidad eclesial. Arinterro se presenta, así, como un gran precursor de las doctrinas conciliares. Véase a este respecto: A. Bandera, 'La vida contemplativa y el misterio de la Iglesia', en *Teología Espiritual*, 24 (1964) 389-91, que emite estas mismas apreciaciones.

hechos, propiamente arinteriana y el de la acumulación de citas y textos procedentes de santos Padres, autores eclesiásticos, místicos de primera y segunda categoría y experiencias espirituales propias y de algunas almas que el mismo P. Arintero dirigió por el camino de la santidad, para confirmar las doctrinas que expone.

I.—APARIENCIAS Y REALIDADES PROFUNDAS DE LA VIDA CRISTIANA

La experiencia cristiana, en cuanto es vida, se ubica en un paraje singular y extraño radicalmente diverso de aquel otro en donde todas las demás experiencias acaecen. Especialmente, las *científicas*. De aquí que se suscite un conjunto de interrogantes, cuya respuesta explaya la temática propuesta y que podría ser contenido en estas preguntas: ¿la vida cristiana es un dato empírico constatable?, ¿cuáles son sus rasgos peculiares, diferenciadores de cualquier otro tipo de vida?, ¿cabe su expresión en el ámbito de la ciencia?, ¿cuáles son las realidades profundas que comporta?

1. Vida cristiana y dato empírico.

La Iglesia, a nivel colectivo, y el místico a nivel individual, son frente al mundo patencia vital de la experiencia cristiana. La Iglesia, por su riqueza ontológica, es difícilmente definible y sólo es captada a través de apariencias externas y sensibles que se configuran en formas simbólicas diversas: arquitectónicas, sociológicas, agrícolas y orgánico-antropológicas³. Dentro de esta última forma simbólica, Arintero define *biológicamente* a la Iglesia con estas palabras: «Es el cuerpo místico del Salvador, animado de su mismo Espíritu; o sea, un cuerpo viviente, a la vez moral y real (fisiológico), cuya cabeza invisible es Jesucristo —representado por su Vicario— y cuya alma es el Espíritu Santo que lo vivifica y anima y lo mueve, gobierna y orienta en todo su desarrollo». Y un poco después añade: «La Iglesia es un organismo *real*, unido por vínculos reales y fisiológicos, que establecen la más íntima solidaridad entre todos sus órganos y miembros y que vive con una vida propiamente dicha... Es, pues, en todo rigor, un organismo viviente». Estas expresiones las confirma con citas de Hugo de San Víctor, Santo Tomás y San Pablo⁴.

Todos los seguidores de Jesús, pero de manera especial los místicos, porque en ellos se hace consciente, participan de la vida cristiana por su pertenencia a la Iglesia. El cristianismo es, sobre todo, una experiencia que se transmite en la medida en que se participa de la Comunidad nacida de Jesús. El mismo Espíritu de Jesús que vivifica a ésta concede vivir la vida de hijos de Dios a los místicos, según la nueva creatura a la que fueron convocados y por la que son *consortes divinae naturae*. Para Arintero, la vida cristiana es radicalmente vida mística

3 *La evolución orgánica*, 149-259.

4 *O. c.*, 259.

y por ello, cobra los rasgos peculiares de la definición de ésta: «vida mística es la íntima vida que experimentan las almas justas, como animadas y poseídas del Espíritu de Jesucristo recibiendo cada vez mejor y sintiendo a veces claramente sus divinos influjos —sabrosos y dolorosos— y con ellos creciendo y progresando en unión y conformidad con el que es su Cabeza, hasta quedar en El transformadas»⁵. Así considerada, la vida del místico como la de la Iglesia está escondida con Cristo en Dios. Pero esto no es óbice para su manifestación, su patencia empírica en el mundo. Precisamente, las apologías cristianas deben mostrar lo sobrenatural en acción, declarar en lo posible los íntimos e inefables secretos de la vida divina de la Iglesia, «tal como se transluce en los místicos y, en general, en todos los santos y siervos de Dios que más fielmente vivieron y viven conforme al espíritu de Jesucristo»⁶. La teología escolástica, igual que las fórmulas dogmáticas, son simplemente aspectos externos manifestadores de la vida divina que viven la Iglesia y sus miembros. Y en este aspecto evolucionan, según el desarrollo vital de éstos últimos. Los santos han sido los mejores obreros del Espíritu de Dios en el desarrollo de los dogmas. Las ilustraciones de las almas piadosas son más decisivas en la evolución del dogma por fundarse en la misma realidad de los Santos Misterios que las puras especulaciones racionales. Las almas místicas son como las «oscuras neuronas» del cerebro del Cuerpo místico de Cristo, la Iglesia. Sus órganos internos. Mientras que a la jerarquía, honroso órgano externo, compete anunciar el dogma, explicarlo y formularlo, a los contemplativos les es dado *presentirlo, sentirlo* claramente, *pensarlo* y *afirmarlo* lo mejor que su carisma puede⁷.

La vida cristiana de la Iglesia y de los místicos es un «hecho positivo, armónico, chocante, perenne, viviente y experimentable —y sin embargo, imposible de explicar naturalmente—. Ante él, tanto el positivismo como el criticismo tienen que ceder so pena de luchar con sus propios métodos»⁸.

2. Rasgos peculiares de la vida cristiana.

Al describir la vida cristiana, lo hacemos refiriéndola a las experiencias de vida procedentes de la ciencia con las que a veces conviene y, a veces difiere desbordándola en sus categorías para colocarse en una dimensión superior e inconmensurable.

5 *La evolución mística*, 17. El P. Arintero rechaza la separación entre Ascética y Mística. Para él, la vida cristiana es vida sobrenatural y ésta es, a su vez, vida mística. Así lo afirma ya en la primera página de *La verdadera Mística tradicional* y en la página undécima declara taxativamente: «La vida sobrenatural en su acepción más propia, se identifica con la vida mística».

6 *Evolución doctrinal*, 142. La influencia de los santos afecta a todos los niveles de evolución de la Iglesia. Interesante es la relación que se establece entre carismáticos y jerarquía en *Mecanismo divino de los factores de la evolución eclesial*, 23-29. En relación con el dogma es significativo este pasaje: «Los santos han sido los mejores obreros del Espíritu Santo en el desarrollo de los dogmas», en *Evolución doctrinal*, 182.

7 O. c., 180. Estas mismas ideas se desarrollan desde 175-86.

8 O. c., 143. Para el criticismo y positivismo, 89.

La intersubjetividad empírica es factor importante en la ciencia. Merced a ella, cualquier investigador puede provocar una experiencia exactamente igual a la que otro haya realizado, siempre que cumpla las condiciones objetivas exigidas por éste último. Y puede, además, repetirla cuantas veces quiera. De este modo, la experiencia confirma la experiencia y el investigador la tiene controlada. El ser, la naturaleza le es dado al científico como dato que inicialmente se le impone, pero que después él va descubriendo, ampliando así el horizonte ontológico de sus investigaciones. Este esquema es aplicable a la vida, cuando la ciencia intenta penetrar en sus dominios.

La experiencia cristiana de vida es algo que también le es dado al hombre, pero no como imposición. Se trata, aquí, de un *don* y *gratuidad divina*. De alguna manera, lo Transcendente —Dios— le es ya inmanente al hombre y entra en su constitutivo antropológico, que es igualmente un *don*. La gratuidad divina se mueve, pues, en dos niveles: el de la capacidad humana para la recepción de lo sobrenatural y lo sobrenatural mismo. Esto último no es sólo gracia «*gratis data*», sino «*gratum facientem*» para el que lo acepta y acoge en sí y no está en sus manos ni provocarlo ni controlarlo. «La contemplación sobrenatural y la consiguiente unión mística (esencia de la vida cristiana) son de alguna manera dones gratuitos o gracias muy especiales de Dios, por cuanto El, generosamente y sin hacer agravio a nadie —como bienes suyos que son— los da, según observa Santa Teresa (*Morada* IV, cap. I), cuando quiere, y como quiere y a quien quiere, sin que sean bastantes todas nuestras diligencias e industrias para *adquirirlos* por más que nos sirvan para *alcanzarlos* de la divina piedad»⁹. Así, este don se caracteriza por ser ofrecido a todos y por la posibilidad consecuente de ser obtenido por todos, si de veras lo procuran y ponen los medios necesarios para ello.

Toda experiencia científica, para ser realizada con éxito, ha de ser abordada por el investigador desde condicionamientos previos de datos y procesos anteriormente llevados a cabo. En la experiencia mística, acaecen las cosas de modo similar. Sólo que aquí los condicionamientos afectan a la vida misma del investigador, a su actitud y talante fundamental respecto de Dios, objeto de su experiencia. Esta actitud y talante fundamental les sitúan en un estado íntimo de conversión a Jesús, no resistiéndole en nada y cumpliendo cuanto es de su agrado. Nadie puede negar la existencia de la vida mística, por no experimentarla, cuando no ha puesto los medios necesarios para que se le dé gratuitamente, porque «Dios está dispuesto, como sabemos que está, a comunicársela a todos, con tal de que sinceramente la deseen»¹⁰. La penuria de experiencias místicas y de místicos reside en la falta de generosidad, de abnegación cristiana, de amor a la Cruz y perseverancia en el seguimiento de Cristo. Y, también, en que no se cultiva y fomenta la oración y el trato íntimo con Dios, lugar natural donde emerge y se desarrolla la experiencia mística. Esta transforma al sujeto que la padece, divinizándolo y haciéndole vivir la misma vida eterna de Dios. Según enseña

⁹ *Cuestiones místicas*, 231-32.

¹⁰ O. c., 252 y todo el artículo primero de la cuestión segunda que lleva como título: «¿Es asequible la divina contemplación a cuantos sinceramente la buscan?». Otros textos significativos, por ejemplo, en 208, 211 y 212.

San Juan (Ep. I, 3, 2), pasa a *ser semejante a El, viéndole tal como El es*. Se trata de la *theopoesis* tan celebrada por los Santos Padres y a la que el P. Arinterro con frecuencia se remite¹¹.

Así, el místico se coloca en una situación sobrehumana. Cuantas actividades humanas realiza, las realiza de *modo sobrehumano*. Y es precisamente esto el constitutivo diferenciador de la vida mística. En su fuero externo, aparece impregnada de una atmósfera y contexto configurados por los dones del Espíritu Santo que actúa sobre ella. Principalmente, por los dones de ciencia, inteligencia y sabiduría. Los dos primeros confieren al místico una perspicacia especial, para ver las cosas y entenderlas desde Dios. De aquí que la lógica y el razonamiento místico sea extraño y, a veces, incomprensible al discurso natural de la mente humana. El don de sabiduría completa los anteriores, para que no queden en mera especulación o intuición de la verdad divina, integrándolos en un tipo de conocimiento experimental sabroso, merced al cual se sabe a qué sabe Dios y se sufre y padece con El las dulzuras de su Amor¹². El profano, que se acerca a observar el estado místico, encuentra en la superficie su manifestación gradual según módulos expresivos diversos: en el orar, con la oración afectiva, de recogimiento, de recogimiento infuso y quietud del alma; en el obrar, por cualquier adquisición notable de los doce frutos del Espíritu Santo; en el conocer y apetecer, por cualquier función positiva o negativa, grata o ingrata de los sentidos y sentimientos espirituales que hace percibir, apreciar, amar y desear a Dios.

Otro rasgo peculiar de la experiencia mística es el de su inefabilidad. El creyente se considera incapaz de revelarla adecuadamente en palabras humanas:

«Es sentir un no sé que,
mas no como antes solía;
este sentir no sintiendo,
¿qué lengua lo explicaría?
Es un gozar y un sufrir
no como los de esta vida»¹³.

Wittgenstein afirma que «el lenguaje disfraza el pensamiento» y en consecuencia, se podría añadir que disfraza la realidad misma captada por la mente¹⁴. El lenguaje del místico narra una experiencia, cuya riqueza ontológica subyacente, se encuentra, así, doblemente disfrazada: por la apariencia empírica del estado místico y por la palabra que la revela. Con esto, se subraya el carácter expresivo violentador de los límites del discurso humano y el ocultamiento de Dios con sus dones en la experiencia mística. Suponer la existencia de un sistema no observable exige cierto grado de credulidad, que sólo puede compensarse con

11 *La evolución mística*, 23. Las ideas de los Santos Padres sobre la deificación las expone, principalmente, en 29-37 de esta misma obra.

12 *Cuestiones místicas*, 95-97.

13 Estos versos pertenecen a la sierva de Dios M. María de la Reina de los Apóstoles y se encuentran en las *Cuestiones místicas*, 662.

14 L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.002.

testimonios empíricos proporcionalmente vigorosos. Es decir, con datos suficientemente convincentes. Y de lo que se trata, aquí, es de que ese sistema no observable —Dios— es la única explicación de las múltiples y diversas empirías que los místicos transmiten. El peligro de solipsismo se soslaya por la identidad de contenido de toda vida mística, la theopoesis y el modo sobrenatural de su actuación. Permanece siempre la unicidad de la experiencia mística en la diversidad de personas que la padecen, aunque en ellas cobre diferencias accidentales. La realidad que sustenta y genera el fenómeno místico es experimentable, así, intersubjetivamente.

3. *Experiencia mística y ciencia.*

La Teología Mística es sencillamente el trasunto científico de la vida mística con la que nace y evoluciona, siguiendo sus mismas vicisitudes. Sin embargo, positivismo y criticismo racionalista niegan esta experiencia cristiana o, por lo menos, rechazan su viabilidad científica, en todo aquello que representa misterio transcendente. Los positivistas, por ejemplo, no queriendo atender más que los hechos brutales, tratan en su nombre de negar la interpretación de los mismos, en cuanto sobrepasa la esfera de nuestras percepciones sensibles. Para ello, rechazan, incluso, el hecho de los milagros físicos. En su favor, invocan paradójicamente al criticismo racionalista para quien «la regla de la razón es no aceptar nada que no salga de la razón misma» o, como el P. Arintero afirma en otro pasaje: «Todo —aún lo naturalmente inexplicable— se explica naturalmente, rechazando a priori como absurda, toda heteronomía»¹⁵. No sin motivo, en la obra arinteriana, el positivismo es descrito como sistema monopolizador y con la prerrogativa de escoger los hechos que le interesan, suprimiendo los contrarios y rechazando como no auténticos, por autorizados que sean, los que no encajen en su sistema.

Posturas vecinas al positivismo y criticismo modernista defienden los «protestantes del día, como verdaderos *racionalistas que son ya*». Aunque aceptan la experiencia cristiana, pretenden disolver su dimensión vital en virtud de dos aspiraciones que mutuamente se destruyen. Por un lado, quieren volver al «espíritu primitivo» y, por otro, exigen con Sabatier que al mismo tiempo ese espíritu se amolde o sacrifique a los continuos cambios, transformaciones y contradicciones que sufre el proteo llamado «pensamiento moderno». Así, Jesucristo es reducido a un puro hombre o a un mito. Y el mismo Dios, a un Ideal inútil. Toda transformación es válida, si está de acuerdo con las ideas preconcebidas del protestantismo, sea de tendencia racionalista o liberal. La Iglesia, como organismo vivo, en su doble nivel colectivo e individual junto al dogma y doctrina teológica que es el resultado de la vida cristiana quedan afectadas de muerte. El concepto de evolución protestante conduce a la autodestrucción de la experiencia vital cristiana y lo que surja de tal autodestrucción no será la misma Iglesia, sino otra cosa, otro ser específicamente diverso. A estas doctrinas protestantes, el Padre Arintero opone la evolución del ser vivo Iglesia y de la vida cristiana

¹⁵ *Evolución doctrinal*, 92 y 98 respectivamente. Véase también 90.

de sus miembros, permaneciendo ésta al término de dicha evolución idéntica sustancialmente a sí misma¹⁶.

La doctrina sagrada no es letra muerta, sino palabra vital. Y el estudio teológico es, según Arintero, ciencia porque obedece a dos criterios: sistematización y coherencia interna. Los principios o axiomas de que parte son los datos ciertísimos de la Revelación sobrenatural, que son explicitados, dispuestos sistemáticamente en un cuerpo de doctrina en que aparece su armonía interna y de los que pueden concluirse otras verdades, como sucede con los teoremas de la geometría. De este modo, por la coordinación de las verdades reveladas entre sí y su comparación con las racionales, se deducen por rigurosa consecuencia otras muchas que constituirán toda una larga serie de conclusiones teológicas. Estas, a su vez, sirven para corroborar y esclarecer ante la razón humana el maravilloso fondo de la verdad divina. El modo de proceder en la teología es por análisis, síntesis, inducciones y deducciones, lo mismo que en las ciencias humanas. Se han indicado ya cómo la teología es reflejo de la palabra de vida existente en la Iglesia y en sus miembros. Esto hace que «sus verdades» cobren una dimensión peculiar. No basta, para captarlas y afirmarlas, la pura intuición o el ejercicio de las potencias. Es preciso, de antemano, el compromiso de la fe que afecta a todo el hombre: inteligencia y voluntad. De esta manera, la verdad cristiana es siempre una verdad *sentida, vivida y asimilada*. La teología es, pues, ciencia humana en la forma exterior, pero divina en el fondo por razón del fundamento en que se apoya y de la luz sobrenatural que preside toda su construcción¹⁷.

En este aspecto, la Teología mística, como reflejo y trasunto de la vida cristiana se instala en un espacio superior al de la Teología especulativa, escolástica o simbólica. Mientras que ésta perecerá, cuando a la fe suceda la visión beatífica, aquélla permanecerá, pero más perfecta por la posesión de Dios y su contemplación *cara a cara*. De aquí que a la Teología mística le competa mejor el calificativo de «sabiduría». En efecto, su objeto no es la simple especulación de la verdad sobrenatural, sino «el sabroso conocimiento experimental de Dios y de las cosas divinas», adquirido mediante contemplación¹⁸. Con esto no se pretende negar su carácter científico en su forma externa de elaboración sistemática y de análisis e inferencias, sino más bien el de ubicarlo en planos secundarios. En su evolución, la vida cristiana y, en consecuencia, la Teología mística, sigue las leyes de una lógica no racional, sino *vital*. Esta lógica es, para Arintero, la más perfecta, pues *la vida nunca yerra en sus deducciones y manifestaciones espontáneas*¹⁹.

16 *Evolución orgánica*, 60-75.

17 *Evolución doctrinal*, 7. Y en 5, afirma categóricamente: «Así la Teología es una verdadera ciencia». Véase también, 130.

18 *Cuestiones místicas*, 96.

19 *Evolución doctrinal*, 187. En el párrafo 2 del cap. 3, desarrolla la evolución dogmática en sus aspectos lógico-sistemáticos contraponiéndolos a los lógico-vitales.

4. La Realidad subyacente de la experiencia mística.

Si la experiencia mística se examina de fuera adentro, la superficie aparece configurada con ciertas formas de un *sensus Christi* mediante las que el alma siente, toca, ve y gusta a Dios en sí mismo. La gracia santificante transforma al hombre en criatura nueva y, en consecuencia, su actividad se caracteriza por un modo sobrehumano de realizarse. El principio metafísico «operari sequitur esse» tiene aquí también vigencia. Desde etapas inconscientes, la vida cristiana pasa mediante un progresivo crecimiento a etapas de plena conciencia hasta llegar a la deificación. Las vivencias del místico son entonces tan hondas que resultan expresivamente inefables y se ven sujetas a comunicaciones metafóricas, llenas de simbolismos, comparaciones y analogías. Debajo de esta superficie mística, ¿qué Realidad subyace?, ¿qué funciones ejerce y qué metas persigue?

El andamiaje de la experiencia mística y de su evolución descansa en una Realidad misteriosa que reside en el fondo del alma, lugar que ha recibido por parte de los místicos nombres variados: «*Apex totius affectus* (S. Buenav., *Itinerar.*, c. 7); *vertex animae seu mentis* (S. Th., *De veritate*, q. 16, a. 2 ad 3); *fundus vel centrum animae* (Plotino, *Enn.*, 6, 9, 8); *intimus affectionis sinus* (Ric. de S. Victor, *Benjamin mai.* 4, 16; Migne, 196, 154 d); *cordis intima* (ibid. 4, 6, p. 139 d); *mentis summum, mentis intimum* (ibid. 4, 23, p. 167 a)», entre las principales²⁰. Esta Realidad misteriosa es el Espíritu de Jesús, el Espíritu Santo. «Vida de nuestra alma y alma de nuestra vida». El es principio del movimiento deificante tanto eclesial como individual. En el primero, constituye órganos carismáticos y jerárquicos; en el segundo, es principio de vida nueva sobrenatural a través de la gracia santificante y motor interno de su crecimiento hasta su plenitud en la unión íntima entre el alma y Dios, similar a la de los desposorios humanos. Con la gracia santificante, comienza a morar en el alma mística de modo propio y singularísimo²¹. En ella habita, como Dueño absoluto y la hace templo de Dios que no puede ser violado sin incurrir en la cólera divina. Para embellecer, consagrar y agrandar este templo de Dios que es el alma, el Espíritu Santo la *deifica* y *coedifica* de modo que pueda crecer en la unión y trato íntimo con Dios. En el Espíritu Santo, según el sentido más natural de los Santos Padres y de las Sagradas Escrituras ha de admitirse una *misión*, una *donación* y una *inhabitación* especialísima suya en el alma mística.

Dado que la vida cristiana —sobrenatural— es en la tierra idéntica radicalmente a la del cielo, Arintero describe su crecimiento como un proceso que tiende a obtener aquí lo que de modo pleno poseen los bienaventurados en el cielo²². Ahora bien, como el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo, el bienaventurado ama a Dios también por el mismo Espíritu a través del Verbo, *esplendor de la gloria del Padre* y *figura de su sustancia*, y que es el verdadero «*lumen gloriae*» del que

20 *La evolución mística*, 109, n. 19.

21 O. c., 103.

22 O. c., 122-28.

hablan los teólogos. Viendo al Verbo divino, ven la *Cara* misma de Dios y, al igual que en un espejo infinito y sin mancha, ven reflejadas todas las cosas mucho mejor que si las mirasen en sí mismas. Estas ideas, las resume Arintero con una cita de Thomassin: «Por Dios ven a Dios, puesto que el Espíritu Santo es la potencia con que se le ve, y el Hijo la especie en que se le ve»²³. De esta manera, la unión del bienaventurado con Dios es máxima: la forma divina pasa a constituir su forma. La deificación ha llegado en él a su plenitud: es un ser *deiforme*. Si el Espíritu generó esta vida sobrenatural y ocupa en el alma, según se ha dicho, un puesto propio y principalísimo, el fruto de su acción es la inhabitación trinitaria de cuya presencia, amor y conocimiento goza el bienaventurado *deiforme*.

El místico, en la tierra, padece un proceso similar. Sólo se diferencia del bienaventurado en que mientras viva en este destierro temporal su visión de Dios será siempre inigmata et in speculo, según expresión paulina. Y su unión amorosa con El, similar a la de los desposorios humanos, padecerá las angustias de la noche oscura para finalmente descansar en la quietud contemplativa y en el gozo de la posesión por el amor del Ser divino. «La caridad y la fe viva —por ella informada y acompañada de los dones del Espíritu Santo— entrañan la substancial y amorosa presencia de la Trinidad en nuestras almas como en las del cielo. La caridad, en efecto, es un amor de *amistad* íntima entre Dios y los hombres; y este amor reclama continuo trato y comunicación afectuosa y desinteresada de pura y fiel *benevolencia*»²⁴. El Espíritu de Jesús derrama en el místico la caridad divina para que pueda amar a Dios con el mismo amor con que El le ama y con que se aman las tres divinas Personas.

II.—EXPRESION DE LA VIDA CRISTIANA

En gran parte de los escritos teológicos modernos se asiste a una disociación entre la vida y el pensamiento²⁵. Así, algunos de ellos parecen haber salido del ámbito de la ciencia-ficción, tan alejadas de la vida están sus elucubraciones. Otros, por el contrario, se acercan tanto a la vida, tanto se *encarnan* en el mundo que no ofrecen apenas contenido. En la experiencia cristiana, tal disociación es de resultados nefastos. Dios es por identidad inteligencia y vida. Por ello, su revelación, sus palabras que son inteligibles, verdaderas y justificadas en sí mismas son a la vez espíritu y vida. El hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, so pena de autodestrucción debe crecer en la experiencia cristiana a la vez con el corazón y con la inteligencia. «Para justificarnos, para vivir en Cristo, debemos creer no sólo con el pensamiento, sino también con la voluntad»²⁶. De aquí que la teología mística sea

²³ O. c., n. 25, p. 120.

²⁴ O. c., 123.

²⁵ J. D. Gaitán, 'Experiencia y pensamiento', *Revista de Espiritualidad*, 142 (1977) 125-44. Se nos ofrece en este artículo también, una breve bibliografía, como índice significativo de la importancia del tema.

²⁶ *Evolución doctrinal*, 500. Igualmente en 501 repite estas mismas ideas.

expresión de estos dos contenidos. La palabra mística lleva dentro de sí una concepción de la vida cristiana y una experiencia de Dios. Ahora bien, para el P. Arintero la vida cristiana se concibe desde la intuición privilegiada de evolución. La subida al monte Carmelo de San Juan de la Cruz, el movimiento del alma hacia Dios de Santo Tomás o el *Itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura se traduce en el pensamiento arinteriano por «evolución del alma en la vida cristiana»²⁷. Y, por tanto, su expresión cobra los caracteres de esta vida y evolución inefables. ¿Cómo llegó Arintero a aplicar el concepto de evolución a la experiencia de vida cristiana?, ¿en qué módulos expresivos nos la comunica? He aquí los dos puntos de esta segunda parte de nuestro estudio que vamos a desarrollar ahora.

1. *Evolución y vida cristiana.*

Sabido es que el P. Arintero se licenció en Ciencias brillantemente en Salamanca y que estos estudios están en la base de todas sus posteriores investigaciones eclesiológicas y místicas. De esta época procede la visión evolucionista del cosmos y sus entonces polémicas doctrinas aplicadas a la Sagrada Escritura y dogma cristiano. En este aspecto no puede uno menos de evocar aquella expresión suya de sabor Teilhardiano: «Las ciencias físico-químicas reunidas, comprobando los luminosos principios de la conservación de la materia y de la energía, nos han llevado a una síntesis sublime: la *evolución cósmica*»²⁸. A esta afirmación no llega sino después de un lento y doloroso proceso intelectual.

En un primer momento, Arintero es antievolucionista, como fruto del ambiente polémico en que vivió. El mismo lo declara con sencillez e ingenuidad: «El ambiente que respirábamos nos hizo ser *antitransformistas* decididos, apasionados»²⁹. Sin tener aún, dada su juventud, convicciones propias refutó el *evolucionismo* con todo el fervor dialéctico de que era capaz y sin fundamentos a priori, para adoptar tal postura. Viene, después, un segundo momento de su vida en que estudia el tema evolucionista a fondo y con sangre fría, desde todos los puntos de vista y a la luz de las diversas ciencias con que se relaciona y de la «misma realidad». Su primera aversión se va tornando en simpatía al advertir que el sistema evolucionista «lejos de ser infundado, como muchos suponían, aducía en su favor numerosas razones tan sólidas por lo menos como las que pudiera aducir el sistema contrario»³⁰. Se produce así, en frase del P. Huerga, un «empate mental». Esto obliga al P. Arintero a la vacilación metodológica y a una mayor profundidad en sus estudios en esta materia. No obstante sus inclinaciones hacia la doctrina evolucionista que, aunque se le presentaba como sistema de menor calidad filo-

27 A. de Sobradillo, 'La evolución aplicada a la vida espiritual por el P. Arintero', *La Vida Sobrenatural* (extraordinario en honor al P. Arintero), LVI (enero-feb. 1954) 13-19.

28 *Introducción General a la Evolución y la filosofía cristiana*. Esta obra del Padre Arintero fue concebida en 8 volúmenes, de los que sólo se editó el primero. Sin embargo, la *Introducción General* la editó aparte G. del Amo, en Madrid 1896. La cita está en p. 2.

29 *Introducción General*, 88.

30 *Ibid.*

sófica aparecía con indiscutible *valia científica*, dos obstáculos graves se le interponen. Uno procedía del peligro con que el evolucionismo se presentaba, como un enemigo irreconciliable con la fe; otro, la convicción que los teólogos tienen de que las especies, metafísicamente consideradas, son en todo rigor inmutables, según la doctrina de Santo Tomás³¹.

La distinción entre «transformismo científico y racional» y «transformismo ateo», llevada a cabo por competentes filósofos y teólogos, solventa el primer obstáculo para la aceptación del evolucionismo por parte del P. Arinterro. Respecto al segundo obstáculo, el mismo Arinterro nos dice: «Estudiando la cuestión asiduamente durante algunos años, y no *a priori*, sino en la realidad de las cosas y en los trabajos de los más acreditados naturalistas, acabamos por convencernos también de la rigurosa *mutabilidad* de las llamadas *especies orgánicas*. Entonces caímos de una vez en la cuenta de que éstas no corresponden, ni con mucho, a la idea de especie metafísica. Las especies metafísicas se fundan en la naturaleza íntima de las cosas y, por tanto, son inmutables como esas naturalezas o esencias; pero las *especies en Zoología y Botánica* fúndanse en un conjunto de caracteres orgánicos, todos puramente *accidentales*, y, por lo tanto, son tan *variables* como los accidentes de las cosas»³². El hallazgo de esta distinción entre especie metafísica y especie orgánica, ubicando a ésta última en el ámbito de los accidentes, consumó la conversión arinteriana al evolucionismo de una forma ya decidida. Y tanto que, luego, va a aplicar esta noción a la vida orgánica de la Iglesia en todos sus aspectos y a la de la vida mística individual. En su visión cristiana del evolucionismo coloca a Cristo en el centro, entre Dios y los hombres, como meta a la que tiende toda la creación. En su *Introducción General* a la obra *La Evolución y la filosofía cristiana*, que debía abarcar ocho volúmenes, de los que sólo publicó el primero, y en la que presenta toda su visión cósmica, hace una confesión de fe en el evolucionismo. Al leerla, se recuerda a Teilhard de Chardin, aunque después no coincida con él en el fondo de las teorías. He aquí este cántico que sirve de confesión arinteriana de fe en la evolución: «Los organismos que nos precedieron... prepararon realmente el que había de servir al hombre, para que éste, verdadero lazo de unión del mundo visible con el invisible, verdadero Pontífice del Universo, resumiera en sí el Universo y lo presentara en holocausto a Dios de quien todo había provenido. Y el hombre, ese mundo pequeño, lazo de unión de la materia y del espíritu, lo es también del mundo con el Creador. Y elevado al orden sobrenatural por otra operación divina, experimenta nuevas y misteriosas transformaciones. El Verbo divino encarnado, el mediador de Dios y los hombres, el primogénito de las creaturas, atrae a Sí todas las cosas y sintetiza *la evolución universal*: omnia traham ad me ipsum. Unido hipostáticamente con la naturaleza humana, la transforma y eleva a la altura de la divinidad. Y el hombre, vivificado y transformado con la caridad y la gracia, vive nueva vida de gracia y se transforma místicamente hasta engolfarse en el

31 O. c., 91.

32 O. c., 92.

abismo de Dios»³³. En este pasaje se transparenta ya, resumido y germinalmente, lo que en su desarrollo se va a convertir en la gran obra eclesial y mística arinteriana: el *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*. No vamos a realizar una exposición de la estructura de esta obra ni a mostrar cómo el concepto de evolución transformista la penetra y recorre en su espina dorsal. E. P. Delgado ya lo ha hecho con suficiente autoridad de datos³⁴. Pero sí conviene subrayar que esta intuición evolucionista del P. Arintero aplicada a la experiencia de vida cristiana fue para su autor un largo viacrucis intelectual por las oposiciones que suscitó, tanto dentro de su Orden como de extraños³⁵.

2. Expresión de la vida cristiana.

Hablar de la expresión de la vida cristiana y de su evolución en la obra del P. Arintero es entrar en el ámbito de su valoración literaria. ¿Fue nuestro autor, óptimo, bueno o pésimo escritor? Que fue prolífico, nadie lo duda.

Una corriente encomiástica de lectores, entre los que no faltan literatos ilustres, juzga la producción arinteriana de óptima. Así, Ramiro de Maeztu, en marzo de 1932, publica en *ABC* un artículo del que entresacamos la siguiente frase: «Si se es gran figura intelectual por la amplitud de la sabiduría, la firmeza y cuantía de la obra, el *estilo señor* y la influencia sobre las almas superiores, ¿qué duda cabe de que, a la muerte de Menéndez Pelayo, *el Maestro* era González Arintero?»³⁶. En este mismo sentido, el P. Luis de Fátima Luque concluye un artículo publicado en *La Vida Sobrenatural* con esta categórica afirmación: «El P. Juan G. Arintero es, *simpliciter*, un óptimo escritor»³⁷. Para confirmarlo aduce la descripción que hace de la noche oscura en *Evolución mística*.

Contrariamente, otra corriente de críticos juzga a Arintero como un autor pesado, reiterativo y que le faltó siempre en la densidad de su pensamiento, que reconocen, escribir un poco mejor. Reproducimos por su graficidad la frase de Unamuno referida a los escritos arinterianos: «Era como un majestuoso edificio bien construido y terminado, pero al que no se le habían quitado los andamios»³⁸. Con esto, aludía a la pesadez que resultaba de «empedrar» las propias ideas con ingente cantidad de citas procedentes de autoridades muy diversas, desde los Santos Padres hasta las revelaciones de almas piadosas. Arintero siempre tuvo para hacer esto una graciosa y cortés excusa: «Si el P. Juan lo dice, no le creen... pero si lo dicen otros más autorizados, sí». A las deficien-

33 O. c., 190.

34 E. Pérez Delgado, 'La obra eclesiológica del P. Arintero', *Teología Espiritual*, 28 (1966) 29-58 y 'La dinámica de la Iglesia, según el P. Arintero', *Teología Espiritual*, 30 (1966) 289-412.

35 El P. Arturo Alonso Lobo, en su introducción al volumen primero (*Evolución orgánica*) de *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, hace una reseña de estas discusiones en IX.

36 Citado por S. M. Lozano en su *Introducción a Cuestiones Místicas*, XLVI.

37 L. de Fátima Luque, 'El P. Arintero como escritor', *La Vida Sobrenatural*, 301 (enero-febrero 1949) 17.

38 Citado por A. Alonso Lobo en su presentación de *Evolución orgánica*, XXXIV.

cias anteriores, algunos teólogos añaden la de una terminología en exceso *biológica*, aplicada a la vida espiritual, cosa que les parecía injustificada.

Entre estas dos corrientes críticas opuestas, quizá la vía media, como sucede con frecuencia, sea más ajustada y ecuánime. Y para emitir un juicio de valor sobre los escritos arinterianos han de colocarse éstos dentro del género literario a que pertenecen. Se trata de exposiciones doctrinales que se mueven entre la tesis doctoral y los libros de alta divulgación científica y que utilizan un lenguaje teológico nunca rígidamente sistemático. Para este tipo de literatura, lo que se exige es la fidelidad expresiva en relación con las ideas que pretenden comunicarse y la claridad en el desarrollo del discurso. El estilo más o menos elegante es, aquí, de menor relieve. Y en este aspecto, sirviéndonos de la misma terminología arinteriana, se puede decir que la estilística del Padre Arintero evolucionó en perfección con el transcurso de los años, cobrando en *La evolución mística* su cota más alta sólo: Por otro lado, se ha de reconocer que en la dimensión propiamente poética nuestro autor fue más bien malo. No pasó de versificador. Un largo drama sobre Santo Tomás, en endecasílabos de corte clásico, lo prueba ³⁹.

Vistas las ideas claves —vida y evolución— del pensamiento arinteriano, vamos ahora a analizar su modo propio de expresarlas, por lo menos en algunos de sus pasajes que hemos creído importantes en nuestro estudio, para pasar inmediatamente después a considerar la estructura y bibliografía que maneja. De manera particular, la bibliografía que aporta citas místicas de autoridades de importancia secundaria en el campo de la teología espiritual.

a) *Modo expresivo arinteriano.*

Los lenguajes místicos pueden agruparse en tres tipos. Aquél que traduce directamente la experiencia cristiana y que realiza quien goza de ella. Así, San Juan de la Cruz o Santa Teresa. Otro, que sirviéndose de éste, elabora y sistematiza una doctrina espiritual, como han hecho los escritores de tratados místicos en gran parte. Y, por último, el que sintetizando los dos anteriores y utilizando también experiencias cristianas propias expone una teoría explicativa del vivir místico. El Padre Arintero ha de catalogarse, en su modo expresivo, entre los escritores del tipo citado últimamente. A las fuentes clásicas del misticismo, especialmente las de Santa Teresa, añade las suyas propias y las de almas privilegiadas dirigidas por él en el camino de la santidad, así como las procedentes de sus estudios especialmente de la espiritualidad dominicana.

El modo expresivo arinteriano, ubicado en este lenguaje místico, depende en primer término de los contenidos que intenta manifestar. Tales contenidos pueden resumirse en los siguientes: neta diferencia entre vida natural y vida sobrenatural; la vida sobrenatural es siempre en mayor o menor grado mística y entraña una regeneración —nacimiento— y una deificación o «trinitización» con lo cual entra en las difi-

³⁹ L. de Fátima Luque, 10.

cultades de la palabra para expresar realidades inefables⁴⁰. Este mundo extraño y maravilloso, para el hombre puramente natural, es posible merced al Espíritu Santo, su motor interno y oculto.

En segundo término, todo el modo expresivo místico arinteriano puede considerarse como una *repetición continuada* de estos contenidos que adopta diversas modalidades: clarificadoras, explicativas o de ampliación y meramente pleonástica. Como ejemplo, vamos a analizar algunas páginas del artículo primero, perteneciente al capítulo 2 de *La Evolución mística*, en las que se describe la vida sobrenatural. Esta es expresada como en círculos concéntricos cada vez más amplios, en cada uno de los cuales se repite en diversos modos con nuevos elementos la visión que de ella tiene el P. Arinterro. Así, en p. 42 se nos dice:

«El Eterno Padre, en efecto, nos llamó a participar de la condición de su Hijo, trasladándonos de muerte a vida y de las tinieblas a su Luz admirable, para que entremos en *íntimas relaciones de vida* y sociedad con El mismo... Tal es el *orden sobrenatural*, del todo inconcebible aún para las más encumbradas inteligencias».

El orden sobrenatural se encuentra definido aquí por la llamada del Padre a la vida *participada con El mismo*, cosa totalmente impensable para los humanos. La llamada del Padre a entrar en «íntimas relaciones con El mismo» se encuentra unas líneas después narrada en forma opositiva entre la misericordia de Dios y nuestra pobreza:

«Quiso adaptarse (Dios) al nivel de sus pobres... para que puedan vivir eternamente con El en *íntimas relaciones*».

El excedente sobrenatural en relación con la mente humana vuelve a proponerlo de nuevo, casi inmediatamente:

«El Verdadero Dios Fuerte y Vivo, Uno y Trino, inaccesible aún a las miradas más penetrantes y a los deseos más hondos y atrevidos».

Sólo diecinueve líneas después del primer párrafo citado en que se describe el orden sobrenatural, éste se clarifica y amplía con la entrada de nuevos elementos:

«El verdadero orden sobrenatural consiste, pues, en rebajarse Dios al nivel de la creatura y elevarse ésta en lo posible al nivel de su creador; consiste en suma, en la *encarnación o humanización de Dios*, y la *deificación del hombre*».

Se nos habla ya con una terminología fija teológica: encarnación de Dios y deificación del hombre. Y, cuando parecería que el desarrollo del pensamiento arinteriano iba a dar explicación y clarificación de estos términos, no lo hace así. Retoma el concepto de vida sobrenatural e introduce en él la realidad del Espíritu Santo y la de la adopción por

40 La experiencia cristiana, en cuanto inefable, es tratada profusamente por Arinterro en todas sus obras. Jorge Guillén en su *Lenguaje y poesía, algunos casos españoles* (Madrid 1962), considera la palabra como insuficiente por propia naturaleza para expresar lo poético místico y lo poético soñado, proponiendo como ejemplos a San Juan de la Cruz y a Bequer.

Dios, de los que han creído en Jesús. Estas mismas ideas las itera pleonásticamente en la p. 46. Veamos la similitud de los dos párrafos:

(1) «Para que seamos tales, el Padre Eterno realmente nos *regenera*, comunicándonos una *nueva vida*, y una vida divina y eterno, haciendo que participemos de un modo inefable de la misma eterna generación de su Verbo de vida; y ambos juntamente nos infunden su *Espíritu vivificante*, de modo que penetre hasta lo más hondo de nuestras almas, para animarlas, renovarlas, transformarlas y deificarlas, haciéndolas gozar de la eterna aspiración de su mutuo amor, que es el Espíritu Santo» (p. 44).

(2) «La adopción divina nos *deifica*, pues, realmente, nos da *un ser divino*, nos *regenera*, nos *crea* de nuevo en Jesucristo, nos hace participar de su mismo Espíritu, y de este modo nos comunica una nueva y misteriosa *vida*» (p. 46).

A los que debe añadirse una suerte de resumen que hace en p. 48:

«De este modo el Eterno Padre nos adopta y regenera en Jesucristo, su Unigénito, y nos *convivifica* y *conresucita* y *conglorifica* por la virtud de su Espíritu, haciéndonos participar de su misma naturaleza».

La inefabilidad de la experiencia mística se encuentra igualmente en múltiples pasajes de estas breves páginas. Por ejemplo: en las pp. 42, 43, 44 y 45. Esta última con mayor amplitud y siendo objeto propio del párrafo:

«La razón humana desfallece ante tan incomprensible misterio; pero los corazones *sienten* y *experimentan*, desde esta misma vida, esa realidad inefable que no puede caber en palabras ni en conceptos ni menos en sistemas humanos. Lo que estas almas logran balbucear desconcierta nuestras débiles apreciaciones: ellas multiplican los términos que parecen más exagerados sin quedar ni aún con eso satisfechas; pues siempre ven que se quedan muy cortas y que la realidad es incomparablemente mayor de cuanto pudiera decirse».

El modo de expresarse, pues, arinteriano dentro de lo que hemos convenido en llamar «repetición continuada» procede en el desarrollo ideológico mediante la introducción de algún elemento que sirve de engarce para exponer los mismos contenidos en otro párrafo, ampliándolos desde las perspectivas de dicho elemento. A esto se ha de añadir el «empedrado» que hace entre esta «repetición continuada» y una inmensa cantidad de citas que intercala con profusión. Esto conduce a la posibilidad de *reelaborar* toda la obra arinteriana, desde el punto de vista de sus ideas. En efecto, ¿qué ocurriría si retomásemos todas las citas y las uniésemos según su orden de aparición en el texto? Nos encontraríamos con el mismo contenido arinteriano desarrollado paralelamente. Como dos libros en el mismo libro. Sólo un botón de muestra:

Texto

«Mística es la íntima vida que experimentan las almas justas, como animadas y poseídas del Espíritu de Jesucristo, recibiendo cada vez mejor y sintiendo a veces claramente sus divinos influjos —sabrosos, dolorosos— y con ellos creciendo y progresando en

Citas

«La teología mística, dice Gerson, tiene por objeto un conocimiento *experimental* de las cosas de Dios, producido

unión y conformidad con el que es su Cabeza, hasta quedar en El transformadas».

«Esta vida puede vivirse *inconscientemente*, como vive un niño la vida racional... Y puede vivirse conscientemente, con cierta experiencia íntima de los misteriosos toques e influjos divinos...».

en la íntima unión del amor...».

«Lo que los místicos dicen de nuestra transformación en Dios es aplicable a toda la vida sobrenatural. Pues la *vida mística* no es otra cosa sino la vida de la *gracia*, hecha *consciente* y conocida experimentalmente así como la vida del cielo es la misma de la gracia, desarrollada, perfecta, llegada al término de su lenta y oscura evolución» (Bainvel, *Nature et surnaturel*, Paris 1903, p. 76) ⁴¹.

Realmente, si se hiciese caso a la expresión de Unamuno de quitar a Arintero el andamiaje que le sobra, veríamos la obra arinteriana casi dimidiada. Y, sin duda, perdiendo lo que tiene de propio estilo expresivo. Además este análisis nos llevaría también al descubrimiento de las *fuentes* de donde bebe el P. Arintero y de la valoración que hace de las mismas.

Siguiendo este «empedrado» arinteriano, nos introducimos en su estructura expresiva.

b) *Estructura expresiva arinteriana.*

Caminando de la periferia hacia la interioridad, se observa a primera vista ya que la obra arinteriana es diversa en su estructura externa. Así, en *Cuestiones Místicas* adopta una configuración que evoca a las *Summas* medievales con la división en artículos de cada una de las siete cuestiones que trata. En cambio, *La Verdadera Mística*, según confiesa el mismo Arintero, es una refundición de artículos sueltos publicados en distintas ocasiones a los que se da cierta unidad y coherencia a través de la temática mística. Y en *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia* se puede hacer una clara distinción entre el volumen tercero, *La evolución mística*, y los otros tres. Estos forman como una unidad completa en sí mismos. Dan impresión de ser lecciones magistrales dedicadas a personas de amplia cultura. Abandonando el método escolástico seguido entonces en las aulas, se presentan divididas en capítulos y éstos en párrafos, ambos con numeración romana. La *Evolución mística*, sin embargo, por razón de su contenido y estructura es posible editarla de manera autónoma e independiente. De hecho, se editará sola siete veces y se verá traducida al inglés (USA) y al italiano. El Padre Arintero afirmaba de esta obra con humildad que «era la menos mala

⁴¹ *Evolución mística*, 17, n. 1 y 17-18, n. 3.

de las suyas». Se estructura en tres grandes partes: la primera versa sobre la vida sobrenatural y su evolución en general y la segunda y tercera sobre la aplicación o realización en las almas místicas y en la Iglesia respectivamente. La segunda parte es la más extensa, con nueve capítulos. Puede ya por aquí inferirse la importancia que el P. Arinterro daba a la influencia de los santos en la evolución eclesial a todos los niveles ⁴².

Vamos, ahora, a hacer un breve análisis, a modo de ejemplo, de las citas que Arinterro hace en el capítulo I y II, subrayando las que pertenecen a autoridades de menor importancia, como almas místicas.

El capítulo primero comprende 23 páginas (17-40) y en él se encuentran 63 citas, dedicadas al tema que el mismo capítulo encabeza: Idea general de la vida mística. Por orden de más a menos, las citas pertenecen: 10 a Santo Tomás; 10, a San Agustín; 8, a San Cirilo de Alejandría; 4, a San Basilio; 3, a San Pedro Crisólogo; 2, a Bellamy y con una sola cita: San Atanasio, Bacuez, Bainuel, San Basilio, Broglie, San Cirilo de Jerusalén, Cornelio a Lápide, San J. Crisóstomo, Fr. Bartolomé de los Mártires, V. M. Francisca del Santísimo Sacramento, Didymo, San Epifanio, Fonsegrive, Froget, Gerson, San Ireneo, Lanuza, San León, Lesio, San Macario, Pasaglia, Petau, Ramiere, Sauve, Séneca, Santa Teresa y Tixeront ⁴³.

Como puede observarse, Santo Tomás y San Agustín aportan en unión con los Santos Padres el suelo firme en que descansa la doctrina del P. Arinterro ⁴⁴. Pero la idea de lo que es la mística se toma directamente de Gersón, Sauvé, y especialmente del arzobispo dominico de Braga, Fr. Bartolomé de los Mártires. De éste tiene en gran aprecio su *Compendium mysticae doctrinae*, del que hace una reseña en *La Verdadera Mística* (p. 454), dentro de su estudio sobre la corriente espiritual dominicana. Y de Bainuel acepta su concepción transformativa del alma por la gracia santificante, que él, luego, aplica a su concepto de «evolución». Llama la atención las citas de la V. M. Francisca del Santísimo Sacramento y de Bellamy. La segunda se incluye en el mismo texto, como si la primera, en cambio, no lo mereciera en razón de ser una

⁴² El P. Alonso Lobo en la Presentación, ya citada, de la *Evolución orgánica*, XXXIV, incluye este fenómeno entre las posibles deficiencias de la eclesiología arinterro y trata de disculparla.

⁴³ Indicamos a continuación el número de la cita y la página en que se encuentra; haciéndolo por orden alfabético; el primer número corresponde a la cita; el segundo, a la página: *Actas de los Mártires*, 52, 38; Agustín (San), 5, 22; 15, 27; 21, 28; 22, 28; 30, 31; 40, 33; 43, 34; 45, 35; Atanasio (San), 40, 33; Bacuez, 18, 27; Bainuel, 3, 19; Basilio (San), 28, 30; 31, 31; 32, 31; 45, 35; Bellamy, 12, 26; 49, 37; Broglie, 8, 24; Cirilo de Alejandría (San), 9, 25; 26, 30; 27, 30; 34, 31-32; 37, 32; 38, 32; 39, 33 y 44, 34; Cirilo de Jesús (San), 31, 31; Cornelio a Lápide, 50, 37; Crisólogo (San Pedro), 20, 28; 40, 33; 41, 34; Crisóstomo (San Juan), 42, 34; De los Mártires (Bartolomé), 2, 19; Del Santísimo Sacramento (V. M. Francisca), 10, 25-26; Didymus, 25, 30; Epifanio (San), 35, 32; Fonsegrive, 19, 28; Froget, 46, 36; Gerson, 1, 18-19; Ireneo (San), 47, 36; Lanuza, 10, 25; León (San), 23, 28; Lesio, 16, 27; Macario (San), 45, 35; Pasaglia, 48, 37; Petau, 47, 38; Ramiere, 51, 38; Sauve, 1, 18; Séneca, 33, 31; Teresa (Santa), 6, 23; Tixeront, 52, 38; Tomás de Aquino (Santo), 1, 18-19; 6, 24; 7, 24; 8, 24; 11, 26; 13, 26; 17, 27; 24, 29-30; 35, 32; y 36, 32.

⁴⁴ No volveremos a hacer hincapié en este hecho en las próximas citas, sino que destacaremos las autoridades de segunda categoría.

mera descripción de un alma en pecado mortal que el Señor tuvo a bien hacer a la V. M. Francisca.

El capítulo segundo está dedicado a «la divina vida de la gracia». Y en él, vamos a revisar los artículos I (pp. 42-46), II (pp. 64-82), IV (pp. 100-110) y V (pp. 112-131), dedicados al concepto de la vida sobrenatural, la gracia de Dios y la comunicación del Espíritu Santo, la inhabitación de este mismo Espíritu en el alma del justo y la gloria. Esta selección de textos, para nuestro análisis, se debe no sólo a la imposibilidad de abarcar en estudio tan breve toda la obra arinteriana, sino también a su relación con la temática de la experiencia cristiana. Por nuestra parte, el elenco de citas y autores de estos artículos tiene carácter exhaustivo.

En las 22 páginas del primer artículo se encuentran 35 citas, pertenecientes a 24 autores, de los cuales Santo Tomás es utilizado 5 veces, Santa Teresa, 4; San Agustín, Taulero, Cardenal Bona y Santa M. Magdalena de Pazzis, 2. Los restantes, entre los que cabe destacar al B. Enrique Suson y a la Madre Agreda, una sola vez⁴⁵.

De la Madre Agreda toma un pasaje, que recuerda el comienzo de la Didajé, en que se nos indican los dos caminos existentes para la eternidad: el de la vida y el de la muerte. El primero por la regeneración en el Espíritu Santo que nos concede ser hijos de Dios. El segundo obedece a nuestra soberbia y orgullo e incluye la necesidad e ignorancia humana. El B. Enrique Susón, autor de la espiritualidad dominicana, es aducido como ampliación de una cita de Bossuet en que se nos habla de la unión con la divinidad por parte del alma cristiana. Y, por último, Santa M. Magdalena de Pazzis para confirmar que nuestra vida sobrenatural es participación de la vida íntima de Dios y, en consecuencia, que las nuevas relaciones que nos ligan con El y con nuestros prójimos son *reflejo* de las que median entre las tres divinas Personas.

El artículo segundo, a pesar de tener menor extensión —sólo 18 páginas—, está más *empedrado* de citas: contamos hasta 38, pertenecientes a 25 autores. Destacamos, según nuestra preocupación por hacer relación de autores de segunda importancia, 3 citas de Fr. Juan de los Angeles y 2 de Santa Gertrudis. Por otra parte, Santo Tomás, como en la mayoría de los artículos, es el más utilizado: 8 veces⁴⁶.

El Espíritu Santo es el mismo Espíritu de Jesús y quien animándonos y como informándonos, nos hace vivir divinamente con la gracia de su

45 Agreda, 8, 46; Agustín (San), 12, 49, 23, 60; Atanasio (San), 23, 60; Basilio (San), 10, 48; Blosio, 6, 45; Bona (Cardenal), 5, 45; Bossuet (10, 47, 17, 54; Broglie, 53, 42; Catalina de Siena (Santa), 25, 61; Dionisio (San), 27, 62; Factor (Nicolás), 4, 45; Froget, 17, 54; Gay, 2, 43; Jaffre, 26, 62; Lejeune, 17, 54; León XXIII, 18, 54; Olle-Leprune, 29, 63; Pazzis (Santa M. Magdalena), 20, 56; 24, 60; Susón (B. Enr.), 10, 48; Taulero, 6, 45; 22, 57; Teresa (Santa), 7, 46; 10, 48; 21, 57; 28, 63; Terrien, 10, 48; Tomás de Aquino (Santo), 3, 44; 11, 49; 15, 51; 17, 54; 18, 54 y, Weiss, 14, 51.

46 Agustín (San), 21, 73; 25, 76; 27, 77; Ambrosio (San), 32, 60; Basilio (San), 30, 79; Bellamy, 38, 81; Concilio de Trento, 8, 68; Dionisio (San), 35, 80; Fonsegrive, 19, 71; Froget, 6, 66; 12, 68; Fulgencio (San), 33, 80; Gertrudis (Santa), 7, 67; 26, 76; Godínez, 26, 76; Granada (Luis de), 1, 64; Hales (Alejandro de), 22, 74; Hugón, 15, 70; Juan de la Cruz (San), 26, 76; Juan de los Angeles, 15, 70; 23, 75; 29, 78; León (San), 33, 80; Monsabré, 15, 70; Palmieri, 14, 69; Petau, 7, 67; Pourras, 4, 66; Susón (B. Enr.), 15, 69; Tomás de Aquino (Santo), 2, 65; 3, 65; 7, 67; 9, 68; 10, 68; 11, 68; 13, 69; 24, 76.

misma comunicación y con la comunicación de su gracia. Esta idea, en Santa Gertrudis, se vierte en la siguiente expresión: «La comunicación del Espíritu Santo se confunde en sus principios con la gracia del Salvador. Sabemos que el Espíritu Santo se nos da en el Bautismo y en la Confirmación... Hay, pues, en nosotros el cuerpo y el alma, elementos de la vida natural, y el Espíritu Santo, principio de la vida sobrenatural» (n. 7, p. 67). Igualmente, Santa Gertrudis sirve al P. Arintero para la distinción teológica entre la gracia creada (comunicada) y la gracia en sí. Cuando el hombre recibe ésta última viene a ser *participante de la naturaleza divina*. En este mismo sentido, Fr. Juan de los Angeles es aducido, cuando en su *Triunfos del amor de Dios*, afirma: «el alma es hecha participante del mismo Dios por un *ilapso deiforme*, esto es, por la gracia, que es don divino que se deriva o resbala de Dios en nosotros y nos deifica» (n. 15, p. 70). El hombre es accidentalmente sólo hombre y sustancialmente Dios, en cuanto regido por el Espíritu de Jesús. De aquí, que entrando Dios en el alma hay *calor y vida*; y, en faltando, frío, amargura y *muerte*. Son éstas, ideas también del mismo Fr. Juan de los Angeles en que el P. Arintero se apoya para exponer las suyas.

Dada la unidad temática de los artículos 4 y 5 sobre la vida mística en cuanto inhabitación del Espíritu Santo que no se diferencia radicalmente de la que el alma poseerá en el cielo, vamos a tratarlos *per modum unius*. El artículo 4 que comprende sólo 10 páginas presenta 22 citas, entre las que hay que destacar una de Santa M. Magdalena de Pazzis y el artículo 5, con 19 páginas, ofrece, sin embargo, el abultado número de 47 citas. Aquí, las más interesantes, para nuestro propósito, son 4 de San Francisco de Sales, 2 del B. Enrique de Susón y 1 del P. Hoyos⁴⁷.

La primera cita de Santa M. Magdalena de Pazzis es otro ejemplo del paralelismo existente entre el pensamiento del P. Arintero y el de sus lecturas. Veamos:

Texto

«Esa inhabitación amorosa, aunque común a las Tres Personas divinas, se *atribuye* de un modo singular al Espíritu Consolador, como si en ella ejerciera alguna *misión* especialísima, y el Padre y el Hijo asistieran como por concomitancia» (p. 103).

Cita

«Puede decirse sin arrogancia, que por el Bautismo nos hacemos hijos de Dios; y puesto que la Tercera Persona de la S. Trinidad desciende a nosotros, como está inseparablemente unida a las otras dos, síguese que toda la S. Trinidad habita y se complace en nosotros» (n. 6).

47 Artículo IV: Agustín (San), 3, 102; 4, 102; 9, 104; 17, 107; Atanasio (San), 13, 106; Bernardo (San), 7, 104; Buenaventura (San), 7, 104; 12, 105; Gardiel, 14, 106; Granada (Luis de), 8, 104; Orígenes, 16, 107; Pazzis (Santa M. Magdalena de), 6, 103; Sauvé, 2, 101; Taulero, 2, 101; Teresa (Santa), 15, 106; 20, 110; Tomás de Aquino (Santo), 1, 101; 5, 102; 10, 105; 11, 105; Weiss, 18, 107-8; 19, 110.

Artículo V: Agustín (San), 21, 119; 22, 119; 31, 124; 35, 125; 44, 130-31; Bacuéz, 41, 127; Broglie, 45, 131; Concilio de Viena, 14, 117; Santo Tomás (Juan de), 29, 122; Dionisio (San), 6, 114; Eckhart, 1, 112; Francisco de Sales (San), 11, 116; 13, 116; 32, 124; 41, 127; Froget, 26, 120; Gardiel, 28, 121; Hoyos, 10, 115-16; Hugueny, 38, 126; Juan de la Cruz (San), 3, 113; 22, 119; Loisy, 42, 129; Monsabré, 20, 118; Petau, 23, 119; Sauvé, 4, 113; Susón (B. Enr.), 12, 116; 33, 124-25; Taulero, 10, 115; Thomassin, 25, 120; Tomás de Aquino (Santo), 2, 112; 5, 113; 7, 114; 8, 115; 15, 117; 16, 117; 17, 117; 19, 118; 27, 121; 30, 123; 34, 125; 37, 126; 40, 126; Weiss, 10, 116.

En esta misma línea de ideas, se halla la cita de Susón de n. 33, p. 124. Pero aquí con la descripción de la transformación deífica que se obtiene de vivir en la caridad de Dios Uno y Trino que «no puede saberse ni entenderse sino experimentándola». San Francisco de Sales aclara cómo esta experiencia iguala al hombre con Dios: «el amor, no encontrándonos iguales, nos iguala; y no encontrándonos unidos, nos une» (n. 32, p. 124).

En la vida mística vige también el conocido principio de metafísica «operari sequitur esse». Por ello, según sea nuestro vivir místico así será el valor de nuestra actividad. Ahora bien, el vivir místico descansa en el amor de Dios. De aquí que el P. Hoyos afirme que el mérito no está en hacer mucho, sino en amar mucho. Y San Francisco de Sales corrobora esto mismo, al señalar que un gran santo puede merecer más en una ínfima ocupación, que un imperfecto en las más nobles y gloriosas. Y el B. Enrique de Susón, en su libro *Eterna Sabiduría*, c. 28, llega a decir: «cualquier cosa que haga (un alma unida a Dios) interior o exteriormente, ya medite, ya ore, ya trabaje, ya coma, ya duerma, ya vele, su más pequeña acción es una alabanza pura y agradable a Dios» (n. 12, p. 116). Abundando en citas ampliadoras de estos pensamientos, el P. Arintero vuelve a sacar a relucir a San Francisco de Sales. Mediante una bella y gráfica comparación, éste afirma que dos amantes como son el alma y Dios aventajan en su unión permanente el mero ejercicio de la que puede tener un justo en determinado momento, aunque sea muy grande. Conviene resaltar la acumulación de citas de San Francisco de Sales en la p. 115 y 116 y su unión con la doctrina espiritual del B. Enrique Susón tanto aquí como en p. 124.

Como se indicó, al principio de este estudio, se ha pretendido simplemente desbrozar el camino de la investigación arinteriana. La espiritualidad del posconcilio, poniendo de relieve la liturgia, quizás haya relegado un tanto la contemplación mística y las hondas realidades que en la experiencia cristiana subyacen. Por ello, reinstalar al P. Arintero en nuestros días es volver en esperanza de florecimiento una nueva etapa mística eclesial como la que él consiguió llevar a cabo en sus años de actividad. No queremos acabar sin hacer alusión a dos valoraciones sobre *La Evolución Mística*, procedentes del mundo USA. «La teología mística del P. Arintero, escribe la revista americana *The Priest*, vibrante de vida, liberada del pesado academicismo de los tratados demasiado conscientes de su categoría científica y de su metodología, es una obra maestra, penetrante y sustancial realizada por un hombre que, conociendo a fondo estos difíciles problemas, viene a darnos orientaciones definitivas». Y la revista *Theological Studies*, afirma: «Con unción y entusiasmo recoge el P. Arintero gran abundancia de muy bien seleccionadas citas que dan a la obra un valor incalculable para todos los que están interesados en el desarrollo de su propia vida espiritual o en la dirección espiritual de las almas que les están encomendadas»⁴⁸.

VICENTE MUÑIZ RODRIGUEZ

48 Introducción de S. Lozano a *Evolución mística*, LV.