

## SOBRE LA NOCIÓN DE TEOLOGÍA ESPIRITUAL

“La muerte y el enmudecimiento del Logos resulta hasta tal punto el centro de su autodeclaración, que debemos entender precisamente su ausencia de palabra como su revelación última, su palabra suprema, porque en la humildad de su abajamiento obediente hasta la muerte en la cruz es idéntico al exaltado a la condición de Kyrios”

Hans Urs von Balthasar, *Teología de los tres días. El misterio pascual* (Madrid 2000) p.68

### 1. UNA DISCIPLINA AL MARGEN DE LA TEOLOGÍA “CIENTÍFICA”

Hablar de teología “espiritual” encierra en sí una paradoja desde todas sus perspectivas, pues ¿acaso puede darse alguna “teología” que no sea “espiritual” por su objeto, por su fin y aun por sus métodos? La reflexión connota la intencionalidad y ésta la espiritualidad cuando las proposiciones racionales son aceptadas con valor de realidad y de verdad. ¿Acaso el binomio no encierra la tautología de una redundancia? ¿Qué sentido tiene entonces hablar de “teología espiritual” y de ésta como disciplina sectorial en el marco general de una *scientia sacra* que sistematiza sus especialidades?

Tal vez pueda obtenerse una respuesta satisfactoria contemplando la evolución de la ciencia teológica o de la teología “científica” hasta nuestros días, donde los contrastes diacrónicos del antes y el después explican buena parte de los matices que los problemas tienen en nuestro presente. Este estudio no busca la presentación de ese excursus, que da por supuesto, pero sí reflexiona sobre su punto de llegada, sin más pretensiones que ofrecer un modesto punto de vista al hilo de los debates actuales sobre el concepto y el método de esa disciplina teológica.

La expresión *Teología Espiritual* es la nominación actualmente más difundida para la herencia que transmiten los viejos tratados de *Teología Ascética y Mística*, que a su vez fueron una disciplina académica de reciente incorporación a los planes de estudio de las Facultades de Teología católicas. Fue en efecto Benedicto XV primero, y poco después Pío XI en su constitución *Deus scientiarum Dominus* de 24 de mayo de 1931, quienes dieron cabida a tales estudios y enseñanzas en el marco académico de los centros eclesiales, como respuesta a una necesidad advertida en la preparación pastoral de los candidatos al sacerdocio, cuya formación doctrinal se forjaba sobre el eje de un conocimiento pleno de la Teología sistemática. Pero estas decisiones no se explican sin una previa maduración de los teólogos sobre las insuficiencias de su propia ciencia, a la vista de sus herencias más inmediatas, luego verificadas en efecto y contrastadas en la pastoral común.

Con extraordinaria agudeza von Balthasar ha descrito la decadencia de una teología escolástica creativa, como fue la medieval de los siglos XII y XIII, cuando fue quedando enfangada en los meros distingos filosóficos, técnicos, de un pensamiento que además llegó a discutir la validez de su propio conocimiento. Fue así como la teología o, mejor, los teólogos se distanciaron de la experiencia personal de santidad y, desde entonces, *teología* y *santidad* fueron magnitudes que no habrían de correr parejas en el futuro: los teólogos ya no habrían de ser “espirituales”, por su oficio, bien que esto fuese deseable<sup>1</sup>. Por eso, en el movimiento de la *devotio moderna* debe situarse el interés por elaborar una teología capaz de anudar la reflexión sobre los misterios revelados con la vida de la fe, una teología “viva”, y a la postre ésa es también la causa mediata de que la *Teología Espiritual* tienda hoy a definirse como una “teología de la vida espiritual”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Vid. H. U. von Balthasar, ‘Teología y santidad’, *Ensayos teológicos. I. “Verbum caro”* (Madrid 2001) pp.195-223: estudio publicado en *Wort und Wahrheit* 3 (1948) 881-97, revisado y ampliado en la edición de ese volumen de sus *Skizzen zur Theologie* (Einsiedeln 1960).

<sup>2</sup> Vid. una muestra reciente en J. L. Illanes, *Tratado de Teología Espiritual* (Pamplona 2007). Desde sus primeras páginas de *Presentación* describe cómo, al iniciar su docencia de la Teología Espiritual, “entre los diversos enfoques de los que es susceptible esta disciplina, uno atrajera enseguida mi atención: poner de manifiesto el hondo transfondo bíblico y dogmático de la experiencia espiritual”. Y, en ese contexto, añade de inmediato: “La vida espiritual, como toda vida, es difícil de tipificar de modo exhaustivo y, por tanto, de definir. No obstante, de las diversas definiciones y caracterizaciones que se han dado hay una que tiene claramente mis preferencias: incorporación a la propia vida de la realidad afirmada

Estos orígenes condicionan toda la evolución de esta singular teología, hasta el extremo de haber sido habitualmente considerada casi como ajena a las inquietudes de la “otra” teología que a sí misma se calificaba de “científica” por sus métodos. Y, desde esa mentalidad, la *Teología Ascética y Mística* fue entendida sólo como un mero “complemento” conveniente al pastor de almas, llamado a ejercer un *munus regendi* sobre la vida de los fieles cristianos, respetando la intimidad de sus conciencias y de su vida espiritual. Esa teología quedó marcada entonces por la impronta subjetiva de un “individualismo piadoso”, interesado sobremanera en conocer y comprender y describir las experiencias de conciencia, como bien se muestra en la literatura del “movimiento místico”<sup>3</sup>. Las diferencias de esa “teología” con una analítica de fenómenos psíquicos podía no resultar clara en algunos casos y, tal vez fue lo peor, siguió quedando en la penumbra su intrínseca dimensión eclesial y su íntima vinculación al sistema teológico o, de otro modo, a la sistematización del saber sobre el Misterio revelado.

¿Cómo y dónde señalar las fronteras: teología, psicología, ética, antropología? ¿Cómo radicar las reflexiones sobre las experiencias personales de vida espiritual en las exposiciones sistemáticas de la ciencia teológica? Es más, el arcano lenguaje de la *mística* parece imponer algunas distancias del pensamiento racional y, a veces, arrastra incluso la disolución de los tecnicismos de la teología científica en las dimensiones expresivas de un lenguaje poético, por la oscura inefabilidad de sus contenidos. Pero ¿acaso la teología sistemática no versa sobre una inefabilidad de idéntica sustancia? O ¿no será que el lenguaje de la racionalidad había despojado al Misterio de su propia realidad tanto que ésta quedó reducida a poco más que una reflexión filosófica, homogeneizada con las otras múltiples y plurales manifestaciones del *homo naturaliter religiosus* de la cultura?

Muchas de las aportaciones de Romano Guardini, de Hans Urs von Balthasar o también de Joseph Ratzinger, entre otros, no son ajenas a esa fisura que atraviesa la tradición teológica del Occidente

---

por el dogma” (p.9). No es mi deseo valorar ahora si, con este enfoque, se superan o no las insuficiencias a las que se alude más adelante: vid. los apartados 2-3, y también la nota 15.

<sup>3</sup> Cf. F. Asti, *Spiritualità e mistica. Questioni metodologiche* (Città del Vaticano 2003) pp.17-32 donde sumariamente describe “I primi passi del movimento mistico”, en la transición del siglo XIX al XX. Vid. además M. Belda - S. Sesé, *La cuestión mística. Estudio histórico-teológico de una controversia* (Pamplona 1998).

cristiano durante los últimos 500 años. Y, examinada ésta hoy, en el contexto de un mundo de veras universalizado, multicultural y ya globalizado, reclama seriamente preguntar sobre un mismo núcleo, desde diversos ángulos: “qué es *lo cristiano* del cristianismo”, “qué es meditar *cristianamente*”, o incluso “¿por qué todavía soy *cristiano*?”<sup>4</sup>.

La estela de Mathias Joseph Sheeben emerge de nuevo allí donde los teólogos del siglo XX han buscado centrar su reflexión en “lo misterioso” del Misterio y, por tanto, en su estricta dimensión de Revelación positiva, radicada en hechos concretos de la historia<sup>5</sup>. No es momento de desarrollar estos aspectos. Nos basta con subrayar ahora que es en esta “raíz intelectual” donde una “nueva” *Teología Espiritual* parece llamada a recuperar, para las reflexiones científicas de la teología sistemática, las dimensiones de profundidad y la fuerza vital que la Teología tuvo en tiempos de los Santos Padres o alcanzó también en los grandes maestros de la Escolástica de los siglos medios.

## 2. LAS INSUFICIENCIAS DE LA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

Esta necesidad de los nuevos tiempos parece haber eclosionado en los debates suscitados con motivo de la elaboración del *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, definitivamente promulgado por la constitución de Juan Pablo II *Fidei depositum* de 11 de octubre de 1992, aunque la edición latina típica hubiera de esperar hasta el año 1997. Sus *pilares* sistemáticos obedecen a una muy precisa intelección

<sup>4</sup> Como muestra vid. los sustanciosos opúsculos de H. U. von Balthasar, *Meditar cristianamente* (Madrid 2002) o *¿Por qué soy todavía cristiano?* (Salamanca 2005), o también su compendiosa obra *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca 2004), con las sugerentes notas de su traductor Ángel Cordovilla Pérez. Cf. también el opúsculo de R. Guardini, *La esencia del Cristianismo* (Madrid 2002) y el volumen de J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una Teología Fundamental* (Barcelona 1985). Además, vid. una valoración actual de la perspectiva en la sugerente obra de O. González de Cardedal, *La entraña del Cristianismo (Tercera edición)* (Salamanca 2001).

<sup>5</sup> Cf. M. J. Sheeben, *Les mystères du Christianisme. Leur essence, leur signification et leur enchainement dans la perspective de leur caractère surnaturel. Introduction et traduction par Aug. Kerckvoorde* (Paris 1947). He usado esta traducción francesa por la calidad de sus notas, aunque existe versión española de esta obra, publicada por la Editorial Herder como *Los misterios del Cristianismo* (Barcelona 1950).

de la Teología, del entonces Cardenal Ratzinger<sup>6</sup>, que su número 2558 compendia admirablemente abriendo la novedosa parte final: “*Magnum est Mysterium fidei. Ecclesia illud in Symbolo Apostolorum profitetur (pars prima) et in liturgia celebrat sacramentali (pars secunda), ut fidelium vita Christo fiat in Spiritu Sancto conformis ad gloriam Dei Patris (pars tertia). Hoc igitur mysterium exigit ut fideles illud credant, illud celebrent et ex illo vivant in relatione viva et personali cum Deo vivo et vero. Haec relatio est oratio*”. Esta *oración* en singular es algo más que el conjunto de las *oraciones*, aun litúrgicas, o las prácticas devotas de tradiciones locales y espiritualidades en el camino de la “perfección” cristiana. Descrita así la oración, como *la relación viva y personal con el Dios vivo y verdadero*<sup>7</sup>, se sitúa entonces en el corazón de la Teología al trascender de por sí la sola experiencia humana: la iniciativa primera siempre es divina.

De este modo, hoy, la *Teología Espiritual* parece estar reclamando una nueva síntesis y una renovación de sus enfoques, más ambiciosa. Pero difícilmente podrá avanzarse por este camino si, al mismo tiempo, no progresa la conciencia de las insuficiencias del propio sistema teológico y aun de su lenguaje, por más que éste parezca a veces consolidado e incluso pueda resultar útil para man-

<sup>6</sup> Cf. la interesante colaboración de R. Pellitero - E. Borda, ‘Conversación en Madrid con Mos. José Manuel Estepa: Sobre el *Catecismo de la Iglesia Católica* y su *Compendio*’, *Anuario de Historia de la Iglesia* 15 (2006) 367-88. Ahí confiesa ese autorizado prelado: “El Cardenal Ratzinger los llamaba siempre *pilares*: cuatro pilares: credo, sacramentos, moral y oración. Al principio, en nuestro proyecto, había sólo tres pilares, aunque teníamos a la vista el *Catecismo de Trento*, que tiene cuatro, mientras redactábamos nuestro *Catecismo* del Vaticano II. Mi propuesta inicial –antes he hablado de un pórtico– era terminar como ya he dicho, con un epílogo concebido como un gran *Amén*. Pero se vió que había que desarrollar más ese epílogo. Recordemos que en el *Catecismo de Trento* la parte de la oración, que también es la última, consiste fundamentalmente en un comentario al Padre Nuestro. En definitiva, pienso que la decisión de dedicar una parte a la oración fue uno de los grandes aciertos en el proceso de redacción” (p.376).

<sup>7</sup> Vid. por ejemplo la convergencia de enfoques en obras de autores tan distintos como R. Guardini, *Introducción a la vida de oración* (Madrid 2002), T. Merton, *Nuevas semillas de contemplación* (Santander 2003), K. Rahner, *De la necesidad y don de la oración. Tercera edición* (Bilbao 2004), Matta El-Maskine, *L’expérience de Dieu dans la vie de prière. Traduit de l’arabe par Élie Dermarkar* (Brégoles-en-Mauges 1997), o H. U. von Balthasar, *La oración contemplativa* (Madrid 2007). Cf. con las reflexiones, sobre la sobrevaloración de lo institucional en la Iglesia, de R. Cantalamessa, *La sobria embriaguez del Espíritu* (Madrid 1999), donde escribe: “A Dios no le importan las estructuras, sino las almas. Es en las almas donde la Iglesia es hermosa; por tanto, es en las almas donde tiene que *hacerse hermosa*. A Dios le importa el corazón de su pueblo, el amor de su pueblo: todo lo demás está en función de esto” (p.36).

tener algunos hábitos pastorales o las rutinas institucionales que a veces justifican las organizaciones eclesíásticas.

Una de las primeras reflexiones críticas podría compendiarse en la afirmación de que no es “teología” todo lo que suele vestirse con ese nombre. Con frecuencia, en el campo de la “espiritualidad”, el brocardo *gratia non destruit sed naturam perficit* ha servido para anudar en idéntico plano las reflexiones éticas de la racionalidad con aquellas otras que brotan de la intelección del Misterio revelado, tratadas ambas casi con idéntico método. No es cosa de negar las convergencias que pueden darse entre estos planos, ni tampoco de reiterar los debates sobre la distinción entre *ascética* y *mística*, pero la penetración en el núcleo de la Revelación enfrenta necesariamente con una verdadera locura: el “escándalo de la cruz” (I Cor 1,21-25), que desafía siempre la lógica de la razón<sup>8</sup>. Y este hecho no es una anécdota circunstancial.

De nuevo ha sido von Balthasar quien ha escrito páginas bellísimas para mostrar la necesidad de purgar nuestras reflexiones no tanto de racionalidad como de los entendidos absolutos, ya sea por el exceso inefable e inexpresable de Misterio como por la intrínseca limitación del concepto humano. Por eso “el sello de la lógica católica” o universal en el quehacer teológico está en su intrínseca apertura a la adoración y a la obediencia: “Pues Cristo no es una teoría; no lo es tampoco en cuanto es la Verdad. Y una teoría sobre Cristo debe dejarse medir y orientar por la Verdad, a la manera como Cristo es la Verdad (y no a la manera como las ciencias del mundo son verdaderas)”<sup>9</sup>. ¡Qué lejos queda esta disposición vital, también intelectual, de un pensar autosuficiente –cerrado y aun sistemati-

<sup>8</sup> Vid. Juan Pablo II, Carta apostólica *Novo millennio ineunte* de 6 de enero de 2001, nn.25-27: el aspecto *doliente* del rostro de Cristo, dice, “nos lleva así a acercarnos al aspecto más paradójico de su misterio, como se ve en la hora extrema, la hora de la Cruz”. De ahí la cita de von Balthasar que abría este estudio. Y la dimensión dramática de esta realidad histórica, divina y humana, ha sido descrita con una patencia que asombra, al hilo del Apocalipsis joánico, en la *Teodramática* de su sistema teológico: cf. H. U. von Balthasar, *Teodramática. IV. La acción* (Madrid 1995).

<sup>9</sup> H. U. von Balthasar, ‘El lugar de la Teología’, *Ensayos teológicos. I. “Verbum caro”* (Madrid 2001) pp.159-71: estudio publicado en *Wort und Wahrheit* 8 (1953) 325-32, con el título de ‘¿Qué debe ser Teología?’. En las líneas que preceden al texto citado explica: “La verdad de la revelación, por ser verdad divina y vivida, está constituida de tal forma que la teología (en cuanto que, como reflexión teórica, realiza su obra trascendiendo hacia la adoración y la obediencia de vida) tiene que permitir que su contenido de verdad sea medido por la adoración y la obediencia” (p.163). Por eso la limitación conceptual no será falsa “a condición

zado— que, en sus límites, suele percibirse a sí mismo como seguro poseedor de “la” verdad sobre lo divino y lo humano!

De la “buena doctrina”, hablan algunos. Pero no es infrecuente, por ejemplo, que la moralidad suele reducirse entonces a sólo expresiones normativas, imperativas, para luego proponer sus máximos éticos por vía de consejo: una moral calificada “de tercera persona”, con razón, porque en realidad no trasciende el “sometimiento” a la ley, las referencias al amor apenas superan el sentimiento interior de la volición y la descripción positiva de la virtud queda a un paso de las posiciones pelagianas o semipelagianas. No obstante, han sido “teorías prácticas eficaces”, útiles para “gobernar” —conducir, dirigir, someter— a los fieles cristianos, aunque no sea tan claro que “ese hacer” haga oídos al *quid Spiritus dicat ecclesiis* (Ap 2,7). En tales enfoques se percibe siempre un déficit de *espiritualidad* y un plus de *institución* y, aunque las referencias al nombre de Dios y a su Voluntad estén en boca de todos, resulta a veces difícil descubrir en ellas algo más que un querer de hombres.

Hagamos una reflexión de este orden, si se me permite, tomando la muestra de uno de los más clásicos tratados sobre estas materias, cuyas riquezas aún hoy no deben ser menospreciadas<sup>10</sup>. Adolfo Tanquerey y muchos otros señalan como objeto propio de su estudio *la perfección de la vida cristiana* y definen su teología como *la ciencia de la perfección cristiana*. Pero basta preguntar *in recto* qué es *lo cristiano* de esa “perfección” para advertir que en el esquematismo de las distinciones con que luego se ordenan los contenidos del manual se diluye la sustancia de “lo personal”, ya que intelectualmente el sujeto es considerado como un objeto y así resulta casi imposible que las reflexiones expresen de veras la *res de qua agitur*. No es difícil advertir aquí, de un lado, las deficiencias antropológicas de las nociones que sostienen el sistema y, de otro, la ajenidad a *radice* de esas reflexiones respecto de “lo revelado”.

---

de que sepa que en el límite mismo está presente lo ilimitado; en el concepto, lo inconcebible: en la definición, lo divino creído” (p.165).

<sup>10</sup> Cf. A. Tanquerey, *Compendio de Teología ascética y mística. Cuarta edición* (Madrid 2002). Francesco Asti (vid. *supra* nota 3) considera que este manual intenta una síntesis metodológica entre el dar preferencia a los hechos de vida (empíricos) y el partir de los principios, y concluye: “La preoccupazione dell’autore sta infatti nel dare al teologo spirituale la possibilità di una scienza che non si deve basare sulle questioni controverse, ma sulla dottrina comunemente ricevuta e vissuta. Il fine ultimo è guidare l’uomo sulla vita della santità. Quindi bisogna tentare una conciliazione” (p.160).

La distinción entre *ascética* y *mística* parece establecida por el hecho de que, mientras la primera es accesible a solos los esfuerzos humanos, la segunda es fruto de una contemplación divina infusa. Así, según se nos dice, la ascética “tiene por objeto propio la teoría y la práctica de la perfección cristiana *desde sus comienzos hasta los umbrales de la contemplación infusa*” (n.10), y la mística se ocupa entonces de “la teoría y la práctica *de la vida contemplativa*, desde la primera *noche* de los sentidos, y la *quietud*, hasta el *matrimonio espiritual*” (n.11)<sup>11</sup>. Si aquí es evidente la remembranza de los místicos españoles del siglo XVI, en la terminología, no es tan manifiesta la perspectiva filosófica acrítica con que la dicotomía entre *acción* y *contemplación* se ha colado en estos autores cristianos y sus doctrinas, que no son entonces tan “cristianos” como en esto parecen pintar las apariencias.

Los enfoques que dan preeminencia a la “contemplación” sobre la “acción” son en verdad más helénicos que cristianos, bien que sea cultura “cristiana” la formulación de una pareja dicotomía que separa “estados de vida” dedicados a la *vita activa* y a la *vita contemplativa*. Tomás de Aquino hubo de hacer esfuerzos para sustraerse a esa inercia inequívoca de la tradición, inoculada por una “teología” monacal helenizada, y llegó a afirmar al menos que una determinada acción puede ser preferida a la simple contemplación: aquella *quae ex plenitudine contemplationis derivatur sicut doctrina et praedicationis*, según dice<sup>12</sup>, tal vez reflexionando sobre sus propias elecciones

<sup>11</sup> La partición es clara en su misma conciliación, pues Tanquerey concluye: “De todas las maneras, el estudio de la mística derrama mucha luz sobre la ascética, y el de ésta sobre aquella; porque los caminos de Dios guardan siempre armonía, y la acción tan pujante, que ejerce sobre las almas místicas, da mejor a conocer, por la fuerza con que aparece, la acción suya más débil en los principiantes (...) Estas dos partes de una misma ciencia se iluminan mutuamente de suyo, y van mejor juntas que separadas” (n.11 *in fine*). Cf. también R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior* (Madrid 1975). No deja de producir un cierto desasosiego intelectual esta “armoniosa integración”, nada metódica, por la amalgama confusa de lo heterogéneo y la “abstracta deshumanización” con que se teoriza sobre experiencias vitales e interpersonales: lo “personal” es aquí siempre “objeto” (de análisis, de instrucción, de crítica o, sobre todo, de dirección), porque se diluye en “reglas” que teorizan la existencia.

<sup>12</sup> Cf. *Summa Theologiae* II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q.188 art.6, en cuyo *respondeo* cita a Gregorio Magno para concluir: “Et hoc praefertur simpliciter contemplationi. Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari”. Este texto muestra de por sí cómo para el Doctor Angélico no es pensable un “teólogo” ni hay cabida para una “teología” que no sean “espirituales”, ya que este oficio connota la tarea de *aliis tradere* aquellas cosas *contemplata* en la propia dedicación de vida. Sin “contemplación espiritual” del Misterio no habrá teólogos ni teología.



de vida en la novedosa Orden de los Predicadores de entonces. Pero, como admirablemente ha señalado von Balthasar, ninguna reflexión “filosófica” es capaz de alcanzar aquí el fondo de la cuestión.

Quizás sea el momento de realzar algunos textos del teólogo suizo, aunque la mención sea extensa, pues aclaran también la otra cita que introducía mis reflexiones: “¿No es el tiempo de contemplación de Jesús en la tierra justamente preparación para el tiempo de su acción? Y el tiempo de su visión del Padre, ¿no es justamente preparación del momento supremo, decisivo para la redención del mundo, preparación de la *no-visión* –en su *Dios mío, ¿por qué me has abandonado?*–, hasta el punto de que esta *no-visión* tiene que ser considerada incluso como la consumación de la contemplación terrena del Hijo, en la cual el *contemplata aliis tradere* ha llegado a ser el despojo supremo, el vaciamiento, la *kenosis* de toda contemplación propia en la acción suprema, visión que, por su parte, por pura acción, tenía que convertirse en última instancia en pasión?”<sup>13</sup>. La hondura de esta observación es una muestra de cómo la directa mirada *al* Misterio y *desde* el Misterio revelado ofrece perspectivas insospechadas si somos capaces de sustraernos a las inercias culturales en las que tiende a verterse y “explicarse” lo misterioso trascendente, a veces sin demasiada conciencia de las limitaciones de intelección que impone nuestra “pre-comprensión” histórica<sup>14</sup>.

### 3. LA NECESIDAD DE UNA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL

No hay espacio aquí para comentar en detalle las novedades de la manualística más reciente sobre *Teología Espiritual*. Francesco

<sup>13</sup> H. U. von Balthasar, ‘Acción y contemplación’, *Ensayos teológicos. I. “Verbum caro”* (Madrid 2001) pp.243-56: estudio publicado en *Geist und Leben* 21 (1948) 361-70. El texto aquí citado aparece en pp.247-48. Cf. además *supra* nota 8.

<sup>14</sup> Vid. los documentos de la Pontificia Comisión Bíblica, *L'interprétation de la Bible dans l'Église* de 15 de abril de 1993, junto con la *Allocution de Sa Santeté le Pape Jean-Paul II sur l'interprétation de la Bible dans l'Église* de 23 de abril de 1993, y el otro posterior *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* del año 2001 con su *Prefazione* del entonces Cardenal Ratzinger. Como muestra práctica, cf. las acertadísimas exégesis teológicas sobre la infalibilidad pontificia o del brocardo *extra Ecclesiam nulla salus* que propone J. Ratzinger *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una Eclesiología* (Barecelona 2005) pp.137-64 y pp.375-99 respectivamente, o también el sugerente *Prólogo* (pp.7-21) de su reciente libro Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret. Primera parte. Desde el Bautismo hasta la Transfiguración* (Madrid 2007).

Asti ha escrito páginas interesantes sobre este aspecto, reflexionando sobre el concepto y el método de la disciplina: ahí la referencia al “método fenomenológico” parece ser una de las pautas renovadoras útiles en una prospectiva de futuro, una vez hechas algunas matizaciones que no es difícil compartir<sup>15</sup>. Pero no me parece que éste sea el mejor modo de abordar la cuestión: primero, porque no puede confundirse la cuestión “filosófica” con la “teológica” y, segundo, porque el particular sistema de Edmund Husserl y su método fue concebido desde unos supuestos de reflexión filosófica deficientes, que deben ser revisados y superados<sup>16</sup>. Por eso me parece conveniente detener ahora la mirada sobre algunos aspectos filosóficos que suelen condicionar la reflexión teológica, ya que de aquí brotan también algunas insuficiencias en la Teología sistemática actual.

La encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II ha argüido sobre el valor de la racionalidad para la fe, ciertamente, en una cultura secularizada donde el relativismo acrítico campa a sus anchas desde las

<sup>15</sup> Cf. F. Asti, *Spiritualità e mistica. Questioni metodologiche*, citado *supra* nota 3. Ahí dedica su capítulo VI (pp.140-75) a una valoración sumaria de “I manuali del nostro secolo”, prestando singular atención a las obras de Adolfo Tanquey (pp.156-60), de Charles André Bernard (pp.161-64), y de Ioseph Weismayer (pp.164-67), para destacar una convergencia en la interdisciplinariedad de la materia. Después, en su capítulo VII, concluye su obra examinando la “possibilità del metodo fenomenologico in Teologia Spirituale”, al hilo de algunos escritos de Edith Stein, Hans Urs von Balthasar, Giovanni Moiola y Gerardus Van der Leeuw. Vid. además otras obras como, por ejemplo, los manuales de L. Bouyer, *Introducción a la vida espiritual* (Barcelona 1964), A. Royo Marín, *Teología de la perfección cristiana* (Madrid 1964), F. Ruiz Salvador, *Caminos del espíritu. Compendio de Teología Espiritual* (Madrid 1978), J. Aumann, *Teologia spirituale* (Roma 1991), o también *supra* nota 2.

<sup>16</sup> Sobre Husserl cf. la valoración de L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo* (Pamplona 1997) en especial pp.15-53, con anterioridad publicadas separadamente en el librito *Claves del nominalismo y del idealismo* (Pamplona 1993). Y vid. una aguda exposición de la filosofía husserliana en X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía* (Madrid 1988) en especial pp.207-46, pero en el amplio contexto de su otra obra *Los problemas fundamentales de la metafísica Occidental* (Madrid 1994). En mi opinión, carece de sentido asumir la noción de *reducción* husserliana cuando pretendemos comprender el *esse* de la oración como *relatio* en la intimidad de la vida trinitaria, pero esto no significa negar utilidad parcial al método fenomenológico para el examen y la crítica de los fenómenos de conciencia. Y, desde luego, la noción balthasariana de *reducción* tiene un sentido muy distinto a la reducción eidética de Husserl, ya que es una noción expansiva que arrastra la voluntad de mirar el fundamento donde la totalidad real se percibe en unidad: como muestra de su uso en escatología vid. H. U. von Balthasar, ‘Escatología’, *Ensayos teológicos. I. “Verbum caro”* (Madrid 2001) pp.273-97, estudio publicado previamente en *Fragen der Theologie heute* (Benzinger 1957) pp.403-21.

bases de un “pensamiento débil”. Y también Benedicto XVI ha insistido de modo más radical sobre este aspecto cuando, por ejemplo, en su memorable lección de Ratisbona unía el progreso en la madurez de la fe y de la conciencia eclesial a concretos aportes de la filosofía griega<sup>17</sup>. No obstante, el horizonte de la encíclica pontificia no va más allá de sugerir una renovación de la metafísica tradicional para fundar un pensamiento más racional que categorial. Y aquí es donde verificamos amplias lagunas en la tradición de la filosofía cristiana.

El *personalismo* de algunos autores del siglo XX, incluidas las aportaciones más destacables de Karol Wojtyła<sup>18</sup>, ha contribuido a paliar en gran medida las carencias de una filosofía escolástica distanciada de la modernidad y demasiado dependiente de las abstractas nociones de su metafísica. Este solo hecho, susceptible de ser valorado diversamente desde distintos ángulos, muestra que es en el terreno de la “antropología” donde todavía queda amplio espacio para nuevos desarrollos de esa *philosophia perennis*. Por eso, pienso, no puede pasarse por alto, ni menos mentarse como mera curiosidad erudita, el esfuerzo pensante del filósofo español Leonardo Polo, ya que su peripecia intelectual consiste justamente en sacar consecuencias a la distinción entre *essentia* y *actus essendi* –en su opinión, “la última averiguación importante” de la cultura

<sup>17</sup> Cf. Benedicto XVI, *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*: Discurso de 12 de septiembre de 2006 en la Universidad de Ratisbona. Y Juan Pablo II, en su encíclica *Fides et Ratio* de 14 de septiembre de 1998, concluye: “es necesaria una filosofía de alcance *auténticamente metafísico*, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental. Esta es una exigencia implícita tanto en el conocimiento de tipo sapiencial como en el de tipo analítico; concretamente, es una exigencia propia del conocimiento del bien moral cuyo fundamento último es el sumo Bien, Dios mismo (...) la metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica” (n.83).

<sup>18</sup> Vid. K. Wojtyła, *Persona y Acción. Texto definitivo establecido en colaboración con el autor por Anna-Teresa Tymieniecka* (Madrid 1982) o también su obra *Amor y responsabilidad. Traducción del polaco de Dorota Szmidt y Jonio González* (Madrid 1996) y, además, su amplio y denso magisterio como Pontífice en torno a los temas antropológicos: como muestra cf. el volumen de Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano* (Città del Vaticano 1992). Para una aproximación sencilla a las raíces intelectuales de esta antropología vid. J. L. Lorda, *Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II* (Madrid 1996).

filosófica cristiana- en diálogo con los sistemas de la modernidad, para un “arreglo de cuentas” con éstos y abrir el acceso al “ser humano”.

Todo el intento filosófico poliano se orienta hacia la superación de la limitación del conocer intencional, o hacia *el abandono del límite mental* una vez detectado, para llegar en verdad al *ser* cuya realidad es imposible verificar en la objetualidad abstracta por causa de su inevitable suposición. No es posible exponer con hondura la entera trayectoria de este pensamiento en ebullición, que merece mayor atención de la que ahora se le puede prestar. Ha de bastarnos aquí con destacar algunos jalones de su secuencia histórica o lógica, ya que es una filosofía metódica y temática.

#### a) *La teoría del conocimiento axiomática*

La experiencia poliana parte del hecho de un “descubrimiento” preciso: *la detección del límite mental* de un modo tal que conduce a *su abandono*. Esto fue lo que justificó la incorporación de Leonardo Polo al mundo filosófico, dejando a un lado su dedicación al Derecho<sup>19</sup>. En 1964 publicó su obra nuclear *El acceso al ser* dedicada a la exposición del hallazgo, que continuó en 1965 con *El Ser I: La existencia extramental*, pero esa obra resultó demasiado abrupta, oscura, como para ser comprendida en aquellas fechas, en buena parte porque se centraba sólo en exponer el método poliano desde el método. El filósofo permaneció después en silencio, tal vez buscando caminos por los que hacerse entender mejor. Y esto sucedió

<sup>19</sup> Cf. los estudios de M. J. Franquet, ‘Trayectoria intelectual de Leonardo Polo’, *Anuario Filosófico* 29-2 (1996) 303-22 y ‘Semblanza bio-bibliográfica’, *Anuario Filosófico* 25-1 (1992) 15-25. Pero vid. también la conversación con J. Cruz, ‘Filosofar hoy. Entrevista con Leonardo Polo’, *Anuario Filosófico* 25 (1992) 27-51. Aquí Polo explica su descubrimiento desde ángulos diversos como, por ejemplo, cuando dice: “Yo formulé la inadecuación del conocimiento de la persona humana en una expresión que pocos han entendido (los que lo han entendido son discípulos míos, lo que significa simplemente que han abandonado el límite por su cuenta), que dice así: *el yo pensado no piensa*. El yo no puede ser conocido como un objeto pensado porque ningún objeto piensa (sino que es pensado). Yo puedo pensar ‘yo soy yo’, pero no puedo dotar de carácter real a ese ‘yo’ [quel objetivo porque los objetos *qua* objetos no son reales. Ahora bien, en el caso de la persona humana el no ser real es conocerla impropriamente. La persona humana en términos de objeto es un tema inaccesible porque lo estrictamente propio, aquello de lo que no se puede prescindir es que es real. Si el carácter de pensante no puede comparecer según el objeto pensado, propiamente hablando como pensante no comparece” (p. 45).

casi veinte años después, con la gradual publicación de su *Curso de teoría del conocimiento*: un conjunto de cinco volúmenes, aparecidos entre 1984 y 1999, que mostraron mejor el rigor de su pensar, los objetivos, el método y su alcance temático<sup>20</sup>.

Si algo puede destacarse ahora es que esa “teoría” del conocer pretende ser *axiomática* y así *científica* en el sentido de que busca su fundamento en *evidencias* que no pueden ser negadas. La axiomática no se sitúa en el orden del *ser* sino de la *operación* intelectual consecutiva y, por eso, implica una teoría de la verdad y del error sobre el hacer de la inteligencia. O dicho de otro modo, a efectos prácticos: mediante la reducción de un pensamiento a los axiomas polianos puede demostrarse el error o el acierto, teórico o práctico, de una determinada filosofía. Y así la axiomática poliana es camino para una teoría del conocimiento *verdadera*, íntima al propio conocimiento, que también puede aplicarse luego a la reflexión metafísica.

Desviaría de nuestro tema comentar los cuatro axiomas fundamentales: A = de la operación, B = de la distinción, C = de la unificación, D = de la culminación, dejando aparte que a esos cuatro deben añadirse otros axiomas laterales, denominados con las letras consecutivas del abecedario. Lo cierto es que esta axiomática es lo que hace posible el deseado “arreglo de cuentas” con los sistemas filosóficos de la modernidad, tal como Polo ha venido proponiendo en lecciones y escritos, interesantísimos, sobre el pensar de Descartes, Hegel, Nietzsche, Heidegger, por citar aquí algunas muestras<sup>21</sup>.

Las críticas polianas aparecen cargadas de una originalidad, no buscada, que sugiere perspectivas certeras, pero también “nuevas”.

<sup>20</sup> Cf. L. Polo, *El acceso al ser* (Pamplona 1964) o su segunda edición (Pamplona 2004), y *El ser. Tomo I. La existencia extramental* (Pamplona 1977) = segunda edición de la primera (Pamplona 1965). Para las demás obras y sus reediciones, vid. cualquiera de los números de la revista *Studia Poliana*, cuya andadura comenzó en el año 1999, o también la documentada página de la red [www.leonardopolo.net](http://www.leonardopolo.net), que promueve la sociedad IEFLP = *Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo*, constituida en el año 2004, que además edita la revista *Miscelánea Poliana* desde el año 2005. Cf. además con H. Esquer Gallardo, *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo* (Pamplona 2000) con el comentario de S. Pià Tarazona, ‘Sobre el límite mental’, *Studia Poliana* 3 (2001) 177-85.

<sup>21</sup> Por ejemplo cf. las obras de L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes* (Madrid 1963), *Nietzsche como pensador de dualidades* (Pamplona 2005), o también *Hegel y el posthegelianismo* (Pamplona 1996) que es su segunda edición –en cuyo capítulo quinto (pp.279-341) se hace una relectura del *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger– o bien la tercera edición (Pamplona 2006), que ha introducido algunos cambios en la organización del libro.

Un ejemplo elocuente está en su valoración del argumento “ontológico” anselmiano, que en su día pretendió demostrar la existencia de Dios. Después de tantos siglos, hoy, ¿todavía puede decirse algo nuevo que no se haya advertido? Pues sí. La consideración del límite mental demuestra, por ejemplo, que el error de San Anselmo es una especie de confusión entre el “límite” y Dios, pues *aquello mayor de lo cual no cabe pensar nada* es el propio límite mental<sup>22</sup>.

*b) El conocimiento habitual del ser*

Según Polo, el *abandono* de ese “límite” es clave metódica para acceder al *ser* humano, que comienza por verse como un *además* para la inteligencia. Pero son cuatro los grandes temas que se hacen accesibles con ese “abandono”. En el inicial proyecto poliano deberían haberse estudiado en cuatro libros consecutivos. O dicho con sus propias palabras: “*El ser*, tomo I, publicado en 1965 (2ª ed. 1997), trata de los primeros principios, es decir, de la existencia extramental. En él sostengo que los primeros principios son tres y que es menester distinguirlos. La metafísica versa sobre el principio de identidad, el principio de no contradicción y el principio de causalidad trascendental. *El ser*, tomo II, habría de estudiar la esencia extramental, que es la principalidad dependiente, es decir, las cuatro causas predicamentales en tanto que concausales. *El ser*, tomo III, trataría de la persona humana; y *El ser*, tomo IV, de la esencia

<sup>22</sup> Vid. los sugerentes estudios de M. A. Balibrea, ‘La crítica de Polo al argumento anselmiano’, *Anuario Filosófico* 29-2 (1996) 373-80 o su libro *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (Pamplona 2000) donde, entre otras, hace esta reflexión conclusiva: “La última noción, por encima de la cual no cabe seguir pensando –que es una idea general, obtenida, por tanto, según la prosecución operativa negativa–, se instaura como real, precisamente porque no tiene sentido que sea la última noción por encima de la cual no quepa pensar nada. En el fondo, el argumento de San Anselmo es la consecuencia de percibir que no tiene sentido establecer una última noción pensada porque en cuanto pensada es limitada. Si referimos esta noción a Dios, es evidente que la consecuencia es una contradicción, porque en cuanto pensado Dios es limitado y eso es lo contradictorio que impulsa a proponer el argumento: la última noción debe ser realmente existente. Pero, así propuesto, el argumento es una clara confusión de objetos y operaciones, porque Dios no es pensable de modo limitado, esto es, objetivo” (p.104). Además cf. sus estudios: M. A. Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (Pamplona 2000) y ‘El argumento ontológico y los primeros principios de la metafísica’, *Studia Poliana* 3 (2001) 127-43.

del hombre”<sup>23</sup>. Al cabo de los años, a pesar de las dificultades, el filósofo ha logrado culminar su plan, abriendo caminos fecundos al pensamiento, en continuidad con los desarrollos más genuinos de la filosofía cristiana.

Para entroncar sus hallazgos con la tradición perenne, entre otras cosas, Polo revisó la noción de *habitus* y dió un paso adelante sobre las reflexiones de Tomás de Aquino, de un modo que en efecto parece más correcto. En su opinión, el hábito es conocimiento en acto o acto de conocimiento, aun cuando no sea operativo: un conocer estricto de prioridad respecto de la operación intelectual<sup>24</sup>. Por eso *el ser* es conocido mediante *el hábito de los primeros principios*, que nunca es susceptible de objetivación. Pero, siendo todo esto muy importante, no es lo fundamental de la reflexión poliana.

Leonardo Polo advirtió pronto que el Aquinate no había proyectado su distinción real entre “acto de ser” y “esencia” a la antropología. Y en esto detectó la raíz de por qué la filosofía tomista, al estudiar la realidad del hombre, continuaba centrada en las nociones metafísicas de *sustancia* y *naturaleza*. Si este tema es de una indudable envergadura filosófica, no lo es menos desde la perspectiva teológica, pues aquí “la sustancia como fundamento de las operaciones naturales no está unificada con la consideración del hombre como criatura elevada” y así el paso de lo natural a lo sobrenatural se entiende sólo “según un cambio de la atención”<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Son palabras tomadas del *Prólogo* que introduce la obra de L. Polo, *Antropología trascendental. Tomo I. La persona humana* (Pamplona 1999) p.16, que corresponde al “tomo III” de su proyecto inicial sobre *El ser*. Fue completado unos años después con su otro volumen *Antropología trascendental. Tomo II. La esencia de la persona humana* (Pamplona 2003). Pero estas dos obras no cancelan el interés de otras obras polianas, más accesibles, como *Presente y futuro del hombre* (Madrid 1993) o *¿Quién es el hombre? Un espíritu en el tiempo* (Madrid 2003) que va ya por su 5ª edición, o bien *La persona humana y su crecimiento* (Pamplona 1996, 1999).

<sup>24</sup> Cf. la compleja y valiosa investigación de S. Collado, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo* (Pamplona 2000) y el breve comentario de J. I. Murillo, ‘Acerca de los hábitos intelectuales’, *Studia Poliana* 3 (2001) 169-76.

<sup>25</sup> L. Polo, *Antropología trascendental. Tomo I. La persona humana* (Pamplona 1999) p.14, donde previamente hace esta valoración: “El agotamiento del tomismo histórico se cifra, concretamente, en que la comprensión del ser está debilitada por el *límite mental*. El tomismo es una síntesis de filosofía cristiana en que el límite mental todavía no ha sido detectado y en que, por tanto, está frenado el impulso hacia la antropología trascendental”. Pero, de momento, los escritos de Polo más directamente teológicos son escasos y, sobre todo, versan sobre algunos aspectos de la “doctrina social” del magisterio: cf. su obra *Sobre la existencia cristiana* (Pamplona 1996).

Los desarrollos de la filosofía subjetiva de la modernidad no hicieron sino agrandar la conciencia sobre las carencias del pensamiento perenne en este campo.

c) *Los “trascendentales” personales*

A la vista de este panorama –“altura histórica”, diría Polo– es como el método poliano concibe una *antropología trascendental* o, dicho negativamente, elude una antropología filosófica entendida como “una ontología regional de la metafísica” o como una “filosofía segunda”. Leonardo Polo intenta distinguir entre criatura y Creador sin acudir a la *essentia* y, por tanto, permaneciendo estrictamente en el nivel del *actus essendi*. Por eso sus distinciones de actividades existenciales en términos de “actos de ser” son *trascendentales* referidas al cosmos, al hombre y a Dios, que son comprendidos entonces como *persistencia*, *co-existencia* e *Identidad* originaria respectivamente<sup>26</sup>.

Su reflexión arranca de una revisión de la doctrina sobre los trascendentales metafísicos: el *ens* como *unum*, *res*, *aliquid*, *verum*, *bonum*, también *pulchrum*, una doctrina admirablemente expuesta por Tomás de Aquino en su *Quaestio I De veritate*. La crítica poliana resulta fecundísima en este campo, al demostrar con extremo rigor que en la enumeración tradicional ni están todos los que son ni son todos los que están. Las páginas de discusión sobre la trascendentalidad constituyen un ejercicio filosófico de los más serios que se hayan emprendido desde hace siglos. Y su resultado cualitativo más

---

<sup>26</sup> Cf. la creativa investigación de S. Pià Tarazona, *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la “Antropología trascendental” de Leonardo Polo* (Pamplona 2001). En su opinión: “Si esta indagación acerca del acto de ser es correcta, se puede aseverar que Polo ha establecido por vez primera en la historia de la filosofía los *distintos modos del acto de ser*” (p.26), que técnicamente se denominarían como *comenzar* (acto de ser del cosmos), *además* (acto de ser del hombre) y *Origen* (Acto de ser divino). Esta obra de Salvador Pià no da por supuesta la tesis poliana, sino que la reitera para su demostración en la *Primera Parte* (pp.45-178) y posterior desarrollo en la *Segunda Parte* (pp.179-435); según el resumen que él mismo hace, “la Primera Parte de este trabajo se dedica a clarificar la siguiente tesis: *el acto de ser humano es dual*. Sólo así se puede comprender de forma adecuada el desarrollo que se hace en la Segunda Parte de los *diversos radicales* del acto de ser humano y de sus dualidades correspondientes. No era oportuno, por tanto, iniciar esta investigación dando por *supuesta* la tesis poliana sobre la que en esta indagación se intenta profundizar” (pp.37-38). La obra consta también de una muy lograda *Introducción* (pp.15-44) y una *Síntesis conclusiva* (pp.435-62) no menos interesante.



provechoso es, en efecto, el enunciado de los “nuevos” trascendentales personales.

Y así la persona humana es comprendida como *co-existencia*, pero no porque su *actus essendi* haya de entenderse como una pluralidad de “co-existentes”, sino porque *cada quien* significa *co-existir*, *co-ser* y, en consecuencia, su ser connota una dualidad radical. No es mi intención seguir comentando los demás trascendentales personales que, como tales, convierten entre sí y, según Polo, son: el intelecto *ut co-actus* con su tema, el amar donal, la libertad<sup>27</sup>. Me parece que el intento de compendiar en pocos párrafos lo que exige amplios desarrollos es una pretensión condenada al fracaso.

No obstante, todo lo dicho basta y sobra para intuir que la filosofía poliana es una doctrina metafísica y antropológica rigurosamente decantada en diálogo con las grandes cimas de la especulación filosófica de todos los tiempos y, por tanto, merece ser considerada con suma atención. Y las referencias aquí hechas son suficientes para intuir la singularidad e importancia de ese pensamiento para la Teología.

#### 4. LA GRACIA PER IESUM CHRISTUM FACTA EST

La comprensión del *ser* humano como *co-existencia*, en dualidad radical, y el elenco poliano de los trascendentales personales enlazan suavemente con las reflexiones teológicas sobre la *oración* explicada como *relatio* en la intimidad plural e interpersonal de la vida trinitaria, que es donde se da ciertamente la “humana” *experiencia personal de Dios* desbordando el propio conocer racional: ese *quedar no sabiendo, toda sciencia trascendiendo* del místico castellano. Pero tal vez la utilidad más inmediata de esa reflexión filosófica está en orientar derechamente hacia una comprensión

<sup>27</sup> Cf. L. Polo, *Antropología trascendental. Tomo I. La persona humana* (Pamplona 1999), donde enumera también los demás trascendentales personales de este modo: “el intelecto (no una pluralidad de intelectos, sino la dualidad del *intellectus ut co-actus* con su tema), el amar donal (no una pluralidad de donantes, sino la dualidad de amar y aceptar), y la libertad (no una pluralidad de libertades, sino la dualidad de libertad nativa y de destinación; ésta última se describe como poseer el futuro ‘sin desfuturizarlo’)” (p.151). Vid. también aclaraciones sobre la *libertad* en la reciente publicación de L. Polo, *La libertad trascendental. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón* (Pamplona 2005).

dinámica de “lo humano” en *comunidad de ser* desde la unidad integrada del sujeto personal.

Esto mueve fácilmente a relegar a un segundo plano la proposición de viejas dialécticas como, por ejemplo, entre lo natural y lo sobrenatural o entre los *vulnera peccati* de una naturaleza caída y la sanada por gracia, que tantas veces han resultado perturbadoras en el campo de la espiritualidad, al aportar sólo enfoques unilaterales y, con frecuencia, negativos o pesimistas. De ahí que nunca será excesivo, pienso, insistir en los temas de fondo sugeridos por la investigación de Henri de Lubac sobre “lo sobrenatural”, evitando trabarse en las discusiones polémicas y debates eruditos de sus valoraciones sobre la historia de la ciencia teológica<sup>28</sup>.

#### a) La unidad del organismo sobrenatural

Desde luego no es infrecuente que, a efectos prácticos, la vida espiritual del cristiano “militante” tienda a entenderse como un aporte de recursos para la perfección, amparado en la sentencia bíblica de que *militia est vita hominis super terram* (Job 7,1). De un lado estarían los “medios naturales” de perfección en la virtud y, de otro, los “medios sobrenaturales” específicos de santificación: unos y otros habrían de “ponerse” con independencia, *como si* los unos se dieran sin los otros, aportados por una férrea voluntad. Pero no era éste el dicho ignaciano que aconsejaba: “confía en Dios y trabaja porque todo depende de ti, pero trabaja y esfuérzate sabiendo que todo depende de Él”.

Las apariencias hacen que suenen casi lo mismo, pero existe una profunda diferencia: mientras esto segundo es una sabia regla sugerida por la fe operativa de un hombre instalado ya en la modernidad, pero que reconoce el absoluto protagonismo divino, lo pri-

<sup>28</sup> Vid. especialmente H. De Lubac, *Surnaturel. Études historiques. Nouvelle édition avec la traduction intégrale des citations latines et grecques. Édition préparée par Michel Sales* (Paris 1991), que respeta la edición original de 1946. Cf. también sus otras obras *Le Mystère du surnaturel* (Paris 1965), traducido al español como *El misterio de lo sobrenatural* (Madrid 1991), y *Petite catéchèse sur nature et grâce* (Paris 1980). Mi investigación personal sobre las obras del *Doctor Eximius* ha verificado dependencias de la Estoa en su gnoseología más que un “aristotelismo estricto”: vid. C. Larrainzar, *Una introducción a Francisco Suárez* (Pamplona 1977) y los estudios de E. Elorduy, ‘El concepto objetivo en Suárez’, *Pensamiento* 4 (1948) 335-423 y ‘La acción de resultancia en Suárez’, *Anales de la cátedra Francisco Suárez* 3 (1963) 45-71.

mero reitera una vieja aporía falaz, de raíz pelagiana, detectable ya en las *Collationes* de Casiano, que aquí incorpora el dualismo filosófico de la modernidad y repite el dicho *¡a Dios rogando pero con el mazo dando!* en clave semipelagiana.

¿Cómo hablar en efecto de “medios sobrenaturales” si en la capacidad humana está su aportación? Lo “sobrenatural” en sentido estricto nunca es “medio” en la mano del hombre, manejable mecánicamente, a su antojo o por su empeño. Esta sola reflexión muestra que la vida cristiana no deja de entenderse como un conjunto de esfuerzos humanos, numéricamente cuantificables, computables, proyectados con frecuencia sobre contenidos piadosos e incluso sacros: tantas misas, tantas penitencias, tantos rosarios, tantas oraciones o tantas recepciones de tal o cual sacramento. La tentación de revivir una salvación por obras, aunque una palabrería hueca repita la necesidad de la fe o de la gracia, acosa de continuo a la *ley nueva* que de verdad opera la santificación.

Con razón han alertado algunos sobre los peligros de estar modulando así una *espiritualidad desde arriba* que antropológicamente resulta errada, e insuficiente desde la perspectiva teológica<sup>29</sup>. No cabe entender la perfección “cristiana” como la identificación con un estereotipo ejemplar “externo” porque el *sicut dilexi vos* del *mandatum novum* (Io 13,34) no debe leerse al modo comparativo sino intensivo: *quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis* (Rom 5,5) y desde ahí *ipse Spiritus interpellat gemitibus inenarrabilibus* (Rom 8,26), y así *vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus; quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo Filii Dei qui dilexit me et tradidit se ipsum pro me* (Gal 2,20). La espiritualidad y la moral cristianas no son un conjunto de normas y cumplimientos pietistas, bajo un modelo ejemplar teórico, racionalmente descrito, cuya exacta imitación garantizaría automáticamente el crecimiento interior y la unión con Dios. Las cosas no son así: ni ésa es la experiencia de los santos, ni ésa es la sencillez de la oración sobre la que instruye la Escritura Sagrada.

<sup>29</sup> Cf. A. Grün - M. Dufner, *Una espiritualidad desde abajo. El diálogo con Dios desde el fondo de la persona* (Madrid 2002). Y además vid. las valoraciones y opiniones de A. Louf, *Mi vida en tus manos. El itinerario de la gracia* (Madrid 2004) o en otras de sus publicaciones como *La vida espiritual. Dejarse conformar con Cristo por el Espíritu* (Burgos 2004) o en la nueva reimpresión de *El camino cisterciense en la escuela del amor* (Burgos 2005). Vid. también *infra* nota 31 y 33.

b) *La experiencia de los santos*

La pluralidad de las “espiritualidades” o de “espíritus”, en plural, suele diversificarse en modos particulares al fomentar la imitación de algunas “formas humanas” de sus referencias fundacionales y, con frecuencia, reiterando prácticas observadas en la vida de los santos, que a veces parecen “sacralizadas”. No es infrecuente que así la “letra” de la historia mate al “espíritu” de la vida. Ese tipo de actitudes deberían ser “purificadas” si en verdad interesa la auténtica vida *del* Espíritu y *en* el Espíritu: en Él cada persona es única, siempre libre, nunca esclava, y todavía menos de rutinas humanas, pues *ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas* (II Cor 3,17). Y, por lo mismo, tampoco cabe confundir la ascesis propia de una ética natural con la entidad de *la vida divina* participada por gracia, y menos aún diluyendo el ambicioso horizonte que ésta abre con su interpersonal despliegue intratrinitario.

Una envidiable clarividencia se advierte en las relecturas de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa de Jesús que Edith Stein ofrece en su *Ciencia de la Cruz* y en las distinciones que ahí propone: tres posibles maneras diversas de presencia e inhabitación de Dios en lo seres, según el grado de conciencia de la presencia y lo intensivo del *conocimiento personal* de la divinidad trinitaria<sup>30</sup>. Ésta es la clave, porque la “espiritualidad” mira a una realidad de comunión interpersonal, divina y humana, donde la vida del amor “igual” a las personas. Así, aparte la conservación creatural e inmanencia divina “por esencia, presencia y potencia”, común a todos los seres, se distingue entre la *unión por gracia* y la *unión por amor místico* o, de otro modo, la mera *unión por fe* y la *unión por contemplación mística*. No son sólo diferencias de grado, sino realidades específicamente diferentes.

Cierto es que la gracia sacramental abre las puertas a un trato “humano” con el Dios “humanado” de la encarnación, pero esa relación interpersonal tiende a purificar de sí mismo al corazón de la persona para hacerla a los modos divinos en su entender y saber, y también en su hacer. Los relatos evangélicos resultan clarísimos sobre este aspecto: *cavete a fermento pharisaeorum* y entendie-

<sup>30</sup> Vid. E. Stein, *Ciencia de la Cruz. Estudio sobre San Juan de la Cruz* (Burgos 1989), y también sus *Escritos espirituales. Edición preparada por Francisco Javier Sancho Fermín* (Madrid 1998), que incluye dos destacables ensayos con las titulaciones de ‘El castillo del alma’ (pp.39-72) y ‘Caminos del conocimiento de Dios: La teología simbólica del Areopagita y sus supuestos prácticos’ (pp.73-117).

ron que hablaba de comprar pan (Mt 16,7-12), *nisi quis natus fuerit denuo* y el maestro de Israel pregunta *Quomodo potest homo nasci cum senex sit? Numquid potest in vetrem matris suae iterato introire et nasci* (Io 3,4), Jesús preanuncia el alimento sacramental de su Cuerpo y de su Sangre y es entendido al modo de la antropofagia carnal (Io 6,60-64) y, a la postre, en el camino de Emaús unos discípulos confiesan el fracaso de su ambición: *nos autem sperabamus quia ipse esset redempturus Israel* (Lc 24,21). El corazón humano necesita despojarse de sí mismo para dar cabida personal al Dios personal y esto no consiste en la ascensión hacia una perfección ideal, sino en el anonadamiento de la libertad humana dándose desde “la inmersión en la propia miseria” cuando se desvela el Amado.

Tal vez por eso “el discípulo amado” es quien mejor da pie en sus textos para comprender esta relación: dice que, en la fiesta de Jerusalén, muchos “creyeron” *in Nomine eius*, pero Jesús *non credebatur semetipsum eis, eo quod ipse nosset omnes (...) ipse sciebat quid esset in homine* (Io 2,24-25). Él *no se confiaba a ellos*, Él sabe *qué hay* en el corazón del hombre, de cada hombre, de todos los hombres. Es el texto que Edith Stein usa para una enseñanza honda: la unión del amor místico es un encuentro interpersonal donde los sujetos se re-conocen mutuamente, en sus respectivos seres, se confían uno al otro, y se comunican *dándose* recíprocamente. Es así como la persona humana podrá dar a Dios *más* de lo que ella misma posee y es en sí, porque “da a Dios el mismo Dios en Dios”<sup>31</sup>. Y ¡qué lejos de este horizonte queda una vida espiritual reducida a normas y preceptos, naturales o sobrenaturales, que no parecen saber más que de pecados y pasiones y, a lo sumo, de virtudes “humanas” prestadas que vienen como de afuera: ¡curioso modo de entender la “infusión” de gracia!

<sup>31</sup> E. Stein, *Ciencia de la Cruz*, citado *supra* nota 30, donde el texto continúa: “Estamos, por consiguiente, aquí en presencia de algo que difiere fundamentalmente de la unión por gracia; porque estamos ante la más profunda inmersión del alma en la esencia divina, que la deja como divinizada; una unión e identificación de dos personas que no anula su independencia, sino que precisamente la supone; una penetración sólo superada y aventajada por la circuminsección de las divinas personas, que es su prototipo” (p.223). Vid. también, por ejemplo, las obras de A. Louf, *El Espíritu ora en nosotros* (Madrid 2000) o, algo más sencillas, de A. Grün, *La oración como encuentro* (Madrid 2003) o bien de D. Maurin, *Un camino hacia Dios. La oración del corazón* (Madrid 1991). Cf. además las notas 7, 33 y 40.

Juan escribe también: *gratia et veritas per Iesum Christum facta est* (Io 1,17). Pocas veces se comenta esa *veritas* unida a la gracia<sup>32</sup>. Lo cierto es que la gracia aporta a cada quien *el nombre de su verdad* personal: ese nombre escatológico que nadie conoce sino quien lo recibe (Ap 2,27 con Ap 19,12), el nombre único de cada quien inscrito en el “libro de la vida” (cf. Ap 3,5 junto con las referencias de Ap 3,12; 13,8; 14,1; 22,4) y que es a un tiempo vocación singular y proyecto abierto a la libertad de la persona en la historia. Gracia, verdad, vida, es la secuencia que nos acerca a la realidad profunda del existir en Dios y su negación es la apertura del infierno: aislamiento y solipsismo ajeno a toda experiencia personal de comunión.

Sólo por un empacho de metafísica cabe hablar de la “gracia” como un “accidente” de la sustancia, para su continua mención posterior como si se tratara de una hipóstasis cuantitativa que, si no crece o disminuye al paio de los empeños humanos, sí “engorda” la conciencia del buen fariseo viéndose enriquecido frente a los otros, cuando no sucede que le deprime el recuerdo de su miseria. Es una muestra más de cómo, hablando ahora sólo filosóficamente, urge liberar la noción de *persona* del substancialismo unívoco que la disuelve en el ser del cosmos creatural, ya que no llega a integrar la trascendentalidad del *amar donal* al comprender su ser.

### c) La oración como experiencia de Dios

La *Teología Espiritual* necesita una renovación porque no deberían considerarse como “extraordinarios”, de una rara avis, los fenómenos del amor místico ni éstos como rupturas forzadas de la “normalidad” existencial, si de veras se ha comprendido que nada del “ser humano” puede entenderse en plenitud fuera de la vida trinitaria y del hecho de la unión personal con Dios: éste es el contenido de su vocación al Amor. Bueno sería hacer una relectura de

<sup>32</sup> Vid. la lectura de Tomás de Aquino, *Super evangelium S. Ioannis lectura* sobre Io 1,17 que, al encontrarse en su capítulo I, es casi seguro que fue revisada directamente por el Aquinate. Ahí dice de Cristo: “ipse est per suam essentiam veritas increata, quae aeterna est, et non facta, sed a Patre est genita. Sed per ipsum factae sunt omnes veritates creatae, quae sunt quaedam participationes et refulgentiae primae veritatis, quae in animabus sanctis relucent” (*lectio 10 in fine*, ed. Marietti n.207). Es así como Cristo, el Logos kenótico, posee la vida *et vita erat lux hominum* (Io 1,4) y cómo la unión es en cierto modo un crecer intensivo en el conocimiento del misterio de Cristo, *in quo est salus et vita et resurrectio nostra* (de la antifona que abre la misa votiva de *mysterio sanctae Crucis*, unido a Gal 6,14), y de donde brota esa refulgencia.

la constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II desde esta perspectiva. A fin de cuentas, no es cosa distinta de la “experiencia de oración” del *homo spiritualis*, que la gracia incoa y despliega de muy diversos modos, incluido el allende del orden sacramental.

Y no es fácil describir esta realidad, prescindiendo del lenguaje estético. Matta el-Maskîne ha escrito páginas hermosísimas en su formidable libro sobre *L'expérience de Dieu dans la vie de prière*. Y también André Louf acierta, por ejemplo, cuando dice: “Orar es percibir nuestra realidad más profunda, ese punto preciso de nuestro ser en el que, inconscientemente, insensiblemente, sin jamás haberlo visto, llegamos a Dios, tocamos a Dios. Los escritores bizantinos llaman a veces a este punto el *topos tou theou*, el lugar donde Dios está presente en nosotros”<sup>33</sup>. No hay oración “de relación” que no sea experiencia real de esa “experimentación”. Y, si ésta no se diera en efecto, estaríamos ante otro hecho, diverso, distinto, diferente: “rezos”, empeños, actos virtuosos o esfuerzos de la potencia humana a la medida del reducido entender y querer de su iniciativa o de su autonomía moral.

Esta oración no se circunscribe a la quietud de un contemplativo en soledad, como desentendido del curso del mundo y de la historia. Al contrario, toda oración es de por sí profundamente solidaria con la Humanidad entera. Oración es siempre la “acción espiritual” de ese “hombre espiritual” que menciona el corpus paulino, a un tiempo acción divina y humana personales, en unidad, donde el Amor desborda sobre la creación entera del Omnipotente. Y no toda acción “humana” es así de “espiritual”<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> A. Louf, *A merced de su gracia. Propuestas de oración* (Madrid 1996) p.211. Vid. también *supra* nota 7. Para el examen de textos de la tradición oriental cf. la conocida *Filocalia* de Nicodemo el Hagiorita (1749-1809) y Macario de Corinto (1731-1805), cuya traducción española publica *Editorial Lumen* y que, en la actualidad, ha impreso ya tres volúmenes (Buenos Aires 1998, 2003, 2005). Y, para introducirse en este campo, vid. los relatos del anónimo “*Strannik*”. *El peregrino ruso* (Madrid 1999) o la síntesis de P. Edokimov, *Las edades de la vida espiritual. De los padres del desierto a nuestros días. Prefacio de Oliver Clément* (Salamanca 2003).

<sup>34</sup> Cf. Matta El-Maskîne, *L'action spirituelle* (ed. Monastère Saint-Macaire, Desierto de Sceté - Egipto). Esta obra es un inspirado opúsculo sobre la acción espiritual, tan interesante como escasamente conocido en el ámbito latino, que fue editado en Egipto por los monjes (Wadi El-Natroun - Desierto de Sceté: P. O. Box 2780 El Cairo) en 1965 y cuyo original árabe fue traducido al francés por Raymond Bouchra (Universidad de Reims). Vid. más reflexiones sobre aspectos de la antropología teológica en la obra de Matta El-MASKîne, *La nouvelle création de l'homme* (Brégolles-en-Mauges 1998).

Es más, la tendencia a “divinizar” las obras propias, los propios deseos, puntos de vistas o aspiraciones confesadas o inconfesadas, se insinúa de continuo como una permanente tentación que pretende sumar en favor de sí la Voluntad divina y atenuar en parte los riesgos de la decisión propia. La historia de la Iglesia “institucionalizada” e institucional puede proveer de abundantes ejemplos. De ahí que siempre sea necesario *discernir* dónde está Dios y cuáles son los modos de su verdadera presencia.

De los tres frentes que von Balthasar considera en este campo, destacaré ahora el último: es decir, el problema “de cómo se relacionan entre sí los *espíritus* que guían la Iglesia en conjunto, tanto en su vida íntima como en su obra misional”<sup>35</sup>. Y así, por ejemplo, si alguien nos dijera que la renovación eclesial promovida por el Concilio Vaticano II debe traducirse, más tarde o más temprano, en presentar lo eclesiástico como una eficaz organización de clérigos uniformados por el traje talar y además orgullosos de que su “gobierno”, bajo tales formas, sea reconocido como la garantía de una “buena doctrina” supuestamente ortodoxa, entonces nos veríamos en el enojoso deber de disentir, porque el problema primero no es la organización ni tampoco lo son las formas de la institución.

Si se prefiere, diré lo mismo con otro ejemplo. En su carta programática para el nuevo milenio, Juan Pablo II comentaba la referencia a Mt 25,35-36 diciendo que “es una página de cristología, que ilumina el misterio de Cristo. Sobre esta página, la Iglesia comprueba su fidelidad como Esposa de Cristo, no menos que sobre el ámbito de la ortodoxia” (n. 49)<sup>36</sup>. Obvio es que el tema central no parece ser aquí ni la disciplina ni las reformas canónicas: sencillamente se reclama la teología de una espiritualidad cristiana auténtica, la santidad real, no supuesta y, por tanto, la caridad efectiva.

<sup>35</sup> H. U. von Balthasar, *Teológica. III. El Espíritu de la Verdad* (Madrid 1998) p.381. El teólogo suizo distingue ese tema (pp.395-401) de otros dos asuntos distintos, a saber: el problema del dualismo de Espíritu divino y antidivino (pp.382-87), donde considera la tradicional *discretio* de los autores espirituales, y el tema paulino de la pluralidad de carismas (pp.388-95). Me parece oportuno leer sus observaciones a la luz de su interesantísima reflexión sobre la ‘Espiritualidad’, *Ensayos teológicos. I. “Verbum caro”* (Madrid 2001) pp.225-42: estudio publicado con anterioridad en *Geist und Leben* 31 (1958) 340-52.

<sup>36</sup> Cf. además Benedicto XVI, Encíclica *Deus caritas est* de 25 de diciembre de 2005. Nadie debería sorprenderse de que la “segunda parte” (nn.19-39) sea dedicada *al ejercicio del amor* institucionalmente hablando, ni puede negarse la íntima unidad de esas reflexiones con la “primera parte”. Y es obvio que esto no supone confundir la Iglesia jerárquica y su organización con una agencia para la práctica de la filantropía.



Y así la renovación incoada por los documentos conciliares orienta en efecto hacia un fe cristiana cada día más personal, más madura, de mayor conciencia, con una mejor percepción cualitativa de la Revelación transmitida por la herencia apostólica, que a todos trasciende, a todos vincula, y queda más allá de la eclesialidad institucional. Bastaría con tomar en serio los enunciados de I Cor 13,4-7 para comprender que no son otras las sendas de la renovación y de la comunión y que las desviaciones de ese epicentro yerran sus referencias.

##### 5. LA ACCIÓN ESPIRITUAL DE COMUNIÓN

En la disposición hacia el ecumenismo encontramos hoy un paradigma, pues la *comunión del Amor* supera ahí sus actuales expresiones canónicas. De este modo el imperativo de la *purificación de la memoria histórica* proclamado por Benedicto XVI desde los inicios de su pontificado –tras las huellas de Juan Pablo II y como “método” del prioritario objetivo hacia la unidad– tiene amplias consecuencias si se contempla “espiritualmente”. Entre otras cosas, la *Teología Espiritual* debería discernir sobre las espiritualidades y las tradiciones eclesiales, a fin de que todas ellas muestren su convergencia con los permanentes elementos de la *communio ecclesiarum*, más allá de sus particularismos singulares.

Pero igualmente, desde la espiritualidad, con humildad, debería postularse una permanente *conversión* para sanar las conductas de la arrogante ambición humana donde ésta ha sacralizado o divinizado deseos de dominación o caprichos arbitrarios, más o menos cristalizados en realizaciones culturales. De ahí que, en el ámbito de la *Dogmática* teológica, la neumatología<sup>37</sup> parece necesitar también desarrollos nuevos, sobre todo en sus dimensiones eclesiológicas. El

<sup>37</sup> Cf. el opúsculo de Y. Congar, *Sobre el Espíritu Santo. Espíritu del hombre, Espíritu de Dios* (Salamanca 2003), con el valioso ‘Estudio introductorio’ de X. Pikaza. Desde una perspectiva más “espiritual” que dogmática, vid. además el opúsculo de Matta El-Maskine, *Conseils pour la prière* (ed. Monastère Saint-Macaire, Wadi El-Natroun - Egipte 1986), publicado también en la revista *Irenikon* 60 (1986) 451-81: existe traducción española impresa por *Ediciones Narcea* como *Consejos para la oración. Introducción de Jaume Boada Rafi* (Madrid 1995). Para otros desarrollos sobre neumatología, vid. Y. Congar, *Je crois en l'Esprit-Saint* (Paris 2002): es su 3ª edición, que imprime en un único volumen las otras publicadas en tres tomos.

Espíritu Santo es siempre el gran protagonista en todo el escenario: su acción universal, cósmica y personal, tanto sobre sujetos individuales como colectivos.

Se comprende así por qué la inspirada encíclica *Dominum et Vivificantem*, fechada en 18 de mayo de 1986, posee las claves interpretativas de toda la acción pastoral de Juan Pablo II, aun sin haber buscado declaraciones dogmáticas sobre ningún aspecto particular de su tema, pues explica cómo este Pontífice *Magnus* entendió el *Gran Jubileo* del año 2000, convocado desde el comienzo de su ministerio<sup>38</sup>. Este documento posee una íntima unidad con su primera encíclica *Redemptor hominis* (= RH) de 4 de marzo de 1979, publicada casi como si fuese un texto programático inicial, pero también con la generalidad de sus otras encíclicas. En RH se lee algo que afecta directamente a nuestra materia: “La Iglesia desea servir a este único fin: que todo hombre pueda encontrar a Cristo, para que Cristo pueda recorrer con cada uno el camino de la vida, con la potencia de la verdad acerca del hombre y del mundo, contenida en el misterio de la Encarnación y de la Redención, con la potencia del amor que irradia de ella” (n. 13).

El hombre concreto, cada hombre, todo hombre en su personal singularidad, señalaba Juan Pablo II, es *el camino de la Iglesia* (RH n.14). Y, efectivamente, es así porque *regnum Dei intra vos est* (Lc 17,21), porque del corazón es de donde brotan los robos, hurtos homicidios, fornicaciones, adulterios, o los falsos testimonios (Mt 15,19-20), porque *ubi enim est thesaurus vester, ibi cor vestrum erit* (Lc 12,34 con Mt 6,21), y porque la liberación de Cristo podría compendiarse en la profética expresión del *sanare contritos corde* (Is 61,1). Para cada hombre la acción del Espíritu es el impulso operativo de liberación de sus propios “determinismos”, incluso culturales

<sup>38</sup> Cf. Juan Pablo II, Carta apostólica *Tertio millennio adveniente* de 10 de noviembre de 1994 donde escribió: “*El pontificado actual*, desde el primer documento, *habla explícitamente del Gran Jubileo*, invitando a vivir el período de espera como un nuevo ‘adviento’ IRH n.11. Sobre este tema he vuelto después muchas otras veces, deteniéndome ampliamente en la Encíclica *Dominum et vivificantem* (DV nn.49 ss.). De hecho, la preparación del *Año 2000 es casi una de sus claves hermenéuticas*. Ciertamente no se quiere inducir a un nuevo milenarismo, como se hizo por parte de algunos al final del primer milenio; sino que se pretende *suscitar una particular sensibilidad a todo lo que el Espíritu dice a la Iglesia y a las Iglesias* (cf. Ap 2, 7ss.), así como a los individuos por medio de los carismas al servicio de toda la comunidad. Se pretende subrayar aquello que el Espíritu sugiere a las distintas comunidades, desde las más pequeñas, como la familia, a las más grandes, como las naciones y las organizaciones internacionales, sin olvidar las culturas, las civilizaciones y las sanas tradiciones” (n. 23).

a veces<sup>39</sup>. De ahí que una de las tareas eclesiales prioritarias sea, a mi entender, recuperar *el sentido de la libertad en el Espíritu Santo y el acrecentamiento de la fe en la fuerza de su potencia*, mucho antes que cultivar las seguridades “humanas” en nuestros organigramas y organismos institucionales, hoy ya enteramente a la defensiva al verse inmersos en un proceso de secularización, globalizado y agresivo en extremo, que parece ambicionar la eliminación de la cultura cristiana.

Este “espíritu” nunca faltó a los grandes reformadores y renovadores de la vida cristiana. Ni siquiera el promotor de las Cruzadas, el Papa Urbano II (1088-1099), fue ajeno a esa raíz libertaria, tan nuclear de lo cristiano: al contrario, a él se atribuye una arriesgada distinción entre *lex publica* y *lex privata* en la Iglesia, que le condujo a conclusiones del todo sorprendentes. Si por *lex publica* se entiende *quae a sanctis Patribus scriptis est confirmata ut est lex canonum*, entonces *lex privata* sería aquella *quae instinctu Sancti Spiritus in corde scribitur*. Y, al menos para Urbano II, la consecuencia es obvia: *Dignior enim est lex priuata quam publica. Quisquis ergo hac lege ducitur, etiam episcopo suo contradicente, erit liber nostra auctoritate*<sup>40</sup>. Sorprende el escaso partido “práctico” que los siglos posteriores sacaron a un texto así, de tan amplio alcance, tal vez por causa de la excesiva romanización –o léase, “mundanización” secular– de la canonística, desde sus inmediatos inicios, y por su progresivo distanciamiento de la reflexión teológica.

<sup>39</sup> La expresión *determinismos culturales* tiene un contenido muy particular en Karol Wojtla, puesta en relación con la acción histórica del Espíritu Santo que fortalece al hombre interior. La encíclica *Dominum et Vivificantem* ha comentado esos contenidos, con asombrosa clarividencia, sobre todo en su número 60. Para su correcta inteligencia, resultan muy clarificadores los diálogos publicados por A. Frossard, “¡No tengáis miedo!” *André Frossard dialoga con Juan Pablo II* (Barcelona 1982).

<sup>40</sup> He comentado ese texto en mi estudio C. Larrainzar, ‘La mención de Cicerón entre las *auctoritates* canónicas’ en A. Castro Sáenz - F. Llano Alonso (edd.), *Cicerón. El hombre y los siglos* (Madrid 2007) en prensa: es un volumen conmemorativo dedicado al retórico romano. Ahí presento una edición crítica del texto de Urbano II según su tradición manuscrita más antigua y segura. La distinción pasa al *Decretum Gratiani* divulgado desde 1150, pero aplicada sólo a los canónigos regulares que profesan religión *episcopo suo contradicente*: C.19 q.2 c.2. Aquí la redacción contiene interpolaciones, que anudan certeramente esa *lex privata* al texto *Rom* 2,14-15. Sobre su primera exégesis entre los canonistas, vid. T. Lenherr, ‘Die Freiheit zur *vita communis* der Jerusalemer Urgemeinde. Ein anderer Blick auf *Due sunt, inquit, leges* (Dekret Gratians C.19 q.2 c.2)’ en *Communio in ecclesiae mysterio: Festschrift Winfried Aymans zum 65. Geburtstag* (Sankt Ottilien 2001) 305-33.

Pero nada de esto tiene sentido si no está de por medio *el discernimiento* sobre cuál es la verdadera *acción espiritual*. Su identificación no queda reducida a las acciones canónicas del gobierno eclesial, pues continúa siendo cierto que nadie tiene asegurada la justicia de los comportamientos institucionales durante el tiempo histórico. Por eso no cabe sorprenderse tampoco cuando la fidelidad a la fe apostólica se ve sacudida *ab intra Ecclesiae* en tiempos y momentos, según las arcanas disposiciones de la divina Providencia. Para muchos cristianos se renueva entonces la oscuridad del drama de la cruz en la propia existencia, pero de un modo tal que a veces “fuerza” hasta el límite las expresiones de su caridad<sup>41</sup>. Y, para esos tiempos, no existe en efecto mejor orientación que la luz irradiada por la comunión del Amor en la verdad<sup>42</sup>.

## 6. LA DEFINICIÓN DE LA TEOLOGÍA ESPIRITUAL

Después de cuanto se ha dicho, tal vez podría establecerse una analogía entre el misterio trinitario y las partes más consolidadas

<sup>41</sup> Vid. H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia* (Madrid 1988), con un interesante *Prólogo* de Mons. Ricardo Blázquez, donde éste valora así la experiencia vital de De Lubac en el período de su “forzado” silencio: “El sufrimiento no le esterilizó ni avinagró el espíritu, sino que le abrió la puerta a una comprensión más honda de la Iglesia. Su amor por ella fue sazonado en el dolor. La dureza de la obediencia aumentó debido a los métodos tan impersonales utilizados y porque le enfrentaba con un poder anónimo ejercido dentro de la Iglesia” (p. 13).

<sup>42</sup> Cf. Matta-El-Maskine, *La communion d’amour* (Brégoles-en-Mauges 1992) o sus escritos de *Prière, Esprit Saint et unité chrétienne* (Brégoles-en-Mauges 1990). Existe una sintonía profunda de estas obras con las disposiciones interiores que Juan Pablo II comentaba en la memorable homilía de 18 de enero de 2000, pronunciada con ocasión de la apertura de la “puerta santa” de la basílica de San Pablo Extramuros. Entonces se expresó así: “el restablecimiento de la unidad no es posible sin una conversión interior, porque el deseo de la unidad nace y madura de la renovación de la mente, del amor a la verdad, de la abnegación de sí mismos y de la libre efusión de la caridad. La conversión de corazón y la santidad de vida, la oración personal y comunitaria por la unidad, son el núcleo que constituye la fuerza y esencia del movimiento ecuménico. La aspiración a la unidad va acompañada de una profunda capacidad de *sacrificio* de lo que es personal, para disponer el alma a una fidelidad cada vez mayor al Evangelio. *Prepararnos al sacrificio de la unidad* significa cambiar nuestra mirada, dilatar nuestro horizonte, saber reconocer la acción del Espíritu, que actúa en nuestros hermanos, descubrir nuevos rostros de santidad, abrirnos a aspectos inéditos del compromiso cristiano. Si, sostenidos por la oración, renovamos nuestra mente y nuestro corazón, el diálogo que mantenemos actualmente acabará por superar los límites de un intercambio de ideas y se transformará en intercambio de dones, se hará diálogo de la caridad y de la verdad” (n. 4).

de la teología sistemática, a fin de que la “nueva” *Teología Espiritual* pueda delimitar su específico objeto temático. En efecto, si la *Dogmática* se entendiera como aquella reflexión que muestra y describe la Revelación del “principio sin principio” (Ἀρχὴ ἀναρχος), o la *Sacramentaria* se viera como la exposición de la acción pneumatológica de ese Dios (τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας) que sanando renueva su creación habitando en ella, o la *Moral* como un despliegue del misterio del Verbo encarnado (ὁ Λόγος σὰρξ) mostrando “el hombre al propio hombre” (*Gaudium et spes* n.22): entonces, la *Teología Espiritual* podría definirse como aquella parte de esa *scientia sacra* unitaria que estudia en sentido estricto *el misterio del hombre espiritual* en sus dimensiones histórica –su acción– y escatológica: la consumación de la unión, tanto personal como en colectivo. Versaría, pues, sobre el *homo spiritualis* o su “acción espiritual” insertos en la contemplación unitaria e integrada del Misterio divino revelado.

Si así se hiciera, la búsqueda del *discernimiento espiritual* o la ilustración para el discernimiento de cuál sea la acción en verdad *espiritual* (qué, cuándo, cómo, por qué) debería ser entonces uno de los resultados prácticos más inmediatos de esa “teología”, ciertamente provechoso para la vida de fe de los cristianos, ya que éstos no pocas veces han presentado o tienden a presentar sus cosmovisiones y sus deseos como si fueran expresiones de la Voluntad divina, al igual que otras tantas apenas escucharon o escuchan la voz su Espíritu. Y así, de modo sumario, podría decirse entonces que la Teología Espiritual estudia *la acción espiritual que expresa la sabiduría del discernimiento*.

Esta teología sería *intelección y acción* a la vez, conocimiento de Dios o de su Voluntad y “percepción” del hombre en sus concreciones desde Dios. Y, como sabiduría, su fuente no sería otra que la vida *en* el Espíritu y *según* el Espíritu (*Rom* 5-8), que en parte podría verse empíricamente desde la experiencia viva de los santos, o también desde una teología escatológica de la historia<sup>43</sup>. Se entiende así por qué la profecía del Apocalipsis joánico resuena como una

<sup>43</sup> Cf. H. U. von Balthasar, *Teología de la historia* (Madrid 1992). Esto es algo muy distinto de escribir “historias eruditas” sobre el conjunto de autores espirituales o de sus textos: por ejemplo vid. obras tan distintas pero valiosas como las de A. Royo Marín, *Los grandes maestros de la vida espiritual. Historia de la espiritualidad cristiana* (Madrid 2003) o bien de T. Spidlik, *La oración según la tradición del Oriente cristiano* (Burgos 2004). Este tipo de publicaciones serán útiles si metodológicamente se elaboran con rigor. Otras veces, sin embargo, cuando son superficiales, sólo reflejan las preferencias de sus autores o la apología de sus gustos, pero no son verdaderas “historias de la espiritualidad”.

permanente llamada a la conversión y a la renovación en todos los tiempos, pero siendo voz de consuelo para quienes atienden a la voz del Espíritu: *Beatus qui legit et qui audiunt verba prophetiae et servant ea quae in ea scripta sunt: tempus enim prope est* (Ap 1,3).

Por eso, cerrando estas reflexiones, puedo apropiarme de nuevo algunos versos del místico español, sin modificar la definición propuesta: “Y si lo queréis oír, / consiste esta suma ciencia / en un subido sentir / de la divinal Esencia”. Pero ¿cómo *sentir* lo que trasciende al sentido y ni siquiera cabe en la existencia? La copla nos dice: “Es obra de su clemencia / hacer quedar no entendiendo, / toda ciencia trascendiendo”<sup>44</sup> Queda entonces claro que, en el futuro, la *teología* y la *santidad* “personales” deberán ir siempre juntas, de la mano, porque la “espiritualidad” conduce al íntimo centro de esa realidad que la reflexión sistematiza en su entender del Misterio.

CARLOS LARRAINZAR

*Universidad de La Laguna*

## SUMARIO

Este estudio plantea la necesidad de una renovación de la noción más difundida de *Teología Espiritual* para ubicar adecuadamente su posición en el conjunto de la reflexión científica teológica, en conexión con su núcleo más íntimo. Se señalan algunas insuficiencias de las sistematizaciones de la Teología derivadas de su concepto y, sobre todo, del pensamiento filosófico. Aquí se valora la singular *Antropología trascendental* de Leonardo Polo, útil para

<sup>44</sup> San Juan de la Cruz, *Obras de San Juan de la Cruz* (ed. Apostolado de la Prensa, Madrid 1966) p.1033, en sus *Coplas hechas en un éxtasis de alta contemplación*, que pueden leerse a la luz del manuscrito inglés anónimo *La nube del no-saber* del siglo XIV: cf. la excelente traducción de William Johnston (Madrid 1981), con notas correlativas a las obras del místico español, a partir del códice editado por Phyllis Hodgson, *The Cloud of Unknowing* (Oxford 1944, 1958). Vid. además el reciente estudio de PH. Hodgson, ‘Walter Hilton and *The Cloud of Unknowing*: A Problem of Authorship Reconsidered’, *The Modern Language Review* 50-4 (1995) 395-406.

acceder al estudio del *ser personal*, pero liberado del substancialismo unívoco que disuelve su entidad en el ser del cosmos creatural. Después se describen las dimensiones más radicales de la experiencia espiritual, entendida como vida de comunión interpersonal con Dios, para determinar el objeto teológico “espiritual” en la consideración del *homo spiritualis* que el Espíritu Santo edifica y la sabiduría de la *discretio* o discernimiento que caracteriza su “acción espiritual” propia.

#### ABSTRACT

This paper establishes the need of renewing *Spiritual Theology* most diffused notion, to place it properly in the theological scientific discussion, in accordance with its intimate core. It points some shortages of the theological systematizations, outcomes of the Theology definition and the philosophical thought. Leonardo Polo's *transcendental Anthropology* expedites the study of the personal being, since reissues it from univocal substancialism that dissolves its entity in the creatural cosmos. Later the author describes the radical dimensions of the spiritual experience (understood as life of interpersonal communion with God), in order to set the spiritual theological matter by thinking about the *homo spiritualis* that the Holy Spirit makes up and the discernment wisdom (*discretio*) that distinguishes its specific spiritual action.