

V. CUESTIONES DE MÉTODO

16. La mayor parte de las grandes religiones que han buscado la unión con Dios en la oración, han indicado también caminos para conseguirla. Como «*la Iglesia Católica nada rechaza de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo*» (*Nostra Aetate*, nº 2), no se deberían despreciar sin previa consideración estas indicaciones, por el mero hecho de no ser cristianas. Al contrario, se podrá tomar de ellas lo que tienen de útil, a condición de no perder nunca de vista la concepción cristiana de la oración, su lógica y sus exigencias, porque sólo dentro de esta totalidad esos fragmentos podrán ser reformados e incluidos. Entre éstos, se puede enumerar en primer lugar la humilde aceptación de un maestro experimentado en la vida de oración y que conozca sus normas; de esto se ha tenido siempre conciencia en la experiencia cristiana desde los tiempos antiguos, ya en la época de los Padres del desierto. Este maestro, experto en el *sentire cum ecclesia*, debe no sólo dirigir y llamar la atención sobre ciertos peligros, sino también, como «*padre espiritual*», introducir de manera viva, de corazón a corazón, en la vida de oración, que es don del Espíritu Santo.

17. El tardío clasicismo no cristiano distinguía tres estados en la vida de perfección: las vías de la purificación, de la iluminación y de la unión. Esta doctrina ha servido de modelo para muchas escuelas de espiritualidad cristiana. Este esquema, en sí mismo válido, necesita sin embargo algunas precisiones que permitan su correcta interpretación cristiana, evitando peligrosos malentendidos.

18. La búsqueda de Dios mediante la oración debe ser precedida y acompañada de la ascesis y de la purificación de los propios pecados y errores, porque según la palabra de Jesús solamente «*los que tienen el corazón puro verán a Dios*» (Mt 5,8). El Evangelio señala sobre todo una purificación moral de la falta de verdad y de amor y, sobre un plano más profundo, de todos los instintos egoístas que impiden al hombre reconocer y aceptar la voluntad de Dios en toda su integridad. En contra de lo que pensaban los estoicos y neoplatónicos, las pasiones no son, en sí mismas, negativas; es negativa su tendencia egoísta y, por tanto, el cristiano debe liberarse de ella para llegar a aquel estado de libertad positiva que el clasicismo cristiano llama «*apatheia*», el Medioevo «*impassibili-*

tas» y los Ejercicios Espirituales ignacianos «*indiferencia*» (san Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, nº 23 y passim).

Esto es imposible sin una radical abnegación, como se ve también en san Pablo que usa abiertamente la palabra «*mortificación*» (de las tendencias pecaminosas, cf. Col 3,5; Rom 6,11ss; Gál 5,24). Sólo esta abnegación hace al hombre libre para realizar la voluntad de Dios y participar en la libertad del Espíritu Santo.

19. Por consiguiente, la doctrina de aquellos maestros que recomiendan «*vaciar*» el espíritu de toda representación sensible y de todo concepto, deberá ser correctamente interpretada, manteniendo sin embargo una actitud de amorosa atención a Dios, de tal forma que permanezca, en la persona que hace oración, un vacío susceptible de llenarse con la riqueza divina. El vacío que Dios necesita es la renuncia al propio egoísmo, no necesariamente la renuncia a las cosas creadas que nos ha dado y entre las cuales nos ha colocado. No hay duda de que en la oración hay que concentrarse enteramente en Dios y excluir lo más posible aquellas cosas de este mundo que nos encadenan a nuestros egoísmo. En este punto, san Agustín es un maestro insigne (*Enarrationes in Psalmos* XLI,8; PL 36,469). Si quieres encontrar a Dios, dice, abandona el mundo exterior y entra en ti mismo. Sin embargo, prosigue, no te quedes allí, sino sube por encima de ti mismo, porque tú no eres Dios: Él es más profundo y grande que tú. «*Busco en mi alma su sustancia y no la encuentro; sin embargo, he meditado en la búsqueda de Dios y, empujado hacia Él a través de las cosas creadas, he intentado conocer sus 'atributos invisibles' (Rom 1,20)*». «*Quedarse en sí mismo*»: he aquí el verdadero peligro. El gran Doctor de la Iglesia recomienda concentrarse en sí mismo, pero también trascender el yo que no es Dios, sino sólo una criatura. Dios es «*interior intimo meo, et superior summo meo*» (san Agustín, *Confesiones* 3,6,11; PL 32,688; cf. *De vera Religione* 39,72; PL 34,154). Efectivamente, Dios está en nosotros y con nosotros, pero nos trasciende en su misterio.

El sentido cristiano positivo del «*vaciamiento*» de las criaturas, resplandece de forma ejemplar en el Pobrecito de Asís. San Francisco, precisamente

porque ha renunciado a ellas por amor del Señor, las ve llenas de su presencia y resplandecientes en su dignidad de criaturas de Dios y entona la secreta melodía de su ser en el Cántico de las criaturas [23]. San Buenaventura hace notar cómo Francisco percibía en cada criatura la huella de Dios y derramaba su alma en el gran himno del reconocimiento y la alabanza.

20. Desde el punto de vista dogmático, es imposible llegar al amor perfecto de Dios si se prescinde de su autodonación en el Hijo encarnado, crucificado y resucitado. En Él, bajo la acción del Espíritu Santo, participamos, por pura gracia, de la vida intradivina. Cuando Jesús dice: «*El que me ha visto a mí ha visto al Padre*» (Jn 14,9), no se refiere simplemente a la visión y al conocimiento exterior de su figura humana («*la carne de nada sirve*», Jn 6,63). Lo que entiende con ello es más bien un «*ver*» hecho posible por la gracia de la fe: ver a través de la manifestación sensible de Jesús lo que éste, como Verbo del Padre, quiere verdaderamente mostrarnos de Dios («*El Espíritu es el que da Vida (...); las palabras que les dije son Espíritu y Vida*» (ibid). En este «*ver*» no se trata de la abstracción puramente humana («*ab-stractio*») de la figura en la que Dios se ha revelado, sino de captar la realidad divina en la figura humana de Jesús, de captar su dimensión divina y eterna en su temporalidad. Como dice san Ignacio en los *Ejercicios Espirituales*, deberíamos intentar captar «*la infinita suavidad y dulzura de la divinidad*» (nº 124), partiendo de la finita verdad revelada en la que habíamos comenzado. Mientras nos eleva, Dios es libre de «*vaciarnos*» de todo lo que nos ata en este mundo, de atraernos completamente a la vida trinitaria de su amor eterno. Sin embargo, este don puede ser concedido sólo «*en Cristo a través del Espíritu Santo*» y no por nuestras propias fuerzas, prescindiendo de su revelación.

21. En el camino de la vida cristiana después de la purificación sigue la iluminación mediante el amor que el Padre nos da en el Hijo y la unción que de Él recibimos en el Espíritu Santo (cf. 1ª Jn 2,20).

²³ Cf. C. Esser, *San Francisco de Asís, Escritos completos y biografías primitivas*, La Editorial Católica, Madrid, 1956, p. 71. En el mismo sentido escribe en la *Carta a todos los fieles*: «*Toda criatura que hay en el cielo y en la tierra, en el mar y los abismos (Ap 5,13), rinda a Dios alabanzas, gloria, honor y bendición, pues Él es nuestra virtud y fortaleza; Él sólo es bueno (Lc 18,19), Él sólo altísimo, omnipotente, admirable, glorioso; sólo Él santo, digno de ser alabado y bendecido por los siglos de los siglos. Amén*». Cf. *Legenda S. Francisci*, cap. 9 n 1, en *Opera omnia*, ed. Quarachi 1898, Vol. VIII, p. 530; traducción al castellano en: *San Francisco...*, p. 586.

Desde la antigüedad cristiana se hace referencia a la «*iluminación*» recibida en el bautismo. Ésta introduce a los fieles, iniciados en los divinos misterios, en el conocimiento de Cristo, mediante la fe que opera por medio de la caridad. Es más, algunos escritores eclesiásticos hablan explícitamente de la iluminación recibida en el bautismo como fundamento de aquel sublime conocimiento de Cristo Jesús (cf. Flp 3,8) que viene definido como «*theoria*» o contemplación [24].

Los fieles, con la gracia del bautismo, están llamados a progresar en el conocimiento y en el testimonio de las verdades de la fe, cuando «*comprenden internamente los misterios que viven*» (*Dei Verbum* nº 8). Ninguna luz divina hace que las verdades de la fe queden superadas. Por el contrario, las eventuales gracias de iluminación que Dios pueda conceder ayudan a aclarar la dimensión más profunda de los misterios confesados y celebrados por la Iglesia, en espera de que el cristiano pueda contemplar a Dios en la gloria tal y como es (cf. 1ª Jn 3,2).

22. Finalmente, el cristiano que hace oración puede llegar, si Dios lo quiere, a una experiencia particular de unión. Los sacramentos, sobre todo el bautismo y la eucaristía [26], son el comienzo objetivo de la unión del cristiano con Dios. Sobre este fundamento, por una especial gracia del Espíritu, quien ora puede ser llamado a aquel particular tipo de unión con Dios, que, en el ámbito cristiano, viene calificado como mística.

23. Ciertamente el cristiano tiene necesidad de determinados tiempos de retiro en la soledad para recogerse y encontrar, cerca de Dios, su camino. Pero, dado su carácter de criatura, y de criatura consciente de no estar seguro sino por la gracia, su modo de acercarse a Dios no se fundamenta en una técnica, en el sentido estricto de la palabra. Esto iría en contra del espíritu de infancia exigido por el Evangelio. La auténtica mística cristiana nada tiene que ver con la técnica: es siempre un don de Dios, cuyo beneficiario se siente indigno (cf. santa Teresa de Jesús, *Castillo interior* IV,1,2).

²⁴ Véanse, por ejemplo, san Justino, *Apología* I,61,12-13; PG 6,420-421; Clemente de Alejandría, *Paedagogus* I,6,25-31; PG 8,281-284; san Basilio de Cesarea, *Homiliae diversae* 13,1; PG 31,424-425; san Gregorio Nacianceno, *Orationes* 40,3,1; PG 36,361.

²⁶ La eucaristía, definida por la Const. dogm. *Lumen Gentium* "fuente y cumbre de toda la vida cristiana" (LG 11), nos hace "participar realmente del cuerpo del Señor"; en ella "somos elevados a la comunión con Él" (LG 7).

24. Hay determinadas gracias místicas –por ejemplo, las conferidas a los fundadores de instituciones eclesiales en favor de toda su fundación, así como a otros santos–, que caracterizan su peculiar experiencia de oración y no pueden, como tales, ser objeto de imitación y aspiración para otros fieles, aunque pertenezcan a la misma institución y estén deseosos de una oración más perfecta. Pueden existir diversos niveles y modalidades de participación en la experiencia de oración de un fundador [²⁸], sin que a todos deba ser conferida con idénticas características. Por otra parte, la experiencia de oración, que ocupa un puesto privilegiado en todas las instituciones auténticamente eclesiales antiguas y modernas, constituye siempre, en último término, algo personal. Y es a la persona a quien Dios da su gracia en vista de la oración.

25. A propósito de la mística, se debe distinguir entre los dones del Espíritu Santo y los carismas concedidos en modo totalmente libre por Dios. Los primeros son algo que todo cristiano puede reavivar en sí mismo a través de una vida solícita

de fe, de esperanza y de caridad y, de esa manera, llegar a una cierta experiencia de Dios y de los contenidos de la fe, por medio de una seria ascesis. En cuanto a los carismas, san Pablo dice que existen sobre todo en favor de la Iglesia, de los otros miembros del Cuerpo místico de Cristo (cf. 1ª Cor 12,7). Al respecto hay que recordar, por una parte, que los carismas no se pueden identificar con los dones extraordinarios –«místicos»– (cf. Rom 12,3-21), por otra, que la distinción entre «dones del Espíritu Santo» y «carismas» no es tan estricta. Un carisma fecundo para la Iglesia no puede ejercitarse, en el ámbito neotestamentario, sin un determinado grado de perfección personal; por otra parte, todo cristiano «vivo» posee una tarea peculiar –y en este sentido un «carisma» [²⁹]– «para la edificación del Cuerpo de Cristo» (cf. Ef 4,15-16), en comunión con la Jerarquía, a la cual «*compete ante todo no sofocar el Espíritu, sino probarlo todo y retener lo que es bueno*» (Lumen Gentium n° 12).

²⁸ Nadie que haga oración, aspirará, sin una gracia especial, a una visión global de la revelación de Dios como san Gregorio Magno reconoce en san Benito, o al impulso místico con el que san Francisco de Asís contemplaba a Dios en todas sus criaturas, o a una visión también global, como la que tuvo san Ignacio en el río Cardoner y de la cual afirma que, en el fondo, habría podido tomar para él el puesto de la Sagrada Escritura. La «*noche oscura*» descrita por san Juan de la Cruz, es parte de su personal carisma de oración: no es preciso que todos los miembros de su orden la vivan de la misma forma, como si fuera la única manera de alcanzar la perfección en la oración a que están llamados por Dios.

²⁹ La llamada del cristiano a experiencias «místicas» puede incluir tanto lo que Santo Tomás califica como experiencia viva de Dios a través de los dones del Espíritu Santo, como las formas inimitables –a las que, por tanto, no se debe aspirar– de donación de la gracia (cf. santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I^a, II^a, a. 1 c, como también a. 5 ad 1).