

# LA CONTEMPLACIÓN DE DIOS EN LA TRADICIÓN CRISTIANA: VISIÓN SINTÉTICA

JOSÉ LUIS ILLANES

SUMARIO: 1. LA DOCTRINA SOBRE LA CONTEMPLACIÓN EN EL TRÁNSITO DESDE LA FILOSOFÍA GRIEGA A LA TRADICIÓN CRISTIANA. 1.1. *Hitos de la doctrina sobre la contemplación en el pensamiento griego*. 1.2. *Del pensar griego al testimonio bíblico*. 2. PARA UNA APROXIMACIÓN A LA ENSEÑANZA PATRÍSTICA. 3. DE LA TEOLOGÍA PATRÍSTICA A LA MEDIEVAL. 4. LA DOCTRINA SOBRE LA CONTEMPLACIÓN EN LA ÉPOCA MODERNA. 4.1. *Mística y contemplación en los inicios de la época moderna*. 4.2. *El debate sobre la llamada «cuestión mística»*. 5. EN LA ENCRUCIJADA CONTEMPORÁNEA.

*Resumen:* El autor aspira, como dice el título del artículo, a ofrecer una visión sintética de la doctrina sobre la contemplación a lo largo de la tradición cristiana. A ese efecto, y como punto de referencia previo, analiza las afirmaciones del pensamiento griego, lo que le permite poner de manifiesto la especificidad y peculiaridad de la enseñanza bíblica. A partir de ese momento sigue un esquema cronológico. Analiza la doctrina patrística, brevemente, pero teniendo en cuenta tanto a los representantes de la mística catártica o de la luz como a los de la mística apofática o de la tiniebla. En el contexto de una panorámica de conjunto de las épocas medieval y moderna, destaca las figuras de Tomás de Aquino, Teresa de Jesús y Juan de la

*Abstract:* As the title of the article states, the author aspires to offer a synthesized vision of the doctrine on contemplation throughout Christian tradition. In order to do so, and as a point of reference, he analyses the statements of Greek thinking, which allows him to make the specificity and peculiarity of Bible teaching clear. Then he follows a chronological scheme. He analyses Patristic doctrine, briefly, but takes into account both the representatives of cataphatic mysticism or that of the light, and those who represent apophatic mysticism or that of darkness. Within the context of a panorama of the Medieval and Modern eras as a whole, the outstanding figures are Thomas Aquinas, Teresa of Avila and John of the Cross.

Cruz. Acercándose ya al final del estudio, dedica una atención particular a los debates sobre la cuestión mística de la primera mitad del siglo XX, así como al cambio de orientación que tiene lugar posteriormente, y al que caracteriza como el tránsito desde una atención predominante a los aspectos subjetivos de la experiencia cristiana a una atención decidida a los aspectos objetivos y teológicos de esa experiencia.

*Palabras clave:* Contemplación, Historia de la espiritualidad, Cuestión mística.

Towards the end of the exposé, he pays particular attention to the early 20th century debates on the question of mysticism, as well as the later change of direction, which he characterizes as the transformation from the attention paid to the predominantly subjective aspects of Christian experience to determined attention to the objective and theological aspects of the experience.

*Keywords:* Contemplation, History of spirituality, Question of mysticism.

El término «contemplación» no ocupa un lugar de primer plano en el lenguaje neotestamentario: el sustantivo griego *theoría*, del que deriva, aparece una sola vez (Lc 23, 48), y el verbo *theorein*, si bien es de uso más frecuente, no llega a alcanzar un significado técnico. Algo parecido ocurre con los Padres apostólicos y con los apologistas, para dar paso a una situación totalmente nueva a partir de Clemente de Alejandría y de Orígenes<sup>1</sup>. Desde ese momento, y hasta nuestros días, el sustantivo «contemplación», así como el verbo y los adjetivos con él relacionados no sólo constituyen una constante en la literatura espiritual, sino que desempeñan una función destacada. Y ello con un significado no genérico, sino específico, es decir, referidos precisa y netamente a Dios, presentando en consecuencia la contemplación como una cumbre —si no como la cumbre en sentido absoluto— de la vida espiritual.

De ahí la dificultad que encierra todo intento de síntesis. Cabe no obstante una posibilidad: esbozar una panorámica histórica, centrando la atención en algunos momentos fundamentales. Es la que vamos a seguir,

1. Una breve síntesis de los inicios de ese desarrollo lingüístico en J. LEMAITRE, R. ROQUES y M. VILLER, «Contemplation chez les grecs et autres orientaux chrétiens. Étude de vocabulaire», en *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. II, cols. 1762-1764 (la síntesis ofrecida en esas columnas se extiende luego ampliamente, contando con la colaboración de otros autores, hasta col. 1911, en referencia a la patrística griega y, a partir de la columna mencionada, también a la latina); ver también el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, donde el tema es tratado al ocuparse del verbo *orao* (W. MICHAELIS, vol. I, 315 ss; trad. italiana: *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. VIII, cols. 886 ss).

ofreciendo, a modo de pórtico, algunas consideraciones sobre el tránsito desde la filosofía griega a la tradición cristiana, y fijándonos a continuación en algunos hitos especialmente significativos en cada uno los tres periodos en los que cabe estructurar la historia de la espiritualidad cristiana: la época patristica; el periodo medieval; la edad moderna, entendiéndose por tal la que se extiende desde el siglo XVI hasta nuestros días.

## 1. LA DOCTRINA SOBRE LA CONTEMPLACIÓN EN EL TRÁNSITO DESDE LA FILOSOFÍA GRIEGA A LA TRADICIÓN CRISTIANA

### 1.1. *Hitos de la doctrina sobre la contemplación en el pensamiento griego*

El lenguaje sobre la contemplación tiene, en la historia del pensamiento, un punto claro de referencia: Platón, que hizo de la *theoria*, de la contemplación, uno de los conceptos clave de su pensamiento<sup>2</sup>. El influjo de Sócrates, su propia y personal sensibilidad, así como el eco de las tradiciones órficas y dionisiacas, avivaron en Platón, ya desde los inicios de su itinerario intelectual, un deseo de plenitud en el que se entremezclan hasta fundirse las instancias filosófico-especulativas con las espirituales y religiosas.

La mente, que se abre espontáneamente a la verdad y al bien, no puede —no debe— detenerse en lo inmediato, ante la realidad que nos es dada en la experiencia sensible, sino que está llamada a ir más allá, orientándose con la totalidad de sus fuerzas hacia la percepción y la pos-

2. En este párrafo y en algunos de los que siguen retomamos, en parte y no sin cambios, la exposición ya realizada en el capítulo que dedicamos a la contemplación en nuestra obra *Existencia cristiana y mundo*, Pamplona 2003, 303 ss. Una síntesis de las ideas sobre la contemplación en Platón y en el conjunto del mundo greco-romano, en R. ARNOU, «La contemplation chez les anciens philosophes du monde gréco-romain», apartado II de la voz «Contemplation», en *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. II/2, cols. 1716-1742. Ver también, A.J. FESTUGIERE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1950; R.-A. GAUTHIER, *La morale d'Aristote*, Paris 1958; J. GUITTON, *Le temps et l'éternité selon Plotin et saint Augustin*, Paris 1933; J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris 1955. Para una reinterpretación de Platón a partir de los escritos esotéricos, ver G. REALE, *Platón: en busca de la verdad secreta*, Barcelona 2001. Una panorámica del desarrollo de las ideas en el tiempo que va desde Epicuro a Séneca en A. GRILLI, *Vita contemplativa. Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Brescia 2002.

terior contemplación de esa realidad plena que lo inmediato permite entrever y que, en ese sentido, desvela a la vez que lo oculta. De ahí un itinerario vital, una ascesis, en virtud de la cual el espíritu se eleva progresivamente desde lo limitado hasta lo infinito, desde el bien y la belleza tal y como nos los atestiguan los sentidos, hasta el Bien y la Belleza en sí, tal y como se dan, en toda su plenitud y pureza, en ese mundo de las ideas, de cuya existencia da testimonio la añoranza de perfección que impregna el espíritu humano. La contemplación se presenta así como la cima del existir humano, la meta hacia la que debe orientarse la totalidad de la persona. De ahí que el pensar platónico haya podido ser presentado como el paradigma del *bíos theoretikós*, de una vida dedicada a la busca y contemplación de la verdad y de la belleza, y caracterizada incluso —punto éste ya no tan claro en el propio Platón<sup>3</sup>— por la renuncia a la acción en orden a la efectiva consecución de una experiencia contemplativa.

Aristóteles —segundo hito que nos parece conveniente recordar— tematizó la distinción entre vida contemplativa y vida activa más formal y claramente que Platón, y con acentos más intelectualistas y menos religiosos. La cuestión de la diversidad de modos de orientar la vida es planteada por Aristóteles en el contexto de la reflexión sobre los bienes que pueden ser considerados como propios del hombre, es decir bienes que, de una parte, dotan a la vida de valor y de dignidad y, de otra, están efectivamente al alcance del ser humano, ya que el bien divino, aunque pueda ser añorado, está en realidad más allá de nuestras posibilidades.

Entre esos diversos bienes —prosigue el Estagirita—, sobresale uno: el bien de la inteligencia, potencia suprema del ser humano. La vida contemplativa, es decir, la vida orientada al ejercicio de la actividad cognoscitiva es por eso —concluye— la más valiosa. Es un hecho, sin embargo, que el pensamiento no se basta a sí mismo, mejor dicho, no basta para afrontar la existencia: sólo Dios es pensamiento puro, pensamiento que se piensa a Sí mismo y que encuentra en su propio pensar la plena satisfacción. El ser humano debe superar las necesidades de la vida y afrontar con energía y decisión las virtualidades del acontecer histórico. Su felicidad será por eso la que deriva de un equilibrio armónico

3. Ver al respecto, la interpretación de la posición platónica defendida, entre otros, por E. VOEGELIN, *Plato*, Baton Rouge (USA) 1957.

de bienes, de modo que la busca de la contemplación deberá estar unida, en uno u otro grado, con la atención a otros bienes y, en última instancia, a las virtudes, que ordenando y regulando los actos permiten hacer frente adecuada y dignamente a la existencia. Desde esta perspectiva no sólo la vida contemplativa (*bíos theoretikós*), en la que predomina la orientación hacia el conocimiento, sino también la vida activa o práctica (*bíos praktikós*) se presentan como posibilidades llamadas a coexistir, en cuanto que necesarias ambas para el armónico desarrollo del vivir del hombre en sociedad.

Dando un salto cronológico de diversos siglos y dejando de lado etapas intermedias, pasemos a un tercer nombre, importante para nuestra historia: Plotino. En el horizonte de un gran canto a la unidad, las *Enneadas* plotinianas presuponen y describen un drama a la vez cósmico y antropológico. La consideración metafísica lleva a Plotino a describir la realidad que nos rodea como el fruto de un proceso de degradación o caída a partir del Uno inefable y trascendente, y de posterior regreso hacia ese mismo Uno. Este planteamiento se prolonga, a nivel antropológico, con la presentación del existente humano como un ser que experimenta la ruptura interior, la lejanía respecto del principio del que proviene y al que aspira a retornar. Los conceptos de tendencia a la unidad, de aspiración a un contacto inmediato con el Uno originario, y otros similares juegan en consecuencia un papel decisivo en el pensamiento plotiniano.

Y, muy unido a todos ellos, el de purificación, entendida como itinerario, más intelectual que moral, a través del cual el ser humano —mejor, el alma, pues en ella reside según Plotino la esencia del hombre— va desprendiéndose progresiva pero eficazmente de cuanto, proveniente de la corporalidad, se ha adherido a ella y la somete al deseo, al miedo y al dolor. Para Plotino el ordinario existir humano, con las actividades que comporta, carece de valor en sí: es sombra, apariencia, cárcel. No hay más vida auténtica, verdadera, que la caracterizada por el orientarse decididamente del alma hacia ese Uno del que proviene. En otras palabras, la vida informada por la aspiración a que llegue un momento en el que el alma, habiendo superado por entero lo sensible, lo corporal y lo histórico —es decir, liberada de cuanto la aherroja—, experimente en su interior la presencia del Uno, contemple al Uno, y de esa forma vuelva a él, se funda en unidad con él.

## 1.2. *Del pensar griego al testimonio bíblico*

Cuando los autores cristianos comenzaron a profundizar, no sólo vital, sino también teóricamente, en la conciencia de sentido y en el ideal de vida que habían recibido en la fe, encontraron frente a sí el amplio y bien trabado conjunto de ideas y pensamientos al que acabamos de hacer referencia. No es, pues, extraño que, aunque el término contemplación no sea —como ya hemos señalado— un vocablo con especial raigambre bíblica, los cristianos se sintieran pronto impulsados no sólo a acudir, e incluso profusamente, a esa terminología, sino a asumir algunas de las consideraciones con ella relacionadas.

Conviene no obstante dejar constancia —y hacerlo con toda claridad— que, al dar ese paso, los autores cristianos introdujeron, en la tradición especulativa que les precedía, cambios decisivos, hasta llegar, en diversos momentos, a modificar profundamente el significado de los vocablos. Los contenidos de la fe cristiana que contribuyeron a reinterpretar el concepto de contemplación con numerosos; limitémonos no obstante ahora a dos fundamentales:

1.º El mundo de lo divino al que abre la contemplación no es, para un cristiano, el universo de las ideas, densas de contenido, brillo y riqueza, pero impersonales, de que hablara Platón, sino el Dios vivo, el Dios plenamente vivo que se había ido dando a conocer a través de la tradición de Israel, hasta desvelar en Cristo la plenitud de su vivir. Un Dios dotado no sólo de vida, sino de vida trinitaria, de vida que se expresa en el eterno, mutuo e incesante comunicarse del Padre, del Hijo y del Espíritu. Contemplar pierde en consecuencia todo sentido meramente especular, toda identificación con un mero mirar, eventualmente con admiración y gozo, para significar más bien el encuentro personal, la apertura a un don, y, en consecuencia, un conocer que implica el amor.

2.º Todo ello —y pasamos así al segundo de los puntos que hemos calificado de cruciales— en el contexto de otro de los dogmas cristianos fundamentales: el de la creación y, por tanto, el de la plena distinción entre Creador y criatura. La fe cristiana excluye todo panteísmo, todo planteamiento que, aunque sea de una manera remota o larvada, implique desdibujar la trascendencia absoluta de Dios. El universo que

nos rodea y en el que vivimos no procede de Dios en virtud de un proceso de sucesivas emanaciones, como pensara Plotino, o, en términos más amplios, de una caída, sino en virtud de un acto soberanamente libre, por el que Dios decide otorgar el ser a un universo distinto de Sí. El acceso a Dios no acontece en consecuencia por la vía de la superación de la materialidad o de la caducidad, sino por la de la acogida por parte del hombre de la invitación o llamada que Dios le dirige.

Se refuerza así esa referencia al amor a la que hace un momento aludíamos, y se pone de manifiesto a la vez la gratuidad de todo el proceso de acercamiento del hombre a Dios, fruto no del empeño humano sino de la iniciativa divina. No es por la vía de la mera introspección o por la del sólo conocimiento como se alcanza la unión del espíritu humano con Dios, sino por un conocimiento al que acompañe el amor, y un amor que implique no mera complacencia en la realidad conocida, sino salida de sí para darse al otro en cuanto otro, reconociendo a Dios como Otro respecto de nosotros mismos y, a la vez, como plenitud de nuestro ser que libremente se nos comunica.

La distinción entre Dios y el mundo y, en otros términos, la absoluta trascendencia divina traen consigo una consecuencia que a primera vista parecería excluir todo recurso al concepto mismo de contemplación en referencia a la relación entre el hombre y Dios: la inefabilidad e invisibilidad de Dios. A la inteligencia humana le es dado —y la Escritura deja constancia de ello (cfr., entre otros, los textos clásicos de Sb 13, 1 ss. y de Rm 1, 8 ss.)— elevarse en virtud de sus fuerzas nativas hasta el reconocimiento de la realidad de Dios, pero no penetrar en su intimidad; en otras palabras, le es dado percibir la huella del Creador en las criaturas, pero no a Dios en sí mismo. Quizá ningún texto más expresivo de esa realidad, que las palabras con las que Yaveh responde a la petición de ver su gloria que, durante la teofanía del Sinaí, le dirigiera Moisés: «(Yaveh) respondió: “Yo haré pasar todo mi esplendor ante ti, y ante ti proclamaré mi nombre —el Señor—, porque tengo misericordia de quien quiero y tengo compasión de quien quiero”. Y añadió: “Pero no podrás ver mi rostro, pues ningún ser humano puede verlo y seguir viviendo”. Y continuó: “He ahí un lugar junto a mí; tu puedes situarte sobre la roca. Cuando pase mi gloria, te colocaré en la hendidura de la roca y te cubriré con mi mano hasta que haya pasado. Luego retiraré mi mano y tú podrás ver mi espalda; pero mi rostro no se puede ver”» (Ex 33, 18-23).

Ese pensamiento llena todo el Antiguo Testamento, expresándose en palabras y en actitudes. Pero a la vez, también desde el principio hasta el final de los escritos veterotestamentarios, aparece otro, que, en cierto modo, podría considerarse antitético, aunque en realidad es complementario: la conciencia de la cercanía amorosa de Dios. Yaveh, el Señor absolutamente trascendente, se acerca al hombre, lo elige y protege; más aún, lo ama con la hondura con que un padre ama a su hijo, o un esposo a su esposa. «¿Qué es el hombre, para que te acuerdes de él —se pregunta el salmista—, y el hijo de Adán para que te cuides de él? Lo has hecho poco menor que los ángeles, le has coronado de gloria y honor» (Sal 8, 5-6).

De ahí el surgir en el hombre —en el israelita que vivía de fe— no sólo una actitud de admiración y de obediencia, sino también un vivo deseo de comunión con Dios. Más aún, una aspiración a traspasar el umbral de lo creado, hasta llegar a verle y a estar así íntima y profundamente unido a Él. «Escucha mi voz, Señor: yo te invoco; ten piedad de mí, respóndeme. De ti piensa mi corazón: “Busca su rostro”. Tu rostro, Señor, buscaré. No me escondas tu rostro. No rechaces con ira a tu siervo» (Sal 27, 8-9). «Como ansía la cierva las corrientes de agua, así te ansía mi alma, Dios mío. Mi alma está sedienta de Dios, del Dios vivo. ¿Cuándo podré ir a ver el rostro de Dios?» (Sal 42, 2-3)<sup>4</sup>.

En Cristo y por Cristo todo ello se acentúa. Poco después del encuentro con Jesús, a raíz de la primera pesca milagrosa, san Pedro —y con él los demás discípulos— pueden todavía exclamar: «Apártate de mí, Señor, que soy un hombre pecador» (Lc 5, 8). Pero san Juan cierra el prólogo de su Evangelio con una afirmación que va mucho más allá: «A Dios nadie lo ha visto jamás; el Dios Unigénito, el que está en el seno del Padre, él mismo lo dio a conocer» (Jn 1, 18). El Dios invisible, al que nadie ha visto, nos ha sido dado a conocer. Y ello por el Unigénito, por el que está en el seno del Padre, es decir, por quien no habla de oídas, sino desde el interior del mismo Dios, haciéndonos penetrar en el misterio, en lo más hondo del vivir de Dios.

4. Ambos textos, y otros paralelos, connotan, ciertamente, la lejanía respecto del templo de Jerusalén, pero apuntan, incluso en su pura literalidad, a una comunión mucho más profunda que el mero hecho de invocar a Yaveh en un lugar concreto, aunque sea el lugar por Él elegido.

«A través del Verbo hecho visible y palpable —escribe san Ireneo con una de esas frases fuertes que son usuales en su obra— el Padre se ha manifestado»<sup>5</sup>. El narrar de Jesús, al que remite el prólogo joánico, hace referencia, en efecto, no sólo a las palabras por Él pronunciadas, sino al conjunto de su vida. Cristo, Hijo del Padre hecho hombre, y hombre lleno en todo momento del Espíritu, da a conocer con todas y cada una de sus acciones la realidad de Dios y de su amor. Él es, verdaderamente, la imagen del Padre, el nombre y el rostro de Dios. «Felipe, ¿tanto tiempo como llevo con vosotros y no me has conocido? El que me ha visto a mí ha visto al Padre; ¿cómo dices tú: “Muéstranos al Padre”? ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí?» (Jn 14, 9-10). «Lo que existía desde el principio —podrá escribir san Juan al inicio de la primera de sus cartas—, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y han palpado nuestras manos a propósito del Verbo de la vida (...), lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1 Jn 1, 1-3).

Aceptar el testimonio apostólico es entrar en comunión con Jesús y, en Él, con el Padre y con el Espíritu. Y, en consecuencia, conocer a Dios no en la lejanía, sino en la intimidad, en la verdad profunda de su ser y de su vida. Y en ese sentido verle, aunque sea —durante el caminar presente— mediante un ver que acontece en el claroscuro de la fe, y que, en ese sentido, no es todavía un ver, aunque, al mismo tiempo, lo es ya de algún modo, porque la contemplación, con los ojos de la fe, de la figura y la vida de Cristo, da a conocer la verdad de Dios, introduce en la comunicación íntima con Él y anticipa el ver pleno que tendrá lugar en la eternidad, al culminar el caminar terreno.

De ahí los acentos inseparablemente cristológicos y teologales y esa profunda unidad entre actualidad presente y sentido escatológico, de los que son eco y testimonio los escritos apostólicos. «Mirad —prosigue san Juan en la epístola recién citada— qué amor tan grande nos ha mostrado el Padre: que nos llamemos hijos de Dios, ¡y lo somos! Por eso el mundo no nos conoce, porque no le conoció a Él. Queridísimos: ahora somos hijos de Dios, y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando él se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal

5. S. IRENEO, *Adversus haereses* 4, 6, 6 (PG 7,989; SC 100, 448-449).

como es» (1 Jn 3, 1-2). Y san Pablo: «Ahora vemos como en un espejo, borrosamente; entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de modo imperfecto, entonces conoceré como soy conocido» (1 Co 13, 12).

## 2. PARA UNA APROXIMACIÓN A LA ENSEÑANZA PATRÍSTICA

Los textos joánico y paulino que acabamos de citar remiten, como hemos señalado, a la escatología, pero, como también hemos subrayado, revierten, al igual que toda afirmación escatológica, sobre el presente. Fue en ese contexto, y con las implicaciones que de ahí derivan, cómo el vocablo contemplación (*theoría*) quedó incorporado, a partir de Clemente de Alejandría y de Orígenes, al lenguaje espiritual cristiano.

En Clemente la *theoría* es presentada, siguiendo la tradición de la filosofía griega, como la meta o fin de la vida, pero también —y aquí entra en juego el influjo de la fe cristiana— como uno de los grados de la vida espiritual, como uno de los escalones que se recorren hasta llegar a la comunión con Dios. De ahí que afirme que «quien se aplica a la contemplación conversa puramente con la divinidad» y participa de las cualidades santas<sup>6</sup>. Y que en ese y en otros lugares declare que la *theoría* es la perfección de la *gnosis* o conocimiento<sup>7</sup>, y, después de subrayar que no hay fe sin conocimiento ni conocimiento sin fe, distinga entre aquellos en los que la vida cristiana está apenas incoada, ya que viven fe inicial, y quienes se nutren en cambio con el alimento sólido de la contemplación de Dios<sup>8</sup>. Orígenes se mueve en la misma línea presentando la *theoría* como un crecimiento en la fe que, siendo preparada por la vida recta (que designa con la palabra *praxis*), se alcanza, no obstante, no como consecuencia del mero esfuerzo humano sino en virtud del don divino<sup>9</sup>.

6. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* IV, 6, 40, 1 (SC 463, 124-125; trad. castellana de M. MERINO, *Stromata IV-V*, «col. Fuentes Patrísticas», Madrid 2003, 113).

7. Cfr. *Stromata* VII, 13, 83, 3 (SC 428, 256-257).

8. Cfr. *Stromata* V, 1, 1, 5-2,1 (SC 278, 24-29).

9. Ver, entre otros, P.-Th. CAMELOT, *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1945; W. VOLKER, *Das Vollkommenheit-sideal des Origenes*, Tübingen 1932; J.J. ALVIAR, *Klesis: the Theology of Vocation according to Origenes*, Dublin 1993; H. CROUZEL, *Origène et la «connaissance mystique»*, Paris 1961.

En algunos momentos tanto Clemente como Orígenes —y algo parecido ocurre en autores posteriores— parecen presentar la contemplación no sólo como un grado elevado del conocimiento y la oración cristianas, sino como fruto de una iluminación reservada sólo a algunos cristianos. Hay que anotar, sin embargo, que ni ellos ni sus sucesores, olvidan la neta afirmación de la unidad de la vocación cristiana que, reafirmando las enseñanzas bíblicas, fuera formulada en confrontación con el gnosticismo. No hay distinción entre *písticos* y *gnósticos*, entre cristianos llamados a la fe en la palabra evangélica y cristianos que reciben el don de un conocimiento exotérico y superior. Como dijera S. Ireneo «el conocimiento verdadero es la doctrina de los apóstoles»<sup>10</sup>. Durante el caminar terreno no hay un más allá de la fe —que será sólo superada en la comunicación final—, sino un profundizar, bajo la acción de la gracia, en la fe recibida, de modo que el espíritu humano se une cada vez más íntimamente, mediante la inteligencia y el amor, con ese Dios que, habiéndose entregado en Cristo y en el Espíritu Santo, se comunicará sin velos en la escatología<sup>11</sup>.

Una encrucijada a la vez especulativa y espiritual contribuyó decisivamente a fijar la posición patrística por lo que se refiere a cuanto implica la contemplación de Dios: la crisis arriana y más concretamente el enfrentamiento con el arrianismo radical representado por Eunomio. La polémica con Eunomio llevó, en efecto, a profundizar en la dialéctica entre cognoscibilidad e incognoscibilidad divinas y a clarificar la posibilidad de un conocimiento de Dios, más aún, de una contemplación de Dios, que no pone en duda, antes al contrario reafirma, la infinita hondura y riqueza y, en consecuencia, la inagotabilidad de lo divino. Por distintos caminos —y con implicaciones diver-

10. S. IRENEO, *Adversus haereses* 4, 33, 8 (PG 7,1077; SC 100, 186-188).

11. Anotemos, aunque sea de pasada, que el uso patrístico del vocablo «contemplación» no es unívoco, ya que los textos hablan de la contemplación connotando una diversidad de realidades contempladas, aunque siempre en un contexto religioso-espiritual y teniendo como punto último y radical de referencia a Dios mismo, al que la contemplación, a fin de cuentas, en todo instante remite. Baste citar, a modo de ejemplo, la distinción que, sistematizando afirmaciones anteriores, establecerá Evagrio entre grados o tipo de contemplación, de los que, en el contexto en que nos encontramos, podemos destacar dos: la *fisiké theoria*, o contemplación religiosa del mundo en cuanto ámbito del juicio y de la providencia divinas, y la *theologiké theoria*, o conocimiento amoroso de Dios, cuya cumbre es la *theoria tes agías Triadas*, o contemplación de la Santa Trinidad (ver, entre otros textos evagrianos, *Praktikós* 1,1: PG 40,1221; SC 171, 498-501).

sas, también en lo espiritual— tanto la mística catafática o de la luz y la mística apofática o de la tiniebla, recogieron y reafirmaron esa verdad central.

Sea en la línea de Macario, sea en la de san Gregorio de Nisa; sea que se presente a Dios como luz cuyo infinito resplandor excede toda capacidad de ver, sea que se declare que a Dios se le alcanza sólo en el reconocimiento de la limitación de nuestros conceptos y por tanto en la aceptación de la tiniebla, es decir, de la obscuridad en la que acontece nuestro conocer las realidades divinas; sea que se ponga el acento en la iluminación de la inteligencia, sea que se ponga en la intensidad del amor, se está propugnando, en última instancia, un mismo modo de entender la contemplación. Concretamente, una comprensión de la contemplación como vivencia que connota —no ya en abstracto sino en la vivencia misma— la percepción de la infinitud y trascendencia divinas, y, por tanto, excluye y rechaza todo intento de dominar a Aquél con quien se está unido, para dar paso a una actitud radicalmente diversa: la del situarse humilde y amorosamente ante ese Ser divino trascendente e inefable, en quien se confía y a quien se ama.

Todo lo cual no excluye, en modo alguno, la afirmación de una comunión con Dios, y de una comunicación que implica conocimiento, reconocimiento de la verdad de Dios y de la realidad de su amor. Al contrario, presupone, como elemento configurante de la actitud espiritual, una comunión y un conocimiento como los descritos. Aceptar la palabra del Evangelio, reconocer la verdad del haberse hecho hombre Dios en Cristo Jesús y la de nuestra incorporación a Cristo en virtud de la acción del Espíritu, forman una sola cosa con la afirmación de la realidad de un comunicarse de Dios al hombre, hasta llenarlo por entero, en la totalidad de sus dimensiones tanto las intelectuales como las afectivas.

De ahí que la literatura espiritual de la época patrística contenga continuas referencias, ya desde Clemente de Alejandría y Orígenes, al desarrollo del vivir cristiano bajo la acción del Espíritu. De ahí, también, que la atención se dirija sobre todo a la oración y, más concretamente, a ese desarrollo de la vida de oración en virtud del cual, y bajo la acción de la gracia, el creyente pasa desde una fe inicial a una fe cada vez más hondamente vivida hasta alcanzar una conciencia viva de la realidad in-

finita y a la vez cercana de Dios y, al alcanzarla, abrirse por entero a la comunicación divina<sup>12</sup>.

Una mirada al conjunto de la literatura patrística pone de manifiesto que en los escritos de los Padres, aunque no falte la referencia a experiencias vitales y concretas, predomina la consideración teológico-dogmática. Lo que condujo, de una parte, a subrayar la trascendencia divina. Y de otra, a nivel antropológico, al deseo de evidenciar lo que, presupuesta esa trascendencia, reclama e implica la comunicación divina, o sea, la necesidad de una salida de sí mismo, de un éxtasis en el sentido amplio del término, sin el cual un espíritu finito, como es el espíritu humano, no puede abrirse al don del Infinito.

Desde esta perspectiva puede decirse que, en sus reflexiones teológico-espirituales sobre la contemplación, la patrística dirigió preferentemente la mirada a lo que cabe calificar como el acto contemplativo o, con otra expresión, tal vez más exacta, la contemplación como acto específico. En otras palabras, al momento, en el que el cristiano, que sabe, en virtud de la fe, que está situado no sólo ante Dios sino en Dios, advierte —es decir, experimenta de uno u otro modo, y de ordinario como fruto o coronación de una vida de oración— que es realmente así: que Dios está en él y que él está en Dios. Y en ese sentido no sólo confiesa la realidad de Dios y de su amor, sino que la percibe, la contempla, la siente cercana, aunque sea en el claroscuro de la fe, y advierte como el alma se llena de Su presencia.

Sobre ese momento los autores vuelven una y otra vez, con análisis y consideraciones cada vez más detenidas. No se ocuparon tanto, en cambio, del modo en que este acto reverbera sobre el vivir y el actuar cotidianos. Más aún, aunque nunca faltó la referencia al mandamiento del amor y a sus implicaciones históricas —y, en consecuencia, a la acción—,

12. Una exposición más desarrollada, pero también sintética, puede encontrarse, por lo que se refiere a la tradición griega, en J. LEMAITRE, J. DANIELOU y R. ROQUES, *Contemplation chez les grecs et autres orientaux chrétiens*, y, por lo que se refiere a la tradición latina, en M. OLPHE-GAILLARD y J. LECLERQ, «La contemplation dans la littérature chrétienne latine», en *Dictionnaire de Spiritualité*, cit., cols. 1827-1911 y 1911-1936. Así como en las relaciones de L.-F. MATEO-SECO (*La «Theognosia», contemplazione di Dio nella tenebra, secondo san Gregorio di Nissa*) y de N. CIPRIANI (*La «Sapientia», contemplazione della verità, nella dottrina e nell'esperienza di san'Agostino*) presentadas en este Simposio.

puede decirse que, en más de un momento, afloró la tendencia a ver en la necesidad de afrontar el vivir diario, y, por tanto, en la acción, una realidad que dificulta llegar a la plenitud de la contemplación o que, al menos, provoca un alejamiento de la cumbre contemplativa antes alcanzada y, en ese sentido, de algún modo, una pérdida o caída.

No queremos por eso cerrar este apartado sin hacer referencia, aunque sea breve, a otro filón de pensamiento espiritual que, sin dar origen a una reflexión especulativa del rango de la hasta ahora considerada, surcó también la época patristica: la invitación a mantener siempre vivo el «recuerdo de Dios» (*mneme Theou*) y a perseverar —en conformidad con la exhortación paulina— en una oración continúa, sean cuales sean las personales circunstancias u ocupaciones (Rm 12, 12; 1 Co 10, 13; Col 3, 17)<sup>13</sup>.

### 3. DE LA TEOLOGÍA PATRÍSTICA A LA MEDIEVAL

Introduzcámonos en la consideración de la teología de la Edad Media citando uno de los escritos sobre la contemplación más difundidos a lo largo del medioevo: la *Carta sobre la vida contemplativa* —también conocida como *Scala claustralium* o *Scala paradisi*— escrita en el último tercio del siglo XII por Guido II, prior de la Gran Cartuja<sup>14</sup>. Dedicada a exponer la vida de oración, y más concretamente las etapas de la oración, distingue, sintetizando una tradición que le precede, cuatro grados o escalones que debe subir quien aspire a progresar en esa vía: *lectio, meditatio, oratio, contemplatio*.

13. Algunos datos en J. LEMAITRE, «Contemplation chez les grecs et autres orientaux chrétiens. Formes implicites de contemplation», en *Dictionnaire de Spiritualité*, cit., cols. 1858-1862 y en I. HAUSHERR, «La oración perpetua del cristiano», en AA.VV., *Santidad y vida en el siglo*, Barcelona 1969, 125-190; más extensamente, en los diversos estudios que M. BELDA le ha dedicado: «La oración continua según Clemente de Alejandría», en T. TRIGO (dir.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. José Luis Illanes*, Pamplona 2004, 795-808; «La preghiera continua secondo sant'Ambrogio», en *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino, Atti del XXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 7-9 maggio 1998*, «Studia Ephemeridis Augustinianum 66», Roma 1999, 275-287; «La preghiera continua secondo sant'Agostino», en *Annales theologici* 10 (1996/2) 349-379; «The Continual Prayer according to John Cassian», en P. ALLEN, W. MAYER y L. CROOS (dirs.), *Prayer and Spirituality in the Early Church*, Sydney 1999, vol. 2, 127-143.

14. GUIGUES II LE CHARTREUX, *Lettre sur la vie contemplative*, ed. de E. Colledge y J. Walsh, SC n. 163.

La oración se inicia con la *lectio*, con la lectura, o la escucha, de la palabra contenida en la Sagrada Escritura. Prosigue con la *meditatio*, en la que se vuelve sobre lo leído, para profundizar en su contenido y en su riqueza, lo que desemboca —con unos u otros acentos según el pasaje de que se trate— en una honda y viva admiración ante la infinitud de Dios y la magnitud de los bienes que dimanan de su amor. A continuación se despliega la *oratio*, por la que el alma, llena de los sentimientos que ha provocado la meditación, acude humildemente a Dios, suplicándole que le conceda gustar de bienes que le ha hecho conocer, a los que ella misma, por sus propias fuerzas, no puede llegar. Culmina con la *contemplatio*, en la que Dios, habiendo escuchado la oración —y en ocasiones anticipándose a la conclusión de las peticiones o plegarias—, viene al encuentro del alma, la consuela, la alimenta y la vivifica, hasta conducirla, alternando momentos de luz y de gozo con momentos de aridez y de sequedad, a un pleno olvido de sí misma y a una honda comunión con Dios.

En términos generales puede decirse que el esquema sintetizado por Guido el Cartujano —dotado de la sencillez de lo que es fruto del decantarse de una tradición ya dilatada— estuvo presente, con matices según los diversos autores, a lo largo de todo el medievo<sup>15</sup>. La contemplación, de la que casi todos los autores medievales hablan —unos con más profusión, otros siendo más parcos en el uso del vocablo—, es siempre presentada como una cumbre en el encuentro del hombre con Dios. Todos coinciden también en subrayar su gratuidad —es decir, su carácter de fruto del don divino—, así como la importancia decisiva que, en su configuración, tiene el amor. Contemplar es acto de la inteligencia, que, iluminada por la fe, se reconoce situada ante Dios, pero de una inteligencia que connota el amor al Dios que la fe confiesa. Más aún, que está profundamente impregnada por ese amor, siendo llevada y como arrastrada por él hasta llegar, bajo la acción de la gracia, a más allá de sí misma. La fe nunca es transcendida —sólo en la patria se alcanzará la visión—, pero el amor al Amado lleva a reconocer —y sentir— de modo cada vez más vivo su realidad y su presencia.

15. Hubo además, como es lógico, otras sistematizaciones; entre ellas mencionemos otra, menos didáctica y más personal, pero también muy influyente: la de SAN BUENAVENTURA en su *Itinerarium mentis ad Deum*. Un comentario a esta obra buenaventuriana, en la relación presentada en este Simposio por A. NGUYEN VAN SI (*La contemplazione sapienziale di san Bonaventura*).

El contexto o trasfondo que acabamos de resumir es común a la teología medieval y a la patristica. Si, dándolo por supuesto, se aspira a destacar rasgos que puedan ser presentados como peculiares de la espiritualidad medieval, cabe encontrarlos en línea con la última de las afirmaciones realizadas. Los autores medievales tienden, en efecto, a subrayar la dimensión amorosa y afectiva del contemplar y, más concretamente, la acentuación de la afectividad que deriva del hecho de poner en estrecha relación experiencia contemplativa y consideración de la humanidad de Cristo. La experiencia espiritual del medioevo —siguiendo la huella dejada por san Bernardo de Claraval y san Francisco de Asís, por citar sólo dos figuras especialmente señeras<sup>16</sup>— estuvo fuertemente marcada por la meditación sobre los pasajes —sobre los misterios— de la vida de Jesús, y particularmente por la meditación de esos dos momentos, decisivos en orden a percibir la hondura del amor divino, que son Nazaret y el Calvario. En uno y en otro momento de la vida de Cristo se hace en efecto patente, con singular fuerza, la desmesura del amor de un Dios que lleva su entrega hasta hacerse niño y consumir su vida terrena en y a través de la muerte en la cruz.

Esa acentuación cristológica, unida a otros factores, podía conducir —y condujo en más de un momento— a una valoración, también desde la perspectiva espiritual, del vivir común del cristiano, como lo manifiesta —entre otras realidades— la aparición de las órdenes terceras. El esquema de la vida espiritual, acuñado por Orígenes y difundido por el monaquismo primitivo, según el cual la práctica de la virtud constituye una etapa previa a la contemplación, y la consideración de la contemplación como acto que no sólo lleva al alma a más allá de ella misma, sino que, de un modo u otro, la aparta de las condiciones ordinarias del vivir, continuaron, sin embargo, ocupando un lugar decisivo. De ahí que la acción —elemento inseparable del vivir ordinario— continua siendo vista como componente necesario del concreto existir humano, y en ese sentido como realidad querida por Dios, pero que en todo caso —también en el de la acción apostólica— implica, en uno u otro grado, un apartamiento o una dificultad de la contemplación.

16. Sobre la espiritualidad medieval en su conjunto, ver J. LECLERQ, *La spiritualité du Moyen Âge (siècles VI-XII)*, Paris 1966, y F. VANDERBROUCKE, *La spiritualité du Moyen Âge (siècles XII-XVI)*, Paris 1966.

No es nuestra intención proceder a un estudio de las diversas personalidades que jalonaron la historia de la teología y la espiritualidad medievales, pero resulta imprescindible —dada la importancia de su influjo en la historia del pensamiento teológico— dedicar algunos párrafos, aunque sean breves, a santo Tomás de Aquino<sup>17</sup>. Hagamos nuestra, ante todo, una observación ya formulada por otros autores: en conformidad con su modo general de proceder, el Aquinate, siendo él personalmente un gran espiritual y un gran maestro de espiritualidad, ofrece no tanto un testimonio de carácter personal, cuanto una explicación teológica de la contemplación. A él se le debe, en todo caso, una de las definiciones de contemplación más precisas y ajustadas desde una perspectiva gnoseológica: *simplex intuitus veritatis*<sup>18</sup>; lo que, en referencia a cuanto ahora nos ocupa —la contemplación de Dios—, puede traducirse hablando de la mirada dirigida directa e inmediatamente —sin mezcla de argumentación o raciocinio— a la verdad de Dios.

La gnoseología aristotélica, con la que opera, ayudó a Tomás de Aquino no sólo a formular la definición recién mencionada, sino también a subrayar la gratuidad que la contemplación de Dios implica. El objeto propio de la inteligencia humana es el ser en cuanto abstraído de la realidad sensible. Ese hecho, unido al principio del estricto paralelismo entre las fuerzas de una naturaleza y sus aspiraciones, establecido por Aristóteles en el *De coelo et mundo*, podía conducir —y condujo de hecho, como pone de manifiesto el pensamiento de alguno de los discípulos del Estagirita así como el posterior averroísmo latino— a un naturalismo. En el doctor de Aquino conduce en cambio a una doctrina de la gracia que subraya la profunda transformación —recreación, por decirlo con lenguaje de inspiración paulina (cfr. 2 Co 3, 17; Ga 6, 15)— que la comunicación de Dios al hombre trae consigo. Dios, con su gracia, transforma al hombre desde dentro otorgándole una vida nueva —la que deriva de la gracia— que, al mismo tiempo, le es propia y le ha sido y está siendo donada.

17. Sobre la doctrina espiritual de santo Tomás, puede consultarse J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Fribourg-Paris 1996, con amplia bibliografía (aunque no dedica ningún apartado específicamente a la contemplación) y J.-H. NICOLAS, *Contemplation et vie contemplative en christianisme*, Fribourg-Paris 1980. Ver también la relación presentada en este Simposio por R. WIELOCKX (*La «oratio» eucaristica di s. Tommaso. Testimonianza di contemplazione cristiana*).

18. 2-2, q. 180, a. 3 ad 1; a. 6, ad 2.

La fe, la esperanza y la caridad son principios de vida comunicados al hombre, que se despliegan en virtud del ejercicio de una libertad que está, en todo momento, sostenida e impulsada por la gracia. Retomando la reflexión sobre el texto de Isaías 11, 2-3 realizada por san Agustín, Tomás de Aquino desemboca en una amplia teoría sobre los dones del Espíritu, que no será recibida en todos sus aspectos por la totalidad de la tradición teológica posterior, pero que la marcará profundamente. Dios tiene siempre la iniciativa en la vida espiritual, y eso reclama por parte del hombre actitud de escucha, más aún, docilidad, capacidad para dejarse llevar. Y es esa docilidad lo que otorgan los dones del Espíritu Santo. El progreso en la vida espiritual, y como parte de ese progreso la contemplación, está en conexión con la realidad de los dones del Espíritu Santo y, especialmente, por lo que a la contemplación se refiere con los dones de inteligencia y de ciencia y, más aún, con el de sabiduría, en la que conocimiento y voluntad, inteligencia y amor se entrecruzan<sup>19</sup>.

Santo Tomás destacó en todo momento la dimensión intelectual de la contemplación, pero no olvidó nunca la limitación, durante el existir histórico, del conocer humano, también la del conocer cristiano. El acto de fe no termina en los enunciados con los que la fe se predica y confiesa, sino en la realidad misma de Dios a la que esos enunciados remiten<sup>20</sup>, pero ello no suprime la limitación de esos enunciados, ya que ninguno, ni el conjunto de todos ellos, alcanza a expresar la riqueza infinita del ser de Dios. De ahí que, en la condición presente, el amor pueda ser más unitivo que el conocimiento, puesto que no está circunscrito a lo que de Dios sabemos, sino que tiende a Dios en sí mismo, tal y como es. Se trata, por lo demás —tampoco conviene olvidarlo—, de un

19. Sobre la doctrina tomasiana acerca de los dones, y por lo que a la *Summa theologiae* se refiere, ver 1-2, q. 68 y, especialmente, las cuestiones que dedica a cada uno de los dones en la 2-2; mencionemos particularmente la dedicada al don de sabiduría, 2-2, q. 45. Sobre los dones del Espíritu Santo en santo Tomás, constituyen un buen punto de referencia: M.-M. LABOURDETTE, «Dons du Saint-Esprit», en *Dictionnaire de Spiritualité*, cit., vol. III, cols. 1610-1635 y los tratados clásicos de S.-M. RAMÍREZ, *Los dones del Espíritu Santo* (ed. de Victorino Rodríguez), Madrid 1978 y M.-M. PHILIPPON, *Los dones del Espíritu Santo*, Madrid 1985. Una buena exposición histórico-doctrinal sea de la doctrina de santo Tomás de Aquino sea de las diversas interpretaciones en C. GONZÁLEZ-AYESTA, *El don de sabiduría según santo Tomás: divinización, filiación y connaturalidad*, Pamplona 1998.

20. *Summa theologiae* 2-2, q. 1, a. 2, ad 2.

amor que impulsa a conocer; mejor, que, creando una connaturalidad con el Amado, lo da de algún modo a conocer<sup>21</sup>. Tiene, pues, razón san Gregorio Magno —comenta el Aquinate en un pasaje que resume bien su pensamiento— cuando «pone la esencia de la vida contemplativa en el amor de Dios, en cuanto que de este amor se pasa a contemplar su belleza. Y, puesto que el deleite consiste en alcanzar lo que se ama, el término de la vida contemplativa es el gozo, que radica en la voluntad y que, a su vez, aumenta el amor»<sup>22</sup>.

En el párrafo recién citado hemos pasado del sustantivo «contemplación» a la expresión «vida contemplativa». Santo Tomás de Aquino se hace eco de la distinción entre vida activa y vida contemplativa, más aún, la asume sin ambages, dedicándole diversas cuestiones de la *Summa*, en las que hay un amplio recurso a expresiones aristotélicas. Explica esta distinción entre una y otra vida según aquello a que predominantemente tienden: la contemplación de la verdad o las obras exteriores<sup>23</sup>. En ese contexto afirma decididamente la superioridad de la vida contemplativa sobre la activa, viendo en ello un reflejo no sólo de la superioridad del conocimiento sobre la acción, sino también una aplicación del principio, ya varias veces aludido, según el cual la vida moral, encaminada al dominio de las pasiones, constituye como un etapa preparatoria de la contemplación, entendida a su vez como acto en el que inteligencia y voluntad se centran en la consideración de la verdad divina. De ahí que continúe considerando, al igual que sus predecesores, que la acción, las obras exteriores, aun siendo necesarias en la condición presente, apartan de la contemplación. Y que afirme que las virtudes morales tienen, respecto a la contemplación, una función dispositiva, en el sentido recién indicado, es decir, en cuanto que, dominando y regulando las pasiones, hacen posible la quietud del ánimo<sup>24</sup>.

Hay un momento, sin embargo, en el que, dando un paso en otra dirección, reconoce en las obras, y en la virtud que a ellas se refiere, una

21. Sobre la importancia del conocimiento por connaturalidad en santo Tomás, ver J.-M. PERO-SANZ, *El conocimiento por connaturalidad. La afectividad en la gnoseología tomista*, Pamplona 1964; M. D'AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in s. Tommaso d'Aquino*, Bologna 1992.

22. 2-2, q. 180, a. 1.

23. 2-2, q. 179, a. 1.

24. Cfr., entre otros textos, 2-2, q. 180, a. 2.

capacidad no sólo dispositiva, sino por así manifestativa o expresiva. Nos referimos a los pasajes en los que enuncia la fórmula que luego la Orden de Predicadores asumió como lema: *contemplata aliis tradere*<sup>25</sup>. La contemplación aparece ahí como momento o estado en el que, habiéndose connaturalizado la mente con la verdad —y singularmente con la verdad divina—, el hombre alcanza la capacidad de transmitir adecuada y eficazmente esa verdad. Estamos, sin duda, ante una afirmación que nos conduce más allá de lo meramente dispositivo, y que incluso abre las puertas a una consideración del influjo de la contemplación sobre la totalidad del existir, si bien el Doctor de Aquino no desarrolló esas implicaciones en referencia al existir presente<sup>26</sup>.

#### 4. LA DOCTRINA SOBRE LA CONTEMPLACIÓN EN LA ÉPOCA MODERNA

##### 4.1. *Mística y contemplación en los inicios de la época moderna*

Se ha caracterizado a veces a la edad moderna como «edad refleja», como edad en la que el hombre reflexiona hondamente sobre sí mismo, su subjetividad y sus experiencias, poniendo como ejemplo especialmente significativo de esa actitud precisamente a la literatura espiritual. Esa afirmación puede ser matizada, ya que ni la edad moderna se reconduce sin más a la subjetividad, ni de las etapas anteriores de la historia han estado ausente las referencias, incluso amplias, a las experiencias espirituales. Es un hecho, sin embargo, que en el otoño de la edad media y en los comienzos de la moderna no sólo abundan las narraciones en ese sentido, sino que dan lugar a una amplia reflexión al respecto. Así

25. 2-2, q. 188, a. 6; comparar con 2-2, q. 181, a. 3. Al respecto puede consultarse M.-M. LABOURDETTE, «L'ideal dominicain», en *Revue thomiste* 92 (1992) 344-354.

26. Sí lo hizo en cambio en referencia al estado escatológico: ver, por ejemplo, *Summa theologiae. Supplementum* q. 82, a. 3, ad 4 (esta cuestión del *Supplementum* retoma *In IV Sententiarum* dist. 44, q. 2, a. 1, q1a 3). Sobre el *contemplata aliis tradere* de santo Tomás de Aquino, en comparación con el *contemplativus in actione* de Jerónimo Nadal con la intención de describir el temple espiritual propugnado por san Ignacio de Loyola, y el *contemplativos en medio del mundo* de san Josemaría Escrivá, al que luego nos referiremos expresamente, ver lo que hemos escrito en *Existencia cristiana y mundo*, cit., 301-303.

ocurre concretamente en relación a dos grandes santos de esa época, especialmente importantes para nuestro tema: Teresa de Jesús y Juan de la Cruz.

Santa Teresa de Jesús orientó su vida de oración a partir de la vía del recogimiento, que conoció gracias a los escritos de Francisco de Osuna y Bernardino de Laredo<sup>27</sup>, a través de los cuales le llegó también la tradición espiritual que se remonta hasta la figura de Dionisio Areopagita. Su honda experiencia personal, unida a su gran capacidad de penetración psicológica, le llevaron a repensar, y luego a transmitir con especial vigor, una doctrina espiritual con un fuerte acento teológico y cristológico<sup>28</sup>, y a la vez antropológico o experiencial, con claros acentos personales. La oración teresiana implica recogimiento, ir hacia lo hondo del alma, para, situándose ante Dios, en su majestad y en su encarnación, en su dársenos a conocer en Cristo hombre, progresar en la intimidad y unión con Él.

En la vivencia espiritual de Teresa de Jesús, y en el modo de expresarla, domina claramente la mística sponsal, aunque está también presente, y en lugar destacado, el lenguaje sobre la contemplación: muy abundantemente en los escritos de su primera época, como la *Vida y Camino de perfección*, y algo menos —el hecho puede ser significativo— en los de etapas posteriores, como *Las moradas*. En todo caso, la santa de Ávila recoge la terminología ya consagrada según la cual el vocablo «contemplación» se aplica a los estadios superiores o más elevados en el itinerario de la contemplación, si bien —a diferencia de Guido el cartujano, y como corresponde al modo de proceder de su época— distingue no entre *lectio*, *meditatio* y *contemplatio*, sino entre oración vocal, meditación y contemplación.

La capacidad de introspección, tan característica de su temperamento y en sus escritos, le llevó a afirmar, en el contexto de la gratuidad

27. Ver por ejemplo *Libro de la vida*, c. 4, n. 7 (SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, ed. de E. Llamas y otros, Madrid 2000, 18). Para una introducción a la doctrina de santa Teresa, además de la relación de A.M. SICARI en este simposio (*La contemplazione ecclesiale di santa Teresa di Gesù*), ver J. CASTELLANO, «Teresa di Gesù», en E. ANCILLI y M. PAPARZZI (eds.), *La Mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, Roma 1984, vol. I, 495-546, con amplia bibliografía.

28. Limitémonos a mencionar las declaraciones, netas y bien conocidas, del *Libro de la vida*, cap. 22 (*Obras completas*, ed. citada, 134 ss.).

que implica toda comunicación de Dios al hombre, la existencia de momentos decisivos de pasividad. No hay crecimiento espiritual sin el deseo, al menos incoado y latente, de vivir de fe, en otras palabras, sin «disponerse» a la acción divina; pero el actuar de Dios va mucho más allá de toda disposición y de todo personal empeño. De hecho —afirma en repetidas ocasiones—, el alma percibe que Dios la eleva hasta Sí, porque quiere y cuando quiere, súbitamente, a veces con ocasión de la meditación o de la oración vocal pero también en cualquier otro contexto, en suma, trascendiendo todo previo empeño ascético. Más aún, provocando una quietud de las potencias, que permanecen ciertamente vivas, porque el alma es consciente de la presencia amorosa de Dios, pero sin prodigarse en una pluralidad de actos, antes bien, manteniéndose en quietud bajo el obrar divino.

«Será posible —citemos un pasaje especialmente sintético— que rezando el *paternóster* os ponga Dios en contemplación perfecta si le rezáis bien; que por estas vías muestra que oye al que le habla, y le habla su Majestad, suspendiéndole el entendimiento, y atajándole el pensamiento y tomándole, como dicen, la palabra de la boca, que aunque quiere no puede hablar si no es con mucha pena. Entiende que, sin ruido de palabras obra en su alma su Maestro y que no obran las potencias de ella, que ella entienda. Esto es contemplación perfecta»<sup>29</sup>.

Aunque el lenguaje sobre la contemplación ocupe un lugar menos destacado en *Las moradas* que en obras anteriores, es innegable la continuidad del pensamiento de Teresa de Jesús a lo largo de sus diversos escritos. De hecho sus referencias a la contemplación son inseparables de ese proceso de progresiva unión entre el alma y Dios que se describe con particular detalle en *Las moradas*, teniendo su punto de inflexión —o, por mejor decir, de desarrollo— en la morada quinta y llega a su cumbre en las dos moradas posteriores. La perspectiva teresiana fue siempre la de quien experimenta y describe el proceso del ir hacia Dios; más exactamente, el del ser atraída y llevada por Dios a una comunión cada vez mayor con Él.

Antes de dejar a Teresa de Jesús hagamos una breve referencia a lo que tal vez cabe calificar como relativa oscilación en torno a la llamada a

29. SANTA TERESA DE JESÚS, *Camino de perfección*, c. 41, 1-2, en el código de El Escorial; en el código de Valladolid, c. 25, 1-2 (*Obras completas*, ed. citada, 588 y 734).

la contemplación; es decir, a la cuestión que surge si se comparan los textos en los que, dirigiéndose a sus monjas, consuela a las que pueden ser descritas como activas, y aquellos en lo que afirma de forma neta que el «convite» divino a la contemplación es general o universal<sup>30</sup>. No es nuestra intención resolver, y ni siquiera abordar el problema —intento que requeriría evocar otros muchos textos teresianos—, sino sólo apuntarlo y suscitar la pregunta acerca de si puede haber alguna relación entre los textos aludidos y otros lugares de su obra en los que se deja sentir la tendencia a superar una rígida contraposición entre acción y contemplación, y a dar entrada a un mantenerse de la contemplación (habría que determinar en qué sentido) en la acción; concretamente, las palabras sobre la unión entre acción y contemplación que se encuentran en las *Meditaciones sobre los Cantares*<sup>31</sup> y el expresivo dicho «(también) entre los pucheros anda el Señor» que nos trasmite el *Libro de las fundaciones*<sup>32</sup>.

En san Juan de la Cruz la personal capacidad de introspección, no inferior a la santa Teresa, se une a amplia formación teológico-escolástica, lo que da a sus escritos (con la excepción de las poesías) un tono predominante impersonal, aunque se adivina constantemente la experiencia del que escribe. Formado, también él, en la mística sponsal, el vocablo «unión» tiene en sus escritos una posición de primer plano, si bien el término «contemplación» le sigue de cerca. En su pluma este último vocablo tiene una polisemia mayor que en Teresa de Jesús; indica, en efecto, no sólo un grado elevado en la oración —aunque esa significación, muy frecuente, da razón de las demás—, sino también otras realidades, diversas aunque concomitantes: obscuridad que purifica, unión con Dios que transforma el alma, desarrollo en la vivencia de la fe...

Aunque en ningún momento procede a un tratamiento amplio y formalizado de la naturaleza de la contemplación, en diversos pasajes de sus obras se detiene a ofrecer descripciones y definiciones bastante pormenorizadas. Mencionemos cuatro<sup>33</sup>:

30. *Camino de perfección*, cc. 27-29 y 32-33 en el código de El Escorial; en el código de Valladolid, cc. 17-18 y 20 (*Obras completas*, ed. citada, 562-568, 572-572, 702-710 y 717-720).

31. *Meditaciones sobre los Cantares*, c. 7, 3 (*Obras completas*, ed. citada, 1080).

32. *Libro de las fundaciones*, c. 5, 8 (*Obras completas*, ed. citada, 332).

33. Tomamos esta selección de F. RUIZ-SALVADOR, «Giovanni della Croce», en E. ANCILLI y M. PAPAROZZI (eds.), *La Mística. Fenomenología e riflessione teologica*, cit., 573 (el estudio sobre Juan de la Cruz ocupa las pp. 547-597, con amplia bibliografía).

— «La contemplación no es otra cosa que infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios, que, si la dan lugar, inflama el alma, en espíritu de amor»<sup>34</sup>;

— «La contemplación es ciencia de amor, lo cual (...) es noticia infusa de Dios amorosa, que juntamente va ilustrando y enamorando el alma hasta subirla de grado (en grado) hasta Dios, su Criador»<sup>35</sup>;

— «Esta *Noche oscura* es una influencia de Dios en el alma (...) que llaman los contemplativos contemplación infusa, o mística teología, en que de secreto enseña Dios (a) el alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo»<sup>36</sup>;

— «Esta noche es la contemplación (...). Llámala *noche*, porque la contemplación es oscura, que por eso la llaman por otro nombre Mística Teología, que quiere decir sabiduría de Dios secreta o escondida, en la cual sin ruido de palabras y sin ayuda de algún sentido corporal ni espiritual, como en silencio y quietud, a oscuras de todo lo sensitivo y natural, enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma sin ella saber cómo»<sup>37</sup>.

Es evidente la íntima coherencia de esas cuatro definiciones entre sí y con el conjunto de la doctrina del santo. Particularmente con su constante afirmación de la primacía de la acción divina: es Dios quien otorga la contemplación, quien en ella ilumina, instruye y enseña. Destaquemos también su referencia no sólo a la pasividad del alma —en el sentido antes indicado— y a la transcendencia del actuar divino, que puede ser calificado de secreto y oculto, ya que el alma no sabe ni el cómo ni el porqué, sino también su insistencia en la desnudez, en la renuncia a todo gusto y a toda consolación, para orientar el alma sólo a quien, como Dios, está más allá de cuanto en la historia se puede pregonar.

Señalemos finalmente —aunque está implícito en lo ya dicho— la centralidad del amor. Contemplar es noticia de Dios, advertencia de la realidad de Dios; pero noticia amorosa, advertencia de la presencia en el

34. *Noche oscura*, l. 1, c. 10, n. 6 (SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, ed. de L. Ruano de la Iglesia, Madrid 1982, 342).

35. *Noche oscura*, l. 2, c. 18, n. 5 (*Obras completas*, ed. citada, 402).

36. *Noche oscura*, l. 2, c. 5, n. 1 (*Obras completas*, ed. citada, 361).

37. *Cántico espiritual B*, cant. 39, n. 12 (*Obras completas*, ed. citada, 727).

alma de un Dios que ama y que reclama amor. De ahí la reconducción de todo el existir a ese puro amor de Dios que canta con singular fuerza la *Llama de amor viva*. Cabría evocar, al llegar a este punto, la totalidad del poema, pero podemos limitarnos a la primera de las estrofas, a la petición dirigida a la llama del amor que es el Espíritu Santo para que deje de ser esquivo; y a la consideración de la muerte como el momento, en el que rompiéndose la «tela» que mantiene al alma en la oscuridad y en la penumbra, llegue a su plenitud el «dulce encuentro» que comenzó ya en la vida de oración.

Ni que decir tiene que no todos los autores de los inicios de la época moderna, o de años y décadas posteriores, estuvieron dotados de la capacidad de introspección psicológica y la hondura espiritual de santa Teresa de Jesús y de san Juan de la Cruz, ni coinciden con sus planteamientos. Prácticamente la totalidad comparte, al menos en líneas generales, la consideración de la contemplación como un estadio elevado de la vida de oración y son muchos los que acuden para definirla a expresiones cercanas a las que se encuentran en los escritos de Teresa de Ávila o de Juan de la Cruz. Así ocurre —es sólo un ejemplo entre otros— en san Francisco de Sales, que la define como «atención amorosa, simple y permanente del espíritu a las cosas divinas»<sup>38</sup>. Pero no por ello hacen suyo cuánto esas palabras implican en el pensamiento de uno u otro de los dos grandes carmelitas, ni ponen el mismo énfasis en la contemplación o en el lugar que cabe otorgarle en el conjunto de la vida espiritual<sup>39</sup>.

El siglo XVII, a cuya puerta nos hemos quedado, y el XVIII fueron siglos ricos en muchos sentidos, pero también siglos marcados por fuertes tensiones teológicas, tanto dogmáticas, como espirituales (baste

38. SAN FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios*, l. 6, c. 3 (en *Oeuvres de Saint François de Sales*, Annecy, t. IV, 312; tomamos la versión castellana de la edición preparada por las Religiosas de la Visitación del monasterio de Madrid, Madrid 1995, 345-346, no sin señalar que esta edición incorpora una traducción precedente: la realizada por Francisco de la Hoz, y publicada en el t. II de las *Obras selectas de san Francisco de Sales*, Madrid 1954).

39. Remitamos de nuevo, para no ampliar los ejemplos, a san Francisco de Sales, cuyo *Tratado del amor de Dios* tiene como eje estructural el amor a Dios y la totalidad de sus implicaciones, manifestaciones y consecuencias, y en el que la referencia a la contemplación está incluida en unos capítulos (los que integran el libro 6) dedicados a la oración, vista como ejercicio espiritual gracias al cual se alimenta y crece el amor considerado en su doble vertiente: amor afectivo y amor efectivo; amor que está en el afecto y amor que está en las obras.

mencionar a las relacionadas con los alumbrados y después con el quietismo). Todo ello condujo a una crisis con hondas repercusiones en nuestro tema: la ruptura entre ascética y mística, de la que no es nuestra intención ocuparnos directamente, aunque no podíamos dejar de mencionarla. Antes, sin embargo, de alejarnos de los inicios de la edad moderna y saltar a otra coyuntura histórica, resulta necesario hacer referencia a dos autores de un rango inferior a los hasta ahora considerados —pertenecen al estrato de los que cabe calificar como discípulos o comentaristas—, pero de los que, si aspiramos a seguir el hilo de la historia, no cabe prescindir.

En primer lugar, el carmelita Tomás de Jesús que, en las primeras décadas del siglo XVII, publicó diversos escritos en los que, presentándola como una exégesis o prolongación del pensamiento de Juan de la Cruz, formuló con nitidez —había ya precedentes— la necesidad de distinguir entre contemplación adquirida y contemplación infusa, es decir, entre una contemplación —entendida siempre como conocimiento amoroso— que surge como desarrollo de la ordinaria vida de oración y una contemplación que es fruto de un especial don divino<sup>40</sup>.

La distinción así planteada aspiraba, en la intención de Tomás de Jesús, a impulsar entre el pueblo cristiano la vida de oración, evitando que hubiera quienes se retrajeran de esa vida pensando que está reservada a almas a las que Dios otorga especiales dones. De ahí que alcanzara pronto difusión y fortuna. Es claro a la vez que la terminología empleada, contemplación *adquirida*, es impropia y se presta a equívocos, ya que la vida sobrenatural es toda ella don divino y, en ese sentido, infusa. De ahí que no faltaran críticas, a algunas de las cuales tendremos ocasión de hacer referencia.

Menciones en segundo lugar al dominico Juan de Santo Tomás que, por esos mismos años —principios del siglo XVII—, redactó unos comentarios a la *Summa theologiae* de santo Tomás de Aquino, poste-

40. La contemplación adquirida es —digámoslo con sus propias palabras— «un conocimiento amoroso y libre de razonamientos de la altísima Divinidad y de sus efectos, alcanzada gracias a nuestra dedicación personal»; la infusa, por el contrario, es «un conocimiento de la altísima Divinidad y de sus efectos, que procede de los dones de inteligencia y de sabiduría»: TOMÁS DE JESÚS, *De contemplatione divina*, l. 2, cc. 3 y 4. Bibliografía sobre Tomás de Jesús en SIMEONE DELLA SACRA FAMIGLIA, *Panorama storico-bibliografico degli autori spirituali teresiani*, Roma 1972, 31-35.

riormente publicados con el título de *Cursus theologicus*, que incluye una amplia exposición sobre los dones del Espíritu Santo. Los dones son considerados por Juan de Santo Tomás —que sigue aquí estrictamente al Aquinate— como hábitos infundidos por Dios gracias a los cuales el alma adquiere una especial docilidad ante la acción del Espíritu Santo. Al mismo tiempo, y aquí está su originalidad, los relaciona, mucho más fuertemente que santo Tomás con la vida mística, presentándolos como hábitos que presuponen las virtudes teologales, pero que, al trascender el modo humano de proceder —marcado por la necesidad de la reflexión y el razonamiento—, dan origen a un proceso que conduce al alma a una comunión con Dios que amplía de hecho el campo al que daban acceso esas virtudes<sup>41</sup>. No todos los teólogos, ni todos los intérpretes de la doctrina tomasiana, aceptaron la propuesta del dominico portugués, pero es un hecho, sin embargo, que su obra contribuyó a que la referencia a los dones adquiriera cada vez más importancia en teología espiritual y concretamente en la doctrina sobre la contemplación.

#### 4.2. *El debate sobre la llamada «cuestión mística»*

El amplio debate que se desarrolló a partir de la publicación, con pocos años de diferencia, de las monografías de Auguste Soudreau (*Les degrés de la vie spirituelle*, 1896) y de Augustin François Poulain (*Des grâces d'oraison*, 1901), y que se extendió durante medio siglo constituye, sin duda, un hito importante en la historia de la reflexión sobre la vida mística y, en ese contexto, sobre la contemplación<sup>42</sup>.

41. De esta parte del *Cursus Theologicus*, hay versiones a diversas lenguas modernas, concretamente: castellana (*Los dones del Espíritu Santo y perfección cristiana por Juan de Santo Tomás*, traducción, introducción y notas de Ignacio G. Menéndez-Reigada, Madrid 1948), francesa (*Jean de Saint-Thomas. Les dons du Saint-Esprit*, traducción de Raïssa Maritain, con prólogo de Réginald Garrigou-Lagrange, 2.<sup>a</sup> ed., Paris 1958) e inglesa (*The gifts of the Holy Ghost by John of St. Thomas*, traducción de D. Hughes y M. Egan, con prólogo de Walter Farrell, London 1951). Para una colocación de la posición de Juan de Santo Tomás en el contexto de las interpretaciones de la doctrina del Aquinate sobre los dones, ver la bibliografía ya citada en nota 17.

42. No es pues extraño que haya sido objeto de exposiciones histórico-teológicas, de entre las que destacamos tres:

— Ch. BAUMGARTNER, «Contemplation. Conclusion générale», en *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. II, cols. 2171-2193; texto que, aunque formalmente se presente como

Saudreau tiene una aspiración fundamental: poner de manifiesto la unidad de la vida espiritual. De ahí que se opusiera a la distinción entre vía ascética y vía mística, entendida tal y como lo venían haciendo diversos autores desde el XVIII, es decir, como la distinción entre dos vías o caminos, distintos entre sí. En esa línea, y dando un paso más, se opuso también a la distinción entre contemplación adquirida y contemplación infusa, tal y como la había formulado Tomás de Jesús: no hay más que una contemplación, la infusa, y a ella están llamados todos los cristianos.

El método de Saudreau, sin descuidar la referencia al testimonio de los místicos y el recurso a la experiencia cristiana, es marcadamente sistemático-especulativo. El de Poulain es, en cambio, fuertemente experimental: de hecho su obra se presenta como un estudio de los diversos modos y grados de la oración que testifica la historia de la espiritualidad. Además de esta diferencia de estilo y de método, hay entre ambos autores diferencias de fondo. Poulain considera, en efecto, que el análisis del testimonio de los santos lleva a concluir en la existencia de experiencias diversas, también por lo que se refiere a la contemplación, de modo que no puede llegarse a un modelo unitario. En ese sentido —y aún reconociendo la limitación de la terminología empleada por Tomás de Jesús— se muestra partidario de mantener la distinción entre contemplación adquirida y contemplación infusa, es decir, expresándonos en términos substantivos, entre una contemplación a la que llega el espíritu como culminación de la vida de oración y una contemplación que es fruto de gracias especiales —extraordinarias— otorgadas por Dios.

Con una y otra obra quedaba claramente planteado un debate en el que intervinieron gran parte de los teólogos y filósofos interesados por los

una conclusión de la amplia encuesta realizada por el *Dictionnaire*, de hecho constituye más bien un análisis de las conclusiones a las que condujo el debate indicado.

— C. GARCÍA, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Madrid 1971 (nueva edición revisada y actualizada: *Teología espiritual contemporánea. Corrientes y perspectivas*, Burgos 2002); dedica al movimiento o cuestión mística el primer capítulo de la obra (15-61 de la ed. de 2002), en el que, después de una breve síntesis del desarrollo del debate, procede a analizar las diversas posiciones siguiendo los temas que se plantearon.

— M. BELDA y J. SESÉ, *La «cuestión mística». Estudio histórico-teológico de una controversia*, Pamplona 1998; en el que los autores, siguiendo un esquema predominantemente cronológico, aunque con preocupación sistemática, analizan con detalle el pensamiento de los protagonistas del debate, ofreciendo la monografía más completa hasta la fecha.

temas espirituales, especialmente —aunque no exclusivamente— en Francia y en España: Juan González Arintero, Jean-Vincent Bainvel, Réginald Garrigou Lagrange, Joseph de Guibert, Maurice de la Taille, Ambroise Gardeil, Gabriel de Santa María Magdalena, Joseph Maréchal, Jacques Maritain... Con el desarrollarse del debate, los temas, tanto de interpretación histórica como de análisis doctrinal y especulativo, se fueron ampliando hasta implicar una reflexión de conjunto sobre la evolución de las ideas desde los inicios de la edad moderna y, en ese sentido, una cierta valoración y balance —al menos implícito— de toda esa etapa.

Como ocurre con relativa frecuencia en los debates intelectuales, no se llegó a acuerdos que cerraran la discusión, aunque sí hubo puntos de confluencia y, sobre todo, clarificación sea de posiciones sea de conceptos y de terminología. No es éste el momento para intentar ni una exposición de las diversas posiciones, ni para proceder a una consideración pormenorizada de las adquisiciones realizadas. Nos limitaremos por eso a señalar —prescindiendo de nombres y de indicaciones bibliográficas para no complicar la exposición— algunos puntos que nos parecen más significativos, poniendo el acento, como es lógico, en lo que se refiere a la contemplación.

1. El punto de acuerdo más básico y más ampliamente compartido afecta a la naturaleza de la contemplación, que —se afirma— es, en su esencia, netamente distinta de las experiencias extraordinarias (éxtasis, visiones, etc.). La contemplación, tal y como testifican los grandes espirituales —también los que han recibido dones extraordinarios— y tal y como la entiende la tradición cristiana, consiste en algo muy diverso de esos dones y experiencia, y, cabría añadir, incluso más profundo: en un acto de conocimiento y amor en virtud del cual el creyente advierte de forma vital y concreta —y en ese sentido experiencial— que está situado ante Dios y en Dios y, por así decir, rodeado y envuelto por su amor. La contemplación implica en suma pasar de la afirmación de la presencia de Dios y de la realidad de su amor —realidades ambas confesadas en todo acto de fe— a la experiencia, en uno u otro grado, de esa presencia y de ese amor.

2. En estrecha relación con lo que acabamos de decir, se rechaza de forma decidida la distinción entre la ascética y la mística entendidas como dos vías o caminos diversos. Ascética y mística, empeño personal

y comunión íntima con Dios, no son dos vías, sino dos dimensiones complementarias en el existir del cristiano en el tiempo. Puede haber, en el conjunto de ese existir, momentos predominantemente ascéticos y otros predominantemente místicos, pero una y otra dimensión estarán siempre presentes. El progreso en la oración y, en consecuencia, en la intimidad concreta y viva con Dios es, por tanto, algo a lo que está invitado —más aún, exhortado— todo cristiano. En la afirmación de la realidad de esa llamada, el acuerdo es universal; si, avanzando en ese camino, se pasa a afirmar que todo cristiano está llamado a la contemplación, el acuerdo entre los autores deja de ser unánime, ya que entran en juego precisiones respecto al concepto mismo de contemplación en las que no todos coinciden.

3. Sin entrar ahora en la determinación de esas diferencias, a las que aludiremos más adelante, digamos que al analizar y caracterizar la contemplación y, más concretamente, la contemplación entendida como acto, los autores —tanto los que intervinieron en la polémica como las autoridades a las que citan y comentan— subrayan su simplicidad, es decir, la exclusión de una diversidad de actos —consideraciones, sentimientos, etc.—, que pueden haber precedido, pero que cesan en el momento de la contemplación, en la que el espíritu está todo él —o, al menos, en su nivel más radical y profundo— centrado en el conocimiento y el amor de ese Dios que ha salido a su encuentro y lo ha elevado hasta Él.

4. De ahí otro rasgo ampliamente subrayado: la pasividad, entendiendo el vocablo en el sentido en que lo hacían los autores místicos, es decir, no la mera afirmación de la gratuidad y libertad de la acción divina, sino la percepción empírica —psicológica— de la trascendencia de esa acción. En el progresar de la oración, de la comunión con Dios, el paso decisivo no corresponde al creyente, sino a Dios, que, haciéndose presente cuando quiere y como quiere, atrae al creyente hacia Sí, llevándolo a niveles nuevos de intimidad con Él. Hasta aquí estamos ante una verdad cristiana básica e indiscutida. Pero los autores espirituales y sus comentaristas —o, al menos, algunos de ellos— afirman algo más: que en ese proceso puede haber momentos en los que la inteligencia y la voluntad están presentes, pero de modo pasivo, es decir, consintiendo con la atracción divina y dejándose llevar por ella; en otras palabras, acogiendo una iniciativa que no viene de ellas, aunque se hace real en ellas.

5. Dejando el plano antropológico-experiencial —en el que se sitúa el lenguaje sobre la pasividad— para pasar al ontológico, los autores —de nuevo los protagonistas del debate y los místicos que les preceden y a los que comentan— califican a la contemplación —sea en general sea, al menos, en sus grados supremos— como infusa, y ello reduplicativamente. Es decir, como un acto de conocimiento y amor que es fruto no sólo de la gracia, sino de una acción divina que, presuponiendo la gracia y las virtudes teologales, conduce a un grado nuevo de unión con Dios. En ocasiones, especialmente si se trata de autores que se mueven en el contexto de la tradición tomista, se acude, al llegar a este momento, a la teología sobre los dones del Espíritu Santo; en otros casos, se prescinde de esa teología, pero se afirma decididamente la existencia de una acción especial de Dios.

6. Al mismo tiempo, los protagonistas de la polémica —con más énfasis en unos casos, con menos en otros— tomaron nota de un dato de hecho: las fuentes —es decir, las experiencias y escritos de los grandes místicos— testifican la existencia de grados o niveles en ese acto de conocimiento y amor de Dios que es la contemplación. En relación con ese dato —aunque tiene un alcance diverso— cabe situar una de las cuestiones más vivamente debatidas: la aceptación o rechazo de la distinción entre contemplación adquirida y contemplación infusa. La totalidad de los autores reconoce las deficiencias ínsitas en la expresión «contemplación adquirida». Algunos pasan de ahí a sostener que no debe emplearse el vocablo «contemplación» más que en referencia a esos grados de la oración a los que los místicos de los inicios de la época moderna calificaron como tal, añadiéndole el calificativo de «infusa», con el alcance reduplicativo antes mencionado. Otros —incluso aceptando que hay grados de oración a los que sólo se accede en virtud de un especial don divino— sostienen que puede y debe hablarse de contemplación en referencia a grados de intimidad con Dios a los que el alma llega paulatinamente —y sin especial experiencia de saltos o de momentos de pasividad— en virtud de su perseverar en una vida de fe y, por tanto, de oración; y, en consecuencia, mantienen, al menos en parte y a falta de otra mejor, el uso de la expresión «contemplación adquirida».

7. Con el desarrollarse del debate se formuló, muy pronto por cierto, una pregunta: ¿que lugar ocupa la contemplación en la vida cristiana? O también: ¿están todos los cristianos llamados a la contempla-

ción? En la contestación a esos interrogantes influye, como resulta obvio, la posición que se haya adoptado respecto a alguna de las cuestiones anteriores. En términos generales se afirma que la contemplación —al menos, entendida en sentido amplio, como fe y amor vivos, como comunión íntima y amorosa con Dios— pertenece al desarrollo normal de la vida nueva recibida con el bautismo. Todo cristiano está, en ese sentido, llamado a la contemplación, afirmación ampliamente aceptada, pero sujeta a diferencias de formulación y de matiz en la medida en que se intenta precisar su alcance, ya que aquí inciden gran parte de las divergencias de planteamiento de las que se ha hecho mención en números anteriores.

8. Sin pretensión alguna de exhaustividad, limitémonos a mencionar cuatro posiciones, escogidas entre las más significativas:

a) mantener el ideal de una llamada universal a la contemplación, presentando a la vez como prototipo de contemplación lo que los grandes místicos de inicios de la edad moderna describen como grados supremos de la oración, planteamiento que, teniendo en cuenta la diversidad de situaciones que testimonia la vida cristiana concreta, no deja de suscitar dificultades y conduce, en más de un caso, a atenuar la universalidad de la llamada a la contemplación, por ejemplo, distinguiendo entre una llamada remota, verdaderamente universal, y una llamada próxima, más restringida;

b) afirmar que la plenitud de vida cristiana no implica necesariamente la contemplación, o —dicho con otras palabras— que se puede crecer en la perfección de la caridad sin desembocar por ello en la contemplación, lo que implica, como es obvio, afirmar una llamada universal a la santidad, pero no una llamada universal a la contemplación;

c) distinguir entre diversas modalidades de la contemplación; es decir, entre una contemplación ordinaria fruto del crecimiento de las virtudes teologales, a la que todo cristiano estaría llamado, y una contemplación extraordinaria, fruto de dones especiales de Dios;

d) acudir, presuponiendo una estrecha relación entre desarrollo de la vida cristiana y acción de los dones del Espíritu Santo, a la diversidad entre esos dones y a la posibilidad de que, en cada cristiano, predomine la acción de unos o de otros, de modo que, en el supuesto de

que predomine la acción de los dones intelectuales (sabiduría, inteligencia, ciencia), se desembocaría en una contemplación formal, expresa y consciente, mientras que, en el supuesto de que predomine la acción de los operativos, la contemplación, que también se daría de algún modo, estaría como implícita en la intensidad de un amor manifestado en obras.

## 5. EN LA ENCRUCIJADA CONTEMPORÁNEA

El debate sobre la «cuestión mística» puede darse por concluido a fines de la primera mitad del siglo XX, y ello no tanto porque, como ya apuntamos y como la exposición que precede ha puesto de relieve, se llegara siempre a conclusiones universalmente aceptadas, sino más bien porque la atención se orientó en otras direcciones. De forma un tanto esquemática puede describirse ese cambio de orientación hablando de tránsito desde una atención predominante a los aspectos subjetivos de la experiencia cristiana a una atención predominante a los aspectos objetivos de esa misma experiencia.

Esa evolución comienza ya en la década de 1930, con la publicación por el benedictino Anselm Stolz de su *Theologie der Mystik*<sup>43</sup> y se acentuó, en la de 1950, a raíz de la intervención de Hans Urs von Balthasar en diversos escritos y especialmente en la interpretación que ofreció de la doctrina de santa Teresa de Lisieux<sup>44</sup>. Como consecuencia de esas y de otras intervenciones se fue imponiendo en los escritos teológico-espirituales la conciencia de que el estudio de la vida espiritual debía centrarse no ya en el análisis de etapas o edades de la vida espiritual, sino en la consideración de esa vida en conexión con el dogma cristiano en cuanto tal. Más concretamente, en la consideración de la vida cris-

43. La obra, fruto de unas conferencias pronunciadas un año antes, apareció en Regensburg, en 1936 (hay traducción castellana: *Teología de la mística*, Madrid 1952).

44. H.U. VON BALTHASAR, *Therese von Lisieux*, Colonia 1950 (trad. castellana: *Teresa de Lisieux*, Barcelona 1957); ese ensayo fue completado por otro sobre Isabel de Dijon publicado en 1953; ambos textos fueron luego recogidos en la obra *Schwester im Geist*, Einsiedeln 1970 (hay traducción italiana: *Sorelle nello Spirito: Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Milano 1974). Otros escritos suyos coincidentes en esa misma línea son los artículos *Teología y santidad* y *Espiritualidad*, incluidos ambos en *Verbum caro. Ensayos teológicos I*, Madrid 1964, 235 ss y 290 ss (el primero apareció originalmente en 1948, el segundo en 1958), así como diversos pasajes de *Herrlichkeit*.

tiana como apropiación por parte de cada cristiano concreto de la verdad que el dogma implica, lo que, obviamente, tiene consecuencias psicológicas y morales, pero se sitúa a un nivel más profundo.

A decir verdad, la distinción entre mística subjetiva y mística objetiva carece de fundamento. Ciertamente ha habido, especialmente en la época moderna, pero también con anterioridad, santos que han analizado y narrado sus experiencias, y otros que han guardado silencio sobre ellas. Pero todos —también quienes han dejado constancia de su personal evolución— han tenido conciencia de que lo importante no eran sus experiencias, sino la realidad del misterio de Dios revelado en Cristo y comunicado por la acción del Espíritu Santo. De ese misterio han vivido y en ese misterio impulsaban a vivir<sup>45</sup>.

Todo lo cual tiene consecuencias respecto a la contemplación y, más concretamente, a la reflexión sobre la contemplación. No es éste el momento de desarrollar esas afirmaciones, ya que ello excede con mucho el marco propio de una relación introductoria. No quisiera, sin embargo, concluir sin llamar la atención sobre un punto, que ha aflorado varias veces a lo largo de la exposición desarrollada hasta ahora: la distinción entre lo que podemos calificar como acto contemplativo —o contemplación en cuanto acto— y lo que en cambio cabe designar como vida contemplativa.

Gran parte de las discusiones que se han sucedido a lo largo de los siglos han estado centradas en la consideración de la contemplación entendida como acto, aspirando a precisar sea su objeto sea sus rasgos característicos y su estructura epistemológica. Así ocurría ya en Platón y en Plotino y así ha continuado ocurriendo a lo largo de la historia cristiana, con las profundas diferencias que esta experiencia implica. Cabe decir que, en parte, el debate sobre la «cuestión mística» representa la culminación de ese proceso; al menos, por lo que a las perspectivas teológico-antropológicas se refiere.

45. Así lo puso de relieve, en referencia a santa Teresa de Jesús, el carmelita T. ÁLVAREZ en su estudio «Santa Teresa de Jesús, contemplativa», que, publicada en 1962 (*Ephemerides carmeliticae* 13, 1962, 9-662), marcó un hito en la historia de los estudios teresianos (está recogido en T. ÁLVAREZ, *Estudios teresianos*, t. III, Burgos 1996). Ver también, como síntesis de su planeamiento, la voz «Contemplación», que incluye en el *Diccionario de Santa Teresa*, Burgos 2002, 172-176.

La preocupación por el análisis de la contemplación entendida como acto en el que se alcanza una particular comunión con el Absoluto, ha influido fuertemente —ya desde el pensamiento griego— en el modo de entender la distinción entre vida contemplativa y vida activa, e incluso en el origen mismo de esa distinción. La vida contemplativa se concibe, en efecto, desde esa perspectiva, como un tipo especial de vida: aquella que se organiza en orden a hacer posible el acto contemplativo. Vida que, en consecuencia, aparece como vida distinta de otras —concretamente, la activa—, también legítima, aunque —así se expresa la mayoría de los autores— menos perfecta.

Es aquí donde incide más profundamente, a nuestro juicio, la evolución de la teología y de la experiencia espiritual contemporánea, en la que esa distinción entre dos vidas es puesta en tela de juicio. Mejor dicho, en la que —sin negar la legitimidad de una vida marcada por la soledad y el apartamiento del mundo en orden a la oración— se subraya que el encuentro con Dios y el crecimiento en la comunión con Él forman parte del existir de todo cristiano que sea consciente de lo que el bautismo y la gracia implican. Toda distinción radical entre acción y contemplación queda así excluida: ya que el actuar del cristiano debe ser un actuar no sólo informado por el amor de Dios sino vivido en comunión con Él; y su oración un penetrar en la hondura del Dios Trino, es decir, de un Dios cuya vida implica amor y que en consecuencia llama no sólo a conocerle sino a participar de su amor, y por tanto a amar como Dios ama y a quienes Dios ama. Toda vida cristiana está llamada a ser, solidaria e inseparablemente, activa y contemplativa. Dicho con otras palabras, la contemplación es, en consecuencia, no tanto elemento configurador de una determinada condición vida, cuanto dimensión de toda vida cristiana.

Así se puso de relieve, en algunos momentos, durante el debate sobre la «cuestión mística»<sup>46</sup>. Y así ha sido subrayado con especial fuerza,

46. Pensamos concretamente en la intervención en ese debate de Jacques y Raïssa Maritain y, más específicamente, en sus afirmaciones —significativas, aunque no exentas de limitaciones— sobre *la contemplation sur les chemins*, la contemplación en los caminos. Sobre el pensamiento maritainiano a este respecto, ver nuestro estudio «Acción y contemplación en el itinerario intelectual de Jacques y Raïssa Maritain», en AA.VV., *El caminar histórico de la santidad cristiana. De los inicios de la época contemporánea hasta el Concilio Vaticano II. Actas del XXIV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 2004, 437-454.

partiendo no ya de una reflexión intelectual sino de la experiencia vivida y de la doctrina proclamada por algunas de las grandes personalidades de la Iglesia contemporánea. Me limito a citar una, de la que nos ocupamos en este simposio: san Josemaría Escrivá. Permitáseme por ello que termine con dos citas tuyas, la primera tomada de una de sus *Cartas* dirigidas a fieles del Opus Dei, la segunda de una de sus homilías dirigidas al gran público. «Almas contemplativas en medio del mundo: eso son los hijos míos en el Opus Dei, eso habéis de ser siempre (...). Y en cada instante de nuestra jornada, podremos exclamar sinceramente: *loquere, Domine, quia audit servus tuus* (1 S 3, 9); habla, Señor, que tu siervo escucha», afirma en la primera<sup>47</sup>. Y en la segunda: «En la línea del horizonte, hijos míos, parecen unirse el cielo y la tierra. Pero no, donde de verdad se juntan es en vuestros corazones, cuando vivís santamente la vida ordinaria»<sup>48</sup>.

Profundizar en esas afirmaciones, y otras análogas, proceder a precisar su alcance y a analizar la tradición teológico-espiritual a la luz de cuanto aportan la teología y la experiencia contemporánea, constituye, sin duda alguna, una de las tareas de mayor calado con las que se ve confrontada la teología espiritual contemporánea.

José Luis ILLANES  
 Facultad de Teología  
 Universidad de Navarra  
 PAMPLONA

47. *Carta 11.III.1940*, n. 13. Junto a esta cita, pueden encontrarse otras en las páginas que dedicamos a este punto en *La santificación del trabajo*, 10.<sup>a</sup> ed. revisada y ampliada, Madrid 2001, 117-145 y en *Existencia cristiana y mundo*, cit, 311-331. Ver también las que aporta la ponencia de este simposio a la que hace un momento aludíamos en el texto (M. BELDA, *La contemplazione in mezzo al mondo nella vita e nella dottrina de san Josemaría Escrivá de Balaguer*).

48. *Conversaciones*, n. 116.