

✧ Luis M. Mendizábal ✧

# Dirección

---

# ESPIRITUAL

*Teoría y práctica*



BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

# BIBLIOTECA

DE

## AUTORES CRISTIANOS

*Declarada de interés nacional*

---

**396**

---

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA BAC ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1978 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

**PRESIDENTE:**

Emmo. y Rvdmo. Sr. Dr. VICENTE ENRIQUE Y TARANCÓN,  
*Cardenal Arzobispo de Madrid-Alcalá y Gran Canciller de la Universidad Pontificia*

**VICEPRESIDENTE:** Ilmo. Sr. Dr. FERNANDO SEBASTIÁN AGUILAR, *Rector Magnífico*

**VOCALES:** Dr. ALFONSO ORTEGA CARMONA, *Vicerrector Académico*; Dr. GABRIEL PÉREZ RODRÍGUEZ, *Decano de la Facultad de Teología*; Dr. JUAN SÁNCHEZ Y SÁNCHEZ, *Decano de la Facultad de Derecho Canónico*; Dr. MANUEL CAPELO MARTÍNEZ, *Decano de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología*; Dr. SATURNINO ALVAREZ TURIENZO, *Decano de la Facultad de Filosofía*; Dr. JOSÉ OROZ RETA, *Decano de la Facultad de Filología Bíblica Trilingüe*; Dr. JUAN ANTONIO CABEZAS SANDOVAL, *Decano de la Facultad de Ciencias de la Educación*; Dr. GERARDO PASTOR RAMOS, *Decano de la Facultad de Psicología*; Dr. JUAN LUIS ACEBAL LUJÁN, *Secretario General de la Universidad Pontificia*.

**JEFE DEL DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES:** Dr. JOSÉ OROZ RETA.

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. — APARTADO 466

MADRID • MCMLXXVIII

# DIRECCIÓN ESPIRITUAL

## *Teoría y práctica*

POR

LUIS MARIA MENDIZABAL

PROFESOR DE TEOLOGIA ESPIRITUAL EN LA  
UNIVERSIDAD GREGORIANA DE ROMA Y EN LA  
FACULTAD TEOLOGICA DEL NORTE DE ESPAÑA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXXVIII

© Biblioteca de Autores Cristianos, de EDICA, S. A. Madrid 1978  
Mateo Inurria, 15. Madrid  
Con censura eclesiástica  
Depósito legal M. 9.431 - 1978.  
ISBN 84 - 220 - 0855-6.  
Impreso en España. Printed in Spain



*Al R. P. Michel Ledrus, S.I.,  
maestro de espíritu  
en la cátedra y en la conversación,  
a quien pertenece  
casi todo lo bueno de esta obra.*

# I N D I C E   G E N E R A L

	<i>Págs.</i>
PRESENTACIÓN ... ..	xv
INTRODUCCIÓN ... ..	3
1. La dirección espiritual como parte de la pastoral ...	3
2. La crisis actual de la dirección espiritual ... ..	4
1. Desilusión biográfica ... ..	5
2. Tendencia a los grupos ... ..	5
3. Crisis de paternidad ... ..	7
3. Importancia actual de la dirección espiritual ... ..	7
4. Carácter iniciatorio de nuestro tratado ... ..	10
Bibliografía sobre dirección espiritual ... ..	12
A) Contenido espiritual de la dirección en Oriente y Occidente ... ..	12
B) Tratados clásicos hasta hoy ... ..	12
C) Aspectos psicológicos implicados en el ejercicio de dirección ... ..	14
D) Dirección espiritual especializada ... ..	14
<b>I. Teología de la dirección espiritual ... ..</b>	<b>15</b>
I. <i>Lugar de la dirección humana en la economía espiritual del Nuevo Testamento</i> ... ..	15
Plena docilidad a las mociones del Espíritu Santo ...	22
Dios es el autor principal de la rectitud del corazón ...	26
En el Antiguo Testamento ... ..	26
En el Nuevo Testamento ... ..	26
Ayuda ministerial y subsidiaria de la dirección humana ... ..	27
Conclusión ... ..	31
II. <i>Naturaleza teológica del ministerio de dirección</i> ... ..	33
1. La obra de ayuda direccional ... ..	33
2. Encargarse de la dirección de una persona ... ..	40
3. Ministerio de dirección: director-ministro de la Iglesia ... ..	46
4. Autoridad del director y obediencia correspondiente en la dirección ... ..	56

	Págs.
<b>II. La entrevista direccional</b> ... .. .	62
I. <i>La entrevista direccional en el ministerio de la Iglesia</i> ...	62
1. La entrevista direccional, iniciación a la vida de comunión cristiana ... .. .	62
2. Características de la entrevista direccional como iniciación a la conversación interior de la gracia ...	66
3. Lugar de la entrevista direccional en la vida eclesial ... .. .	70
II. <i>Principales cualidades del director para la entrevista</i> ...	72
1. Afecto cordial sano ... .. .	74
2. Don de entender a las personas ... .. .	82
3. Familiaridad con Dios y vida de oración ... .. .	84
4. El arte de sugerir con sencillez y eficacia ... .. .	85
5. Magnanimidad y confianza ... .. .	91
III. <i>Desarrollo normal de la entrevista de dirección</i> ... .. .	93
1. Frecuencia y tiempo ... .. .	93
2. Comienzo de la dirección ... .. .	94
3. Observaciones para las primeras entrevistas ... .. .	96
4. Manifestaciones de la conciencia: contenido y dificultades ... .. .	98
5. Respuesta del director a la manifestación de conciencia ... .. .	101
6. Educación de la sana conciencia ... .. .	106
<b>III. Educación de las actitudes cristianas</b> ... .. .	112
I. <i>Orientaciones generales del trabajo educativo de la dirección</i> ... .. .	112
1. La forma fundamental ha de ser el amor de Cristo ...	113
2. Puesto de la Virgen. Relación con los santos ... .. .	116
3. Principio de la adaptación de la materia ... .. .	118
4. La aparente hipocresía en el trabajo de dirección ...	123
5. Actitud interior en el ejercicio espiritual educativo ...	126
II. <i>Formación a la unidad de vida espiritual</i> ... .. .	129
III. <i>Formación a la actitud oracional</i> ... .. .	134
1. Vida de oración y oración formal ... .. .	134
2. Oración de petición ... .. .	137
3. Oración de inmersión en Dios; meditativa, contemplativa ... .. .	141
IV. <i>Formación a la abnegación y mortificación</i> ... .. .	163
1. Concepto evangélico de abnegación ... .. .	164
2. Sentido de la cruz ... .. .	167
V. <i>Integración en la Iglesia, en la comunidad concreta. Formación a la edificación cristiana</i> ... .. .	176

	Págs.
La actividad apostólica .....	180
<b>IV. Introducción a la determinación espiritual y discernimiento de espíritus</b> .....	<b>190</b>
I. <i>Determinación espiritual</i> .....	190
II. <i>Introducción al discernimiento de los espíritus</i> .....	195
1. Detectar en la conciencia fenómenos y mociones conscientes que vienen de fuera .....	195
2. Indicación del posible origen de estos fenómenos y mociones adventicias .....	201
3. Normas para discernir las mociones que vienen del espíritu bueno .....	207
4. Conclusión del capítulo .....	221
III. <i>El discernimiento espiritual comunitario</i> .....	221
Bibliografía sobre el discernimiento .....	223
1. Nuevo Testamento .....	223
2. Orígenes y monacato primitivo .....	223
3. Autores medievales .....	224
4. Autores de los siglos XVI - XVIII .....	224
5. Autores contemporáneos .....	225
<b>V. Discernimiento y ayuda en momentos críticos</b> .....	<b>226</b>
I. <i>Examinar y reconocer el espíritu del recogido</i> .....	226
II. <i>Examen y discernimiento de carisma y vocación</i> .....	234
1. Examen y purificación del carisma .....	236
2. Examen y maduración de la vocación .....	239
III. <i>Discernimiento de las ilusiones espirituales</i> .....	242
1. La ilusión espiritual y su mecanismo .....	242
2. Algunas ilusiones normales y frecuentes .....	244
3. Algunas ilusiones fundadas sobre afectos desordenados .....	245
4. Reconocimiento de la ilusión .....	248
5. Culpabilidad de la ilusión .....	249
6. Remedios .....	249
7. Ilusiones de fenómenos extraordinarios .....	251
IV. <i>Discernimiento y ayuda en la crisis de crecimiento</i> .....	253
1. Crisis de crecimiento .....	254
2. Función iluminadora del director .....	256
3. Crisis de crecimiento en la vida de oración .....	257
4. Crisis de crecimiento en la vida apostólica .....	268
<b>VI. El director como médico de las enfermedades del espíritu</b> .....	<b>271</b>
I. <i>Enfermedades de la vida espiritual</i> .....	273

	<u>Págs.</u>
1. La tibieza espiritual ... ..	274
2. La mediocridad espiritual ... ..	279
II. <i>Enfermedades espirituales de base fisiológica</i> ... ..	284
III. <i>Enfermedades de la vida espiritual de implicación psicológica</i> ... ..	285
1. Perturbaciones que afectan a la visión espiritual ...	293
2. Crisis y perplejidades de conciencia en materia de castidad ... ..	300
3. Escrúpulos ... ..	335
1) Fenomenología general de los escrúpulos ... ..	336
2) Escrúpulos en momentos agudos de la vida espiritual ... ..	339
3) Escrúpulos sin trauma en un temperamento normal y en el curso normal de la vida espiritual...	340
4) Escrupulosidad crónica de origen traumático en temperamento, sea sano, sea, sobre todo, proclive a la ansiedad, pero siempre dentro de la normalidad ... ..	344
IV. <i>El caso particular de la histeria</i> ... ..	360
1. El mecanismo constitutivo de la histeria ... ..	360
2. Sintomatología ... ..	362
3. Cuidados para la medicación de los histéricos ... ..	365
4. Misticismo e histeria ... ..	366

## P R E S E N T A C I O N

*Hace ya años que iba repitiendo las materias de este curso de dirección espiritual tanto en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma como en la Facultad Teológica del Norte de España, sede de Burgos.*

*Haciendo caso a los deseos y peticiones de algunos buenos amigos, me he decidido a dar a la imprenta esta obra, comprendiendo que una vanidosa humildad no debía impedir el bien que está llamado a hacer lo poco bueno que el libro contiene.*

*Me contentaría con que alguien pueda beneficiarse de mi lectura. Y me prestará un buen servicio quien tenga la bondad de sugerir mejoras y complementos para potenciar la ayuda pastoral que hoy es tan necesaria y, como siempre, tan fecunda.*

*Desde aquí doy las gracias a cuantos con sus sugerencias, críticas y consejos han hecho posible esta publicación. Un especial recuerdo agradecido al sacrificado trabajo del H. Bernardo Arruti, S.I., que tan abnegadamente ha mecanografiado el texto.*



*DIRECCION ESPIRITUAL*

## INTRODUCCION

### 1. LA DIRECCIÓN ESPIRITUAL COMO PARTE DE LA PASTORAL

La dirección espiritual se inserta dentro de la pastoral. La teología pastoral es la teología del oficio y funciones de pastor de la Iglesia. Esta función implica una gran diversidad de actividades, programas y dimensiones de la parroquia, de las comunidades, de grupos, etc. Hay que conducir a la comunidad cristiana de hoy con metodologías actualizadas. No hace falta decir que las presuponemos y que hay que exigir las.

Es importante caer en la cuenta de que la dirección espiritual está dentro de ese complejo; ni sustituye a lo demás ni es sustituida por lo demás. Es un carisma concedido a la Iglesia. A la luz del Espíritu, el verdadero carisma conoce claramente su propia función y su propia relatividad. Ni se opone a otros carismas ni tiene pretensiones de ser el único. La dirección espiritual será, pues, una acción concreta parcial en el conjunto de la tarea pastoral, aun cuando quizá sea *la principal* —y aun quizá la única— *de algunos* de los que tienen parte en el cuidado pastoral.

Nuestro objetivo no es el de describir la compleja guía de toda una comunidad eclesial o parroquial, sino que nos referimos a un *posible campo reducido* dentro de ella: la ayuda personal a quienes, deseosos de mayor perfección, la solicitan. Aunque éstos fueran pocos. Explicaremos su fundamento, sus componentes, sus líneas de desarrollo, sus dificultades, para quienes sienten deseos de *prepararse a prestar este tipo de ayuda espiritual cristiana*.

El concilio Vaticano II recuerda explícitamente esta misión concreta del sacerdote en la Iglesia: «Examinando si los espíritus son de Dios, descubran con sentido de fe, reconozcan con gozo y fomenten con diligencia los multiformes carismas de los laicos, tanto los humildes como los más altos. Entre otros dones de Dios que se encuentran abundantemente en los fieles, son dignos de singular cuidado aquellos por los que no pocos son atraídos a una más alta vida espiritual» (PO 9b). La dirección espiritual se preocupa del desarrollo espiritual de esos dones que *no pocos* reciben, y atiende a quienes solicitan su ayuda para llegar a una vida espiritual más alta.

Consiguientemente, también, desde el punto de vista de *disciplina científica*, el tratado de dirección espiritual es parte

del tratado general de teología pastoral<sup>1</sup>. De hecho pertenece a la teología pastoral *esencial y específicamente*, y no sólo de manera accesoria y subordinada.

Es *teología*, puesto que su doctrina la toma directa e inmediatamente de la regla y de las fuentes de la fe: Escritura, Magisterio, Padres, Doctores. La doctrina de la dirección espiritual está íntimamente ligada a los misterios de la fe.

Es *pastoral*, porque se ordena intrínseca e inmediatamente a la salvación de los hombres.

## 2. LA CRISIS ACTUAL DE LA DIRECCIÓN ESPIRITUAL

Hoy se percibe una verdadera crisis de dirección espiritual en algunos niveles. No es aceptada en algunos ambientes, *no está de moda*. Hubo un tiempo no lejano en que era *de buena nota* tener dirección espiritual, y todo el mundo que se tenía en algo *decía* tenerla. Como en otros aspectos de la vida cristiana, se había llegado a una generalización multitudinaria, como etapa última de un proceso de acentuación de su importancia y utilidad para la vida espiritual. Hoy no. Ni es prudente hablar a la masa de dirección, ni, *en general*, a los jóvenes. Este hecho puede representar una ventaja, en cuanto que hoy la dirección solicitada y mantenida tiene más probabilidades de ser auténtica.

Hay que examinar *las causas de esta crisis*, para corregirlas, si fuera posible<sup>2</sup>. Se advierte de hecho que ese desprestigio y crisis no cae sobre otros fenómenos análogos, como son los maestros de yoga, los procesos psicoanalistas, los «gurus» orientales, las experiencias psicológicas, etc. Más aún, semejantes maestros son positivamente buscados y solicitados. Semejante fenómeno está delatando un vacío que se pretende rellenar, con peligro de tendenciosidad<sup>3</sup>, cuando podría satisfacerse por el camino de una dirección espiritual auténtica.

Constatada la existencia de esa especie de contradicción, vamos a exponer lo que parecen ser *causas de la crisis*:

<sup>1</sup> Cf. R. SPIAZZI, *Il metodo della teologia spirituale e i suoi rapporti con la teologia pastorale*: RIAM 10 (1965) 463-76.

<sup>2</sup> Cf. H. BACHT, *Weltnähe oder Weltferne* (Frankfurt a.M. 1962) p.87-113: «Seelenführung in der Krise»; J. GOUVERNAIRE, *Notes sur les problèmes actuels de la direction spirituelle*: Christus 16 (1969) 489-94; A. M. BESNARD, *Avons-nous encore besoin de maîtres spirituels?*: VSp (1972) 181-204.

<sup>3</sup> Véase el editorial de VSp marzo-abril 1972, p.166: «Ir a buscar una palabra exótica para expresar las necesidades del momento, es confesar un vacío en el lenguaje usual. Y ese vacío está traicionando la pérdida de la experiencia y realidad correspondientes. Pero, a su vez, la palabra exótica por las connotaciones extranjerizas que implica, tiene el peligro de orientar tendenciosamente la experiencia que trata de restaurar». Cf. Ch. DUMONT, *Le guru et le staretz. Un symposium américain sur la formation spirituelle*: VSp (1973) 153-56. Interesantes observaciones sobre las implicaciones del cambio de vocabulario pueden verse en G. GARRONE, *Le prêtre* (París 1975) p.28-32.

## 1. Desilusión biográfica

Están hoy en crisis, particularmente, quienes *tuvieron* una dirección, y se preguntan ahora si fue realmente fructuosa o no, más bien, deformante. Son sacerdotes, religiosos, religiosas, estudiantes de teología, que no ven para qué sirve una dirección espiritual. Esto nos indica que la crisis procede de una cierta reacción biográfica de la persona como resultado de experiencias desilusionantes, a las que se añade ahora el nuevo enfoque de algunas doctrinas y las nuevas formas y circunstancias del vivir cristiano. La reacción puede llegar al extremo de hacer brotar un sentimiento de *liberación*, «contestando» la utilidad y conveniencia de la dirección.

Los elementos deformantes que pueden estar en el origen de esas desilusiones podrían ser los siguientes, sobre todo si van unidos:

a) *El dominio por parte del director*.—Tiene el dirigido la impresión de haber sido víctima de un cierto absolutismo, de un verdadero dominio personal ejercido por el director sobre él. Es una deformación comprensible y admitamos que no rara. La dirección espiritual es ocasión tentadora de dominio. Se puede llegar a pensar que la dirección es todo, que el director debe ordenar cuanto hay que hacer. Y, más tarde, el dirigido tiene la impresión de haber sido un juguete del director, como un número, como una persona llevada hacia un modelo preexistente, y no como una persona que realiza su propia personalidad única en los planes de Dios. Y ahora *se libera* y detesta cuanto diga y recuerde dirección espiritual.

b) *Imposición generalizada desde la infancia*.—No ha escogido el director, sino que se le impuso desde muy pronto. No ha gozado de una elección libre y responsable. Era común, era de todos.

c) *Dirección demasiado centrada en el director sólo*.—Una dependencia vertical muy fuerte, con descuido de otras relaciones: comunidad, familia, Iglesia, mundo. No se integró al dirigido en todo el orden eclesial y humano.

## 2. Tendencia a los grupos

A la desilusión biográfica hay que añadir hoy la *tendencia a formar grupos* con dos notas características:

a) *Exigencia de igualdad*.—No se admite una autoridad, ni guía autorizada de la Iglesia, ni del obispo, ni del sacerdote. Todos se consideran iguales.

Esto, en cierto sentido, es recto, en cuanto todos somos teológicamente iguales delante de Dios: hijos de Dios; pero se desconoce que no somos iguales, sociológica ni eclesialmente, en lo que se refiere a funciones, ministerios y autoridad comunicada por Cristo. Ni somos iguales en conocimientos y experiencias con la autoridad moral que comportan.

b) *Exigencia de liberación*.—Frecuentemente, en la tendencia a formar grupos hay un deseo de liberación de la dependencia vertical, que se debilita. En este sentido puede ser algo muy positivo.

Pero se debe evitar la *total* rotura de la dependencia vertical y que no se haga una trasposición de ella a la dependencia horizontal. Porque quien estaba sometido a un absolutismo vertical encuentra en el grupo una liberación; pero observamos con frecuencia que el joven se independiza de sus padres al entrar a formar parte del grupo, pero no raras veces entra a depender de los compañeros tanto o más de lo que dependía de sus padres. Y no tiene libertad interior. Esto puede ser poco positivo y hasta dañoso, creando unos condicionamientos serios. Puede llevar a un cierto *quietismo* psicológico y moral, a una inactividad personal, dejándose simplemente llevar.

Y hasta tiene el peligro, no puramente imaginario, de quedar en una forma de *adolescencia permanente*, sin maduración. Esto último sucede cuando el grupo es llevado al ritmo de las vicisitudes adolescentes, en lugar de enriquecerse simplemente con la dosis de novedad y frescura de vida que esa adolescencia debe aportar.

En la integración de la tendencia agrupativa *en el campo concreto de la dirección espiritual*, téngase presente el principio obvio de que el grupo enriquece mucho en dos sentidos: en cuanto aporta *diversidad de reacciones, de sujetos, de experiencias*, y en cuanto aporta *camino de solución y medios de formación y desarrollo*.

En el primer sentido, siempre puede enriquecer la aportación sincera de diversos sujetos. Pero, en cambio, en el segundo sentido, el grupo enriquece sólo cuando está formado por personalidades ricas, maduras, formadas relativamente en aquel aspecto en el que se busca la agrupación. En lo que se refiere a *formación, orientación*, etc., el grupo es un interrogante potenciado por el número de sus componentes. Determinar en grupo la técnica para una operación quirúrgica sin haberse introducido antes personalmente en el estudio de la medicina,

sería imprudente. En cambio, sería muy útil la consulta previa de quirurgos bien preparados.

Pero sería igualmente imprudente aislarse del *grupo formador* o no atender la dimensión agrupativa del dirigido y la vivencia espiritual del grupo. No en vano se ha estimado tanto como elemento formador la convivencia comunitaria en la vida de los seminarios siguiendo el ejemplo formativo de Cristo con el grupo de los Doce. En la dirección espiritual es necesario, particularmente hoy, atender debidamente a la dimensión agrupativa, desarrollándola en sus justas medidas y haciéndola objeto de animación y purificación<sup>4</sup>.

### 3. Crisis de paternidad

La crisis de la dirección espiritual participa del fenómeno conocido hoy como «crisis de paternidad», rechazo de la idea de «padre», que, después de una revolución radical, está volviendo hacia una nueva forma<sup>5</sup>.

Correspondientemente, en la línea de dirección espiritual jugaría la idea de que la Iglesia trata de imponerse tratando a sus fieles como niños. Ella no debe hacer de maestra de escuela de párvulos; los hombres se bastan a sí mismos interpretando por sí mismos el Evangelio.

Se ignora que la actitud de la Iglesia no es un paternalismo abusivo, que se arroga el título de estar mejor formada para imponer su propia interpretación en un corro de lectores iguales, sino que se trata de la custodia y fidelidad a un mensaje que se le ha confiado con el encargo de transmitirlo con lealtad y humildad.

### 3. IMPORTANCIA ACTUAL DE LA DIRECCIÓN ESPIRITUAL

El concilio Vaticano II ha confirmado la enseñanza tradicional sobre la importancia y valor de la dirección espiritual. Hablando de los seminarios, dice que la formación se ha de

<sup>4</sup> Cf. Ch. A. BERNARD, *Direzione personale e animazione spirituale*: RivCItal 54 (1972) 633-41; J. H. WRIGHT, *A discussion of spiritual direction*: Stud. in the Spirituality of Jesuits 4 (marzo 1972), 49-50.

<sup>5</sup> Cf. M. LEGAUT (*L'homme à la recherche de son humanité* [París 1971]; ed. esp. [Estella 1973]) afirma: «Paternidad y filiación son necesarias para llegar a ser adulto... Son insustituibles para preparar al hombre a afrontar todas las exigencias de su misión y permitirle llegar, en cuanto de él depende, hasta los confines de lo humano» (p.239). Véase M. LEGAUT, *Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du christianisme* (París 1970). Cf. M. RIJK, *Le rôle du Père dans la culture contemporaine*: Concilium (1971) 143ss. J. Gagey, hablando desde un punto de vista psicoanalítico, afirma que hay que asumir la paternidad espiritual con sus interdicciones razonables (*De la paternité spirituelle*: VSp [1972], 205-19). Véase A. LE GALL, *Le rôle nouveau du Père* (París 1972); sobre la paternidad carnal, cf. J. ROUSSE (moñje de Wisques), *Réflexions sur le maître spirituel*: VSp (1972) 167-80.



llevar a cabo *principalmente con la ayuda del director espiritual* (OT 8); recomienda a los sacerdotes que *tengan en gran estima la dirección espiritual* (PO 18); manda que en los religiosos *sean escogidos los maestros de espíritu* (PC 18); que en las universidades haya personas bien preparadas que se interesen permanentemente por la formación espiritual de la juventud (GE 10). Por otra parte, aceptada la existencia de una crisis seria en la dirección, hay que añadir con toda lealtad que el problema se da, sobre todo, en quienes tratan de ella a manera de curiosos o aficionados en estas materias, sin haber sentido el impulso interior fuerte de la gracia. Uno de los elementos característicos de la experiencia espiritual fuerte en la *conversión afectiva* suele ser precisamente la búsqueda de una guía iluminada y exigente. Los que seriamente se comprometen en las ascensiones arduas de la vida espiritual, sienten la importancia de la dirección y la buscan. Hoy se vuelve a sentir en muchos ambientes la necesidad de guías espirituales<sup>6</sup>. Y son muchos los seglares, conscientes de su vocación a la santidad proclamada por el concilio Vaticano II, que se lamentan de no encontrar quien con competencia les ayude en este camino.

La dirección espiritual tiene suma importancia en el camino hacia la santidad cuando quiere uno vivir intensamente el progreso espiritual. En efecto, es un campo en sí mismo muy delicado y difícil. Si sería imprudente introducirse en el campo de la medicina y cirugía sin la cercanía personal de una persona perita que le acompañe, cuánto más en el campo del progreso espiritual, donde hay tantas delicadezas y tan sutiles obstáculos del egoísmo y del demonio.

Y si hoy es necesaria e importante la dirección espiritual, lo es, consiguientemente, la doctrina sobre la dirección y la formación de buenos directores espirituales.

<sup>6</sup> Cf. H. NOMEN, *Generation without Fathers: Commonwealth* (1970) 291; S. M. SCHNEIDERS, *The return to Spiritual Direction: Spiritual Life* 18 (1973) 263-78; H. CAFFAREL, *Si cercano «gurus» per la Chiesa: Mondo e Missione* (junio-julio 1975). Son siempre válidas las palabras de M. Godínez (*Praxis theologiae mysticae* 1,87) c.1): «De mil personas que llama Dios a la perfección, apenas corresponden diez; y de cien personas que llama Dios a la contemplación, faltan las noventa y nueve... Una de las cosas principales es la falta que hay de maestros espirituales (desdichadas de las comunidades donde faltan estos maestros, o, si los hay, no los estiman ni conocen), los cuales, después de la gracia divina, son los pilotos que guían a las almas por este mar incógnito de la vida espiritual. Y si ninguna ciencia ni arte, por mecánica que sea, se puede aprender bien sin maestro que la enseñe, mucho menos se podrá aprender bien esta altísima sabiduría de la perfección evangélica, adonde hay misterios tan profundos, visiones y revelaciones tan ambiguas, raptos y éxtasis que pueden provenir de Dios o del demonio; adonde las virtudes morales, declinando del medio por exceso y receso, pueden ser vicios; adonde las visiones pueden ser ilusiones; adonde un alma puede trabajar mucho y ganar poco... Por lo cual tengo por cosa [moralmente] imposible que, sin mitaigo o sin maestro, pueda un alma caminar largos años por lo más subido y reinomado de la vida espiritual sin que se pierda».

Indicábamos que las crisis actuales son de carácter biográfico, frecuentemente, fruto amargo, a veces explicable, de experiencias vividas. Esto nos está indicando la necesidad de ayudar a la formación de verdaderos maestros de espíritu, que en lo posible estén a la altura de su cometido.

Echando una mirada retrospectiva, podríamos descubrir tipos de directores que en perfecta buena fe han realizado una forma de dirección menos afortunada, quizá por falta de iluminación oportuna. Sería ofensivo e injusto el generalizar demasiado estas deformaciones. Pero tampoco hay por qué silenciarlas.

Hemos conocido directores espirituales que, apoyándose en su gracia de estado, han creído que *lo sabían todo*, que no necesitaban ponerse continuamente al día, que no mostraban duda alguna en cuanto se les preguntaba. Incluso creían que era una pérdida de autoridad el pedir, en ocasiones, un tiempo para reflexionar, consultar y estudiar.

Ha habido quienes *imponían su autoridad inapelablemente*, llevando a mal y considerando falta de sumisión y espíritu de fe el que el dirigido presentara sus motivos de duda o de incertidumbre acerca de la solución sugerida. Consiguientemente, consideraban mejor cristiano al que no proponía nada en la dirección.

Ha habido quienes *todo lo arreglaban con la oración*, sin llegar a afrontar sinceramente las situaciones psicológicas conflictivas y los problemas humanos reales bajo los que se hallaban abrumados sus dirigidos. Recurrían fácilmente a la interpretación de falta de generosidad en cuantos interrogantes se planteaba el dirigido.

Ni han faltado quienes han considerado a sus dirigidos como *algo muy suyo*, donde ellos podían ir estructurando sus propios deseos e ilusiones, llegando hasta ser víctimas de verdaderas celotipias espirituales e impidiendo con aparentes motivos espirituales el que ellos mantuvieran la necesaria libertad de espíritu.

Podríamos multiplicar los rasgos de algunas deformaciones de la dirección. Pero bastan las sugerencias hechas para comprender lo fácil que es desviarse. Y muy frecuentemente por falta de ser instruidos a tiempo.

Con esta serie de observaciones no pretendemos desprestigiar la dirección espiritual ni sembrar desconfianza hacia ella. Podemos, sin duda, encontrar deformaciones, no menos frecuentes, en la tarea educativa de los padres de familia. Pero

sería injusto deducir de ahí que los padres no deben ocuparse de la educación de sus hijos. La verdadera conclusión es que los padres deben sentir la responsabilidad grande que pesa sobre ellos y la necesidad que tienen de prepararse convenientemente a su misión educadora buscando las ayudas necesarias.

Es la misma conclusión que queremos apuntar nosotros. La dirección espiritual es una tarea sumamente importante y delicada. Requiere una seria preparación. Sería un gran don de Dios a la Iglesia el que le concediera una generación de directores espirituales iluminados, verdaderos maestros de espíritu para nuestro tiempo. Serían artífices eficaces de la Iglesia actual. Es ésta una constante preocupación de los hombres de visión en la Iglesia<sup>7</sup>.

Hoy día particularmente hay obstáculos especiales, que provienen de un *pelagianismo camuflado* y de un *quietismo angelista*. *Pelagianismo* que se muestra en una confianza ilimitada en la organización, en los medios modernos, en las planificaciones, con marginación de la oración o a veces con extensión del pelagianismo a la oración misma; su nota característica es la desestima y descuido de la docilidad personal e íntima a Dios. Y *quietismo angelista*, que, resaltando la dependencia de Dios, se cruza de brazos, esperando todo de Dios, sin colaborar eficazmente con él. Hay tendencias insistentes a la horizontalidad o verticalidad extremas; tendencias que encuentran su expresión más aguda en el campo precisamente de la conciencia espiritual y del progreso espiritual de la vida cristiana.

Es urgentemente necesario poner al día los propios conocimientos al ritmo de la doctrina de la Iglesia.

#### 4. CARÁCTER INICIATORIO DE NUESTRO TRATADO

Nuestra intención es introducir al lector en el campo riquísimo del arte de la dirección espiritual, que tan larga tradición tiene en la Iglesia<sup>8</sup>. Nos esforzaremos por llegar hasta

<sup>7</sup> Cf. M. IRIARTE, *Una gran preocupación de San Juan de la Cruz: la formación de los directores espirituales*: *Mauresca* 23 (1942), 302ss.

<sup>8</sup> Para la historia de la dirección espiritual cf. *Dictionn. de spirit.* III col.1.002-22; *New Catholic Encyclopedia* IV col.887-90; E. WELLENS, *S. Benoît et la direction spirituelle*: *CollectOrdCistRef* 9 (1947), 164-76; M. WALOREK, *La direction spirituelle en los monasterios de San Basilio*: *Rc-Unión* 1 (1956) 7-15; J. DANIELOU, *La direction spirituelle dans la tradition ancienne de l'Église*: *Christus* 7 (1960) 6-21; A. SCRIMA, *La tradition du père spirituel dans l'Église d'Orient*, en *Recherches sur l'expérience spirituelle*: Hermès (1966-67): «Le maître spirituel dans les grandes traditions d'Occident et d'Orient»; L. REGNAULT, *Maîtres spirituels du désert de Gaza, Barsanuphe, Jean et Dorothée* (Solesmes 1967); L. MERTON, *The spiritual Father in the Desert Tradition*: *Monastic Studies* 5 (1968) 87-111; «Les sentences des Pères du désert». *Nouveau recueil* (Solesmes 1970); M. WALOREK, *La figura del director espiritual en*

las *fuentes mismas*, sobre todo teológicas, a fin de penetrar en la naturaleza de la dirección.

Nos gustaría acertar a dar al tratado no sólo el valor de un esquema válido de doctrina, que también procuraremos presentar, sino, sobre todo, el valor de *introducción a los tesoros de la doctrina sobre dirección*, entre los cuales tiene puesto de preferencia la Sagrada Escritura<sup>9</sup>. Es necesario que el buen director esté impuesto en el conocimiento de la Escritura, sepa servirse de ella fructuosamente y conforme a ella su oficio.

Junto con la Sagrada Escritura, tendremos en particular estima el magisterio formal de la Iglesia en sus diversas formas y grados.

Recurriremos también a los autores santos y probados, que sean verdaderas fuentes y no simples riachuelos.

*Fuente técnica e intrínseca* es la *doctrina de la vida espiritual*, que en este estadio suponemos fundamentalmente conocida y de la que nuestro tratado es, en cierta manera, coronación y no simple conclusión. En este sentido, cuando haga falta, bastará asumir y recordar las conclusiones de la teología espiritual, sin necesidad de volverlas a desarrollar. Pero es necesario completar aquella doctrina con este tratado, a fin de prepararse mejor al oficio y ministerio de dirección.

El tratado será *teórico y práctico*, ya que ambos aspectos tiene la teología. Pero en ambos campos nos quedaremos en la línea de determinación de los principios con que se formen criterios rectos.

La doctrina misma ascética y *direccional* la propondremos no a la manera que hay que exponerla directamente al fiel en la dirección personal concreta, sino *técnicamente, como dirigida a los directores*. Es decir, el tratado no lo escribimos para uso de los ascetas, sino *para uso del moderador de los ascetas*. Como un tratado de medicina no es para uso de los enfermos, sino de los médicos.

*las reglas de los fundadores del monaquismo oriental: Lex Ecclesiac* (Salamanca 1972), p.117-41. Y no es sólo en el cristianismo. Puede verse O. LACOMBE, *La direction spirituelle selon les traditions indiennes: EtCarm* (1951) p.159-67; L. MASSIGNON, *Note bibliographique sur la direction spirituelle en Islam*, *ibid.*, p.168-70.

<sup>9</sup> Cf. II. BACHT, en AA. VV., *Théologie de la vie monastique. Etudes sur la tradition patristique* (Paris 1961) p.43-48.

## BIBLIOGRAFIA SOBRE DIRECCION ESPIRITUAL

No es especialmente abundante la producción librera reciente en lo que toca al tema directo de la dirección espiritual. Todavía hoy juzgo que la exposición más completa de las facetas diversas de la dirección continúa siendo el artículo *Direction spirituelle*, en el vol.3 del *Dictionnaire de Spiritualité* col.1002-14.

Como visión bibliográfica fundamental ofrecemos las siguientes indicaciones:

### A) Contenido espiritual de la dirección en Oriente y Occidente

- I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*: OrChrAn 144 (Roma 1955).  
*Vie des Pères du désert*: Lettres chrétiennes (1961).  
P. DESEILLE, *L'Evangile du désert, Chrétiens de tous les temps* (1965).  
*Les sentences des Pères du désert*, 3 vols. (Solesmes 1966, 1970, 1973).  
L. REGNAULT, *Maîtres spirituels du désert de Gaza, Barsanuphe, Jean et Dorotheé* (Solesmes 1970).  
BARSANUPHIE ET JEAN DE GAZA, *Correspondance* (Solesmes 1974).  
DOROTHÉE DE GAZA, *Oeuvres spirituelles*: Sources chrétiennes 92.  
J. CASIANO, *De institutis coenobiorum; Collationes*: ML 49. CSEL. vol.17 y 18.  
GUILLERMO DE SAN TEODORICO, *Epistola ad Fratres de Monte Dei*: ML 184,307ss; cf. J. DECIIANET, *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*: Sources Chrétiennes 223 (Paris, Cerf, 1975).  
SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva* 3,28ss.

### B) Tratados clásicos hasta hoy

Todos los tratados de *teología espiritual* suelen dedicar algunas páginas o capítulos al tema de la dirección espiritual. Podemos recordar:

- O. ZIMMERMANN, *Lehrbuch der Aszetik* (Freiburg<sup>2</sup>1932) p.1.<sup>o</sup> sec.4 p.204-13.  
J. DE GUBERT, *Theologia spiritualis ascetica et mystica* (Roma<sup>4</sup>1952) n.183-201.  
*Leçons de théologie spirituelle* (Toulouse 1946) leçon 30; trad. esp. (Madrid 1953).  
L. VON HERTLING, *Theologia ascetica* (Roma<sup>2</sup>1944).  
A. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección* (Madrid 1954) n.521-34.  
A. BENIGAR, *Theologia spiritualis* (Roma<sup>2</sup>1959) p.1249-86.  
F. RUIZ SALVADOR, *Caminos del espíritu* (Madrid 1974) p.476-89.

Pero existen una serie de *tratados clásicos de dirección espiritual*:

- L. DE LA PUENTE, *Guía espiritual* (Madrid, Apostolado de la Prensa, 1942).

- M. GODÍNEZ, *Praxis theologiae mysticae* (París 1921) I.8.(7) \*.
- F. GUILLGREG, *La manière de conduire les âmes dans la vie spirituelle* (París 1676).
- J. B. SCARAMELLI, *Direttorio ascetico e mistico* (Pia Soc. di S. Paolo, 1943).
- A. SAUDREAU, *Les degrés de la vie spirituelle. Méthode pour diriger les âmes suivant leur progrès dans la vertu*, 2 vols. (París 1935).
- I. G. MENÉNDEZ-REIGADA, O.P., *De dirección espiritual* (Salamanca 1934).
- R. PLUS, *La direction d'après les Maîtres spirituels* (París 1934).
- V. A. BERTO, *Principes de la direction spirituelle* (París 1951).
- E. HERNÁNDEZ, *Guiones para un cursillo práctico de dirección espiritual* (Comillas 1964).
- A. MARCETTI, *La direzione spirituale* (Borla 1965).
- B. JIMÉNEZ DUQUE, *La dirección espiritual* (Barcelona 1952).
- C. VACA, *Guías de almas* (Barcelona 1947).
- GABRIEL DE SANTA MARÍA MAGDALENA, *S. Giovanni della Croce, direttore spirituale* (Firenze 1942).
- G. BARRA, *Guide alla direzione spirituale* (Borla 1965).
- P. BROCCARDO, *Direzione spirituale e rendiconto di coscienza* (Roma 1965).
- J. LAPLACE, *La direction de conscience ou le dialogue spirituel* (Tours 1965).

Añadimos la indicación de algunos artículos relativamente recientes sobre el tema de la dirección espiritual:

- J. STIERLI, *L'art de la direction spirituelle*: *Christus* 7 (1960) 22-46.
- WILLIAM OF THE INFANT JESUS, O.C.D., *Spiritual direction*: *Cross and Crown* 12 (1960) 18-27.
- I. GANZI, *L'ufficio di direttore spirituale*, en *La formazione spirituale del candidato al sacerdozio* (Vaticano 1965) p.235-50.
- L. M. MENDIZÁBAL, *Il colloquio spirituale*, *ibid.*, p.251-80.
- P. BOUCHAUD, *La direction spirituelle*: *VSp Suppl.* 19 (1966) 112-25.
- P. DESEILLE, *Guide spirituel*: *ColGist* 31 (1969) 271-316.
- J. ROUSSE, *Réflexions sur le maître spirituel*: *VSp* (1972) 176-80.
- J. WRIGHT, *A discussion on Spiritual Direction*: *Stud. in the Spirituality of Jesuits* 4 (marzo 1972) 41-51.
- Ch. A. BERNARD, *Direzione spirituale e animazione spirituale*: *RivClero-Ital* 54 (1973) 633-41.
- *Natura e funzione della direzione spirituale*, en *Valore e attualità del sacramento della penitenza* (Zürich 1974) p.195-206.

\* Es obra de un verdadero maestro; uno de los libros más inteligentes de espiritualidad al que recurriremos frecuentemente. Véase L. M. MENDIZÁBAL, *Godínez*, en *Dictionnaire de spiritualité* VI col.565-70.

El autor, irlandés de nacimiento, WADING de apellido, hispanizado en Godínez, lo escribió en Puebla de Méjico, en español. Pero las diversas ediciones españolas son difícilmente alcanzables. En las ediciones españolas falta, además, el libro 7, que no se juzgó interesante editar. Por lo cual hay un desacuerdo entre las ediciones españolas y la traducción latina (hecha por E. LA REGUERA y editada recientemente por E. WATRIGANT, París 1921) a partir del libro 7. Por razones prácticas, hemos optado por citarlo según la numeración de la edición latina, añadiendo entre paréntesis, cuando difiera, la numeración correspondiente de la edición de Lisboa 1741, que es común a las otras ediciones españolas e incluso a la traducción italiana. En cambio, las citas literales las haremos según el texto original español.



P. BROCCARDO, *La direzione spirituale si rinnova: Seminario* (1974) p.157-73.

W. CONNOLLY, *Contemporary Spiritual Direction. Scope and Principles: Stud. in the Spirituality of Jesuits* 7 (1975).

**C) Aspectos psicológicos implicados en el ejercicio de dirección**

G. CRUCHON, *Le prêtre, conseiller et psychologue* (Mulhouse 1971); ed. esp.: *La entrevista pastoral* (Madrid 1970).

J. CAVANAGH, *Fundamental Pastoral Counseling* (Bruce 1962).

A. GODIN, *La relation humaine dans le dialogue pastoral: DDB* (1963).

J. P. SCHALLER, *Dirección espiritual y medicina moderna* (Salamanca 1963).

L. BEIRNAERT - C. DARMSTADTER - A. GODIN, etc., *La relation pastorale* (Paris, Cerf, 1968).

C. A. CURRAN, *Religious values in Counseling and Psycoterapy* (New York 1969).

F. FANSWORTH - F. BRACELAND, *Psychiatry, the Clergy and Pastoral Counseling* (Collegeville 1969).

R. SAINT-ARNAUD, *La consultation pastorale d'orientation rogérienne* (Bruges 1969).

C. NOBILE, *Psicoterapia e direzione spirituale oggi* (Varese 1967).

R. ZAVALLONI, *Le strutture umana della vita spirituale* (Brescia 1971).

B. GIORDANI, *Il colloquio psicologico nell'azione pastorale* (Brescia 1973).

R. ZAVALLONI, *Figura e funzione del Consigliere* (Roma 1975).

**D) Dirección espiritual especializada**

M. PELLEGRINO, *La direzione spirituale dei giovani* (Roma 1938).

C. GNOCCHI, *I giovani del nostro tempo e la direzione spirituale* (Roma).

AA. VV., *La direzione spirituale dei laici adulti* (Roma 1961).

S. RIVA, *La direzione spirituale nell'età dello sviluppo* (Brescia 1967).

R. NAVEZ, *La direction spirituelle des jeunes filles: Rev.dioc.Tournai* (1961) 298-303.

A. EHL, *Dirección espiritual de las religiosas* (Zaragoza 1953).

## I. TEOLOGIA DE LA DIRECCION ESPIRITUAL

### I. LUGAR DE LA DIRECCION HUMANA EN LA ECONOMIA ESPIRITUAL DEL NUEVO TESTAMENTO

Para entender la dirección espiritual humana debemos encuadrarla en el marco de la economía espiritual propia del Nuevo Testamento, en el que el Espíritu Santo es el verdadero guía y director<sup>1</sup>.

Lo vamos a intentar en esta primera parte, procediendo al desarrollo del siguiente esquema de trabajo:

1. La economía espiritual del Nuevo Testamento puede caracterizarse como una introducción del fiel cristiano a que sirva al Padre en espíritu y verdad por comunicación íntima con él en el Espíritu Santo.

2. Tal economía puede actuarse gracias a la purificación y rectificación positiva del corazón humano, comunicadas por la oblación sacrificial de la sangre de Cristo.

3. La rectitud y pureza del corazón consiste en la plena docilidad a las mociones del Espíritu Santo, la cual presupone una disposición *formal* (presencia de la plenitud de los dones del Espíritu Santo) y una disposición *fundamental subjetiva* (elección continua de lo mejor actual).

4. Dios es el autor principal de esa rectitud, que es don suyo; pero requiere, normalmente, la ayuda ministerial y subsidiaria de la dirección humana.

Teniendo claro este esquema y penetrando en el fin objetivo de la dirección espiritual humana, entenderemos más claramente su naturaleza y función. Y marcando bien el ideal al que debe tender la dirección, se puede prevenir a tiempo su primera y más importante deformación, que consiste en concebir el ministerio humano como una operación cerrada en sí misma, cayendo en la tentación de dominio sobre aquellos a los que debía desinteresadamente ayudar y servir en el Señor.

1. *La economía espiritual del Nuevo Testamento puede caracterizarse como una introducción del fiel cristiano a que sirva al Padre en espíritu y verdad, por comunicación íntima con él, en el Espíritu Santo.*

<sup>1</sup> Cf. Jn 16,13. No es un hecho excepcional el de Santa Teresita cuando afirmaba que Dios sólo había sido su director. Cf. J. P. DE CAUSADE, *L'abandon à la Providence*, ed. M. OUPHIC-GALLIARD (Paris 1966) p.28; SAN JUAN DE LA CRUZ, *Trama de amor* 3,46: «El principal agente, y guía, y moovedor de las almas en este negocio no son ellos [los directores humanos], sino el Espíritu Santo, que nunca pierde cuidado de ellas».

El Nuevo Testamento se caracteriza por la admisión de todo hombre a la conversación íntima con Dios<sup>2</sup> para ser dirigido principalmente por el Espíritu Santo. En el Antiguo Testamento no se daba esta universalidad de llamada: Encontramos personajes aislados, como Moisés, que hablaba con Dios cara a cara, como un amigo con su amigo (Dt 34,10; Ex 33, 11-23).

La carta a los Hebreos proclama sintéticamente y magistralmente esta *novedad* y *contraste* entre el Nuevo y el Antiguo Testamento<sup>3</sup>. Aduce en el c.8 la profecía-cumbre de Jeremías (Jer 31,33-34), de contenido claramente escatológico como aparece por las palabras iniciales: «Mirad, vienen días...» (Heb 8,8). Este contenido escatológico incluye un doble estadio: *intermedio* (eclesial) y *final* (glorioso)<sup>4</sup>. En esa profecía-cumbre, Jeremías anunciaba una Alianza Nueva, que haría posible y real<sup>5</sup> el ideal, continuamente irrealizado, de las alianzas precedentes<sup>6</sup>.

Esta Alianza profetizada se caracteriza por las siguientes notas<sup>7</sup>:

—NUEVA, *definitiva* (Heb 8,10), lo que implica una naturaleza superior.

—INTERIOR: —por la *rectitud interna del corazón* que conoce, entiende y ama las prescripciones (Heb 8,10), y así se hace principio de unión íntima del alma con Dios en el servicio cultural en espíritu y verdad<sup>8</sup>.

—por el *conocimiento personal*, íntimo, que cada uno tendrá de Dios (Heb 8,11), destacando la espontaneidad, ortodoxia y saludabilidad del conocimiento divino comunicado por Cristo (cf. Jn 4,25; 17,3)<sup>9</sup> y la experiencia concencial y reconocimiento de la presencia de Dios y de su acción salvífica<sup>10</sup>.

Después de proclamar el cumplimiento ya realizado de

<sup>2</sup> Cf. F. SCHMIDTKEBOOK, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu* (Paris 1960); O. SEMMELROTH, *Dios y el hombre al encuentro. Perspectiva de los dogmas católicos* (Madrid 1959).

<sup>3</sup> Véase A. VANHOYE, *De epistola ad Hebraeos* (Roma 1966) p.73-91.

<sup>4</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium* c.2 n.9.

<sup>5</sup> Ez 37,26-27; Ap 21,3; 2 Cor 6,16.

<sup>6</sup> Cf. Ez 6,7; 29,44-45; Lev 11-12; Dt 26,17-19; Je 7,23; en todos los pasajes vuelve el «Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo». Siempre entra en juego los tres elementos: pacto, tabernáculo entre los hombres, familiaridad con ellos. Cf. F. ALESSIO, *Yahvé y su pueblo: Aulectia Gregoriana* 78 (Roma 1953) p.203-38; L. DE FOSSIERE, *Fredus an Testamentum?* *Biblica* (1927) 161-81; S. POMERAI, *Il Patto Nuovo en Is. 40-66* (Roma 1958); J. LECUYER, *Le sacrifice de la Nouvelle Alliance* (Lc. Puy 1963).

<sup>7</sup> Cf. U. DEVISCOVI, *Annotationi sulla dottrina di Geremia circa la Nuova Alleanza*: *RivBibl* 8 (1960) 108-28; J. COPPENS, *La Nouvelle Alliance en Jer. 30-31*: *CathBiblQuart* 23 (1963) 12-21; R. MARTIN-ACHARD, *La Nouvelle Alliance selon Jérémie*: *RevTheolPhil* 12 (1962) 81-92.

<sup>8</sup> Cf. C. SUCO, *L'Épître aux Hébreux II* (Paris 1954) p.242; cf. Jn 4,23.

<sup>9</sup> Cf. SPICQ, o.c., en su comentario a este versículo: II p.243-44.

<sup>10</sup> Cf. Rom 14,17; véase M. E. BOISMARU, *La connaissance dans L'Alliance Nouvelle d'après la première lettre de Saint Jean*: *RevBibl* (1949) 365-91.

esta Alianza profetizada por Jeremías, la carta a los Hebreos describe en el c.9 la diversidad entre la Antigua y la Nueva Alianza y sus cultos respectivos (Heb 9,6-14):

<sup>6</sup> Instaladas así estas cosas, en el primer tabernáculo entran continuamente los sacerdotes que desempeñan las funciones del culto;

<sup>7</sup> pero en el segundo [entra] una vez al año sólo el sumo sacerdote, no sin sangre, que ofrece por sí mismo y por los descuidos del pueblo,

<sup>8</sup> mostrando el Espíritu Santo lo siguiente: que todavía no se ha dado a conocer el camino del santuario mientras sigue en pie el primer tabernáculo;

<sup>9</sup> lo cual [es], para el tiempo presente, un símbolo, conforme al que se ofrecen dones y sacrificios, incapaces de perfeccionar en lo íntimo al que rinde culto;

<sup>10</sup> sólo [son] ritos materiales sobre comidas, bebidas y diversas abluciones, impuestas hasta el momento de la rectificación.

<sup>11</sup> Cristo, en cambio, presentándose como sumo sacerdote de los bienes que han comenzado a realizarse, a través de un tabernáculo mayor y más perfecto, no hecho por manos humanas (es decir, no de este mundo creado)

<sup>12</sup> ni mediante sangre de machos cabríos y novillos, sino mediante su propia sangre, de una vez para siempre entró en el santuario, obteniendo una liberación eterna.

<sup>13</sup> Pues si la sangre de machos cabríos y de toros y [la] coeiza de una novilla que rocía a los profanos [los] santifica respecto a la purificación externa,

<sup>14</sup> cuánto más la sangre de Cristo, que, en virtud de [l]o Espíritu eterno, se ofreció a sí mismo inmaculado a Dios, purificará nuestro interior de obras muertas para servir a Dios vivo.

Como aparece de la lectura del texto clave, en él se señalan las imperfecciones del culto del antiguo templo y se subraya la contraposición entre el *culto*, que continuamente se tributaba, y la *familiaridad con Dios*, que no se obtenía. Destaca el autor sagrado el sentido figurativo de aquel culto y su relación al Nuevo Testamento, en el que se nos abre el camino de la familiaridad con Dios como fruto de la oblación de la sangre de Cristo, que purifica la conciencia en orden a un culto perfecto en espíritu y verdad<sup>11</sup>.

Por la «parábola» existencial del templo antiguo, el Espíritu Santo quería significarnos que «todavía no estaba abier-

<sup>11</sup> Cf. F. J. SCHIERSZ, *Verheißung und Heilvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbrieves* (München 1959); V. M.-J. CONGAR, *Le mystère du temple ou l'économie de la présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse* (Paris 1958); A. VANIEREN, *La structure de l'Épître aux Hébreux*: DDB (1963).

ta<sup>13</sup> la vía al santuario» (Heb 9,8). Esta expresión puede entenderse, o del acceso a Dios mismo (cf. 3,12), que es bien propio del Nuevo Testamento, puesto que antes no se obtenía la reconciliación, o del acceso a un modo celeste de proceder en la intimidad de Dios (cf. Flp 3,20) al que hemos sido llamados<sup>14</sup>, y que ahora se nos ha abierto por la oblación de la sangre de Cristo; de tal manera, que toda nuestra vida se desenvuelva en sentido de verdadera adoración espiritual al Dios vivo<sup>15</sup>.

Se insiste en el pasaje sobre el punto de que las ofrendas y hostias del Antiguo Testamento no hacían perfecto en su íntimo al adorador, sino que estaban ordenadas hasta el tiempo de la rectificación o purificación interna de la conciencia, predicha por Jeremías y obtenida ahora gracias a la entrada de Cristo en el cielo por su propia sangre. Así, ahora, perfectos en nuestro interior, en nuestra conciencia (cf. Flp 3,15), podemos servir a Dios vivo, es decir, podemos vivir en adoración verdadera de Dios vivo (cf. Jn 16,13; Rom 1,9; S.th. I 2 q.106 a.1 c), en culto espiritual al Padre<sup>16</sup>.

El culto de Dios [*eis tò latreúein*: v.14] que menciona aquí la carta a los Hebreos —deber objetivo del hombre, para el cual ha sido creado— no hay que entenderlo exclusivamente en sentido contemplativo puro, sino también en sentido práctico, como entrega propia a un servicio trabajoso. Adorar

<sup>13</sup> E. término griego *pephaneróthai* es escatológico; véase Rom 3,21. Vale lo mismo del término *apokalúptetai*: Rom 1,17; cf. I Cor 2,6ss. Véase D. MOLLAT, *Introduction à l'épître de Paul* 2 p.70-72.

<sup>14</sup> Cf. ВНЕШНЯЯ, La oración sacerdotal, oración bíblica, en *La oración del sacerdote* (Saluzanka 1961).

<sup>15</sup> Cf. S.th. I-2 q.101 a.2 c.

<sup>16</sup> Pedro llama simplemente a los cristianos «pueblo santo, sacerdocio real... para ofrecer sacrificios espirituales en templo espiritual» (I Pe 2). Es la proclamación del culto espiritual. Espiritual significa: a) Que no es meramente material; en este sentido dice relación a la llamada «espiritualización del culto», reduciéndolo a su sentido ritual (como en el judaísmo de Eúlón; cf. H. WISSE, *Die spirituellen Begriffe der Kulturbegriffe: Tempel, Priester und Opfer im N. T.*: *Angelicus* 4 (1932): 7: 230; c. 11. DODD, *The Bible and the Greeks* (London 1964) p.196-98; M. PRÄYKANS, *La spiritualisation de l'idée du temple dans les épîtres pauliniennes*: *Éphémérides* 33 (1947) 378-422). Pero esto es muy poco y no falta en el Antiguo Testamento. Ni con ello se excluye todo aspecto ritual. b) El sentido «espiritual» en el Nuevo Testamento va más adelante: «Dios es espíritu...» (Jn 4,24). Sólo el espíritu de Dios nos puede asemejar a la naturaleza divina, puede hacernos espirituales. Por tanto, «espiritual» es lo que en nosotros es fruto del espíritu de Dios, en oposición a carnal, humano, natural, que todavía no está impregnado de espíritu (I Cor 2,13-15). Lejos de toda oposición, a «visible o corpóreo» (cf. Y. M.-r. COMGAG, *La mystère du temple* p.223-26). Así, sacrificios espirituales incluye en el Nuevo Testamento: fe (Flp 2,17), alabanza (Act 13,15), dones de amor (Flp 4,18), ayuda y servicio mutuo (Act 13,16), conversión de los gentiles (Rom 15,16), trabajos del ministerio apostólico (2 Tim 4,6), alabanza y acción de gracias (Act 13,15), obras de misericordia corporales (Flp 4,18; Act 13,16) y espirituales (Flp 2,17; Rom 15,16; 2 Tim 4,6) y la persona misma del fiel (Rom 12,1). En otras palabras: sus sacrificios espirituales del fiel se coexisten a toda la vida cristiana del fiel bajo la acción del Espíritu (cf. M. ZERWICK, *Analyse Psittologica N. T.* [Roma 1956] p.537). Lo cual recogió bella y concisamente el Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium* c.5 n.34; c.2 n.10.

en espíritu significa lo mismo que servir con absoluta entrega amorosa en todo lo que es agrado de Dios, movidos por la Palabra de Cristo, vivificada por su Espíritu".

Los otros escritos del Nuevo Testamento describen ampliamente la actuación de esta Nueva Alianza predicha por los profetas con sus notas de novedad e interioridad, bajo la guía principal de Dios<sup>16</sup>:

San Juan lo anuncia frecuentemente. En su evangelio, Jesús se muestra como el verdadero templo nuevo (2,18ss), que es accesible a todos (4,20ss)<sup>17</sup>. Como distintivo del tiempo mesiánico, Cristo mismo presenta el magisterio divino vivo, interior, anunciado por los profetas: «Está escrito en los Profetas: Y todos serán alumnos de Dios» (6,45); todos los hombres podrán tener parte en las enseñanzas directamente comunicadas por Dios<sup>18</sup>. Ideas semejantes vuelven a aparecer en el sermón de la Cena (14,21.23.26, etc.), en la alegoría de la vid y los sarmientos (15,1-11).

Y en su primera carta insistirá San Juan en esa intimidad característica de la vocación cristiana al presentar como la gran noticia («nueva») del mensaje cristiano que todos somos llamados a la «comunidad» con el Padre y con su Hijo Jesucristo (1 Jn 1,3). Esta comunión de vida lleva consigo el conocimiento personal mutuo y amoroso que Cristo enunció en la alegoría del buen pastor (Jn 10,18)<sup>19</sup>.

Igualmente, San Pablo presenta la vida cristiana como una imitación de Cristo y servicio de amor a su voluntad, continuamente manifestada (cf. Col 1,10; Ef 5,10.17; Rom 12,1-3) gracias a la presencia en el fiel del Espíritu mismo de Cristo. Rica es en este sentido la imagen paulina del Cuerpo de Cristo (Ef 4,15; Col 2,19). En sus misiones y ministerios, el mismo Pablo sigue las indicaciones del Espíritu<sup>20</sup>.

El cristiano —cada cual en su propio grado— está llama-

<sup>16</sup> Cf. W. BRANN, *Diebst und Diener im Neuen Testament* (Gütersloh 1931).

<sup>17</sup> Cf. E. MALABRIS, *Interiority and Covenant* (Roma 1975).

<sup>18</sup> En su evangelio, San Juan presenta al Verbo encarnado como el verdadero templo; a más de en Jn 2,18-21, en otros pasajes; es el tabernáculo de la gloria de Dios (1,14); sobre el que, como «verdadera casa de Dios y puerta del cielo», verá Natanael «los ángeles que suben y bajan» (1,51; cf. Gén 28.12-17); su cuerpo resucitado es la fuente de agua viva (7,37-39; 19,34ss.; Ap 21,22; 22,1-2), que los profetas habían predicho saliendo del altar del templo escatológico y mesiánico y que había de renovar la tierra (Is 47,1.2; Jl 4,18; cf. Znc 13,1; 14,8).

<sup>19</sup> Cf. J. LEAL, *Comentario al evangelio de San Juan* (BAC, Madrid? 1964) p.900: «Seguimos en la misma línea de la necesidad de la gracia, que aquí se presenta como un magisterio vivo divino, previsto en la Escritura. Se refiere a Jer 31,33ss. e Is 54,13, que podemos traducir según el T. M.: todos sus hijos (son) alumnos del Señor. El texto trata literalmente de la época mesiánica y determina una de sus características más señaladas: el magisterio inmediato de Dios a favor de sus hijos. Todos los hombres podrán participar de esas enseñanzas divinas directas. Muchos participarán de hecho. El magisterio directo del Espíritu de verdad sobre los fieles se ve en la primitiva Iglesia y en la historia de los santos».

<sup>20</sup> Cf. J. L. D'ARAGÓ, *Le caractère distinctif de l'Eglise johannique*, en *L'Eglise dans la Bible*; *Studia* 15; DDB p.56,78; D. MOLLAT, *Le Bon Pasteur*; *Bible et Vie Chrétienne* 52 (1963) 25-35; A. SIMONS, *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium*; *Analecta Biblica* 29 (Roma 1967).

<sup>21</sup> Cf. Col 2,19-21; véase L. GERFAUX, *Le chrétien dans la théologie paulinienne* (Paris 1962) p.241-95.



do a vivir en conversación con el Padre en Cristo. Está llamado a ser conducido vitalmente por el Espíritu Santo, a actuar en el Espíritu<sup>22</sup>.

El hombre espiritual («justo») es conducido por el Señor, que habita en su corazón, por los caminos rectos de la salvación eterna (cf. Sab 10,10). La dirección principal del Espíritu Santo es elemento formal de la perfección cristiana. Esta perfección connota un estado habitual de madurez, que mantiene al cristiano en forma para ejercitar actos perfectos, que son *operación en el Espíritu Santo*. Perfecto es el *plenamente dócil a Dios* (cf. Jn 6,45; Jer 31,33ss; Is 54,13), el *conducido por el Espíritu de Dios* (cf. Rom 8,14), el que *obedece al Padre de los espíritus* para vivir (cf. Heb 12,9-10).

2. *La economía espiritual del Nuevo Testamento puede actuarse gracias a la rectitud y pureza del corazón, comunicadas gratuitamente por la oblación de la sangre de Cristo.*

Los sacrificios de la antigua alianza no eran capaces de purificar la conciencia y estaban ordenados hasta el punto de la rectificación (Heb 9,9-10). Cristo, en cambio, ha purificado nuestro interior por la oblación de su sangre. En la nueva alianza, todos los fieles están llamados a mantenerse abiertos a la conversación íntima con Dios, sirviéndole en espíritu y verdad gracias al *corazón nuevo purificado* (cf. Jer 7,3-5); a la justicia de Dios, manifestada por la fe de Cristo (Rom 3,21); a la renovación interior (Jer 24,7; Rom 12,2), con corazón sincero y plenitud de fe (Heb 10,22). Así se forma en el hombre el «ojo sencillo» de la intención *recta*.

El derramamiento de la sangre de Cristo es la realización de su oblación redentora total, y, en consecuencia, causa de la purificación de nuestra conciencia. Y al mismo tiempo es símbolo y ejemplar de la entrega total de nuestra vida a Dios, que es la rectitud de nuestro corazón<sup>23</sup>. La oblación de Cristo se perpetúa sacramentalmente en el altar, y por la eucaristía forma en nosotros nuestra propia actitud de oblación, semejante a la suya, en el Espíritu Santo. Con la energía recibida en el sacramento de la sangre de Cristo hay que llevar hasta

<sup>22</sup> Cf. I. DE LA POTTERIE-S. LYONNET, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien* (Du Cerf 1965); O. LEROY, *Sainte Thérèse d'Avila* (Paris 1962) p.177; M. J. LE GUILLOU, O.P., *Les témoins sont parmi nous. L'expérience de Dieu dans l'Esprit Saint* (Paris 1976). Es admirable la claridad con que el maestro espiritual, monje y ermitaño Serafín de Sarov recuerda que toda la ascesis es medio para alcanzar el verdadero fin, que es adquirir el Espíritu, que conduce a la verdad integral; véase I. GORAIKOFF, *Séraphin de Sarov* (Bellefontaine 1974) p.182.

<sup>23</sup> Cf. Act 10,1-25; I Pe 1,2-18s.; Rom 12,1-2; Act 3,2; quizá también Rom 3,22; Act 12,2. Para este último pasaje véase J. BOSWILVER, *San Paolo. Epistola agli Ebrei* (Roma 1962) p.400ss.

el fin la renovación de la conciencia, como amonesta la carta a los Hebreos (10,19s).

La rectitud de corazón de que hablamos es la que se llama también rectitud espiritual, en oposición a la justicia meramente legal<sup>24</sup>. Hay una rectitud *legal*, que es la rectitud estática de la ley materialmente cumplida, de la observancia irreprehensible, del cumplimiento de los propósitos formulados. Esta *justicia legal* designa la bondad del comportamiento humano, en cuanto responde a una exigencia *exterior*, en cuanto satisface una obligación o paga una deuda moral. Por el contrario, la *rectitud de corazón* o *rectitud espiritual* designa la misma bondad del comportamiento humano, en cuanto procede de la *ley interior*, que se ha hecho ya espontánea; en cuanto satisface a la conciencia personal (Sant 1,25; 2,12), perfectamente adherente a Dios; en cuanto expresa amor íntimo y directo del bien y adhesión constante a Dios. Supone la asunción inteligente y amorosa del orden moral. Toda la vida queda *internamente*, desde dentro, ordenada hacia la eternidad. Es una ordenación recta hacia Dios y hacia su verdad por el afecto y por las obras de auténtico amor.

Tal rectitud no tiene *nada de rigidez* (cf. *Flecto quod est rigidum!*), sino que vuelve al hombre disponible y flexible (cf. Jn 3,8), a la manera de la punta del tallo del girasol, que sigue suavemente la luz solar. Se trata de la *ley del espíritu*, de la *ley del amor*, con las disposiciones del corazón nuevo y bueno que beatifica el Señor en las bienaventuranzas (Mt 5,1-10), y del que San Pablo se atreve a proclamar que «para el justo no hay ley» (1 Tim 1,9; Gál 5,23). No porque piense que el justo pueda hacer legítimamente lo prohibido por la ley de Dios, sino porque la acción buena que hace el justo brota espontánea del corazón bueno y no siente la pesadez de la ley. Como diríamos que no hay cuarto mandamiento para un buen hijo enamorado de sus padres, mientras resulta mandamiento insoportable para el hijo de corazón malvado. Al fin, la ley es un suplemento a la falta de bondad del corazón. Para quien está lleno de los frutos del Espíritu Santo no hay ley (cf. Gál 5,16,25).

3. *La rectitud ideal del corazón consiste en la plena docilidad a las mociones del Espíritu Santo. La cual presupone una disposición formal (riqueza de los dones del Espíritu Santo) y una disposición fundamental subjetiva (elección continua de lo mejor actual).*

<sup>24</sup> Véase E. STAUFEL, *Das Gesetz der Freiheit*: TLZ (1952) 621/32.

## PLENA DOCILIDAD A LAS MOCIONES DEL ESPÍRITU SANTO

Los que son conducidos por el espíritu, éstos son los hijos de Dios (Rom 8,14). San Pablo, con estas palabras, pretende animar a los cristianos a la lucha con un nuevo motivo: la confianza en la acción mística y secreta del Espíritu. Ciertamente, la dirección de la vida de los hijos de Dios es la dirección que ellos imprimen activamente a la propia conducta; pero, principalmente en la mente de Pablo, es *dirección divina*, que por la gracia eficaz ejerce el Espíritu Santo sobre aquellos en quienes habita y que no le oponen la prudencia de la carne, sino que, por el contrario, con libre consentimiento, dócilmente, «pasivamente», corresponden a él. No basta haber recibido el bautismo, y en él el Espíritu Santo; ni basta estar simplemente en gracia de Dios para «ser llamados hijos de Dios», según la bienaventuranza evangélica; es decir, para ser contados entre los que viven en imitación filial del Padre celeste, perfectos como el Padre que está en el cielo<sup>25</sup>.

Para llegar a eso es necesario que el cristiano se deje conducir por la fidelidad a la gracia, la cual ordenará lo profundo de su corazón, haciéndole mortificar los deseos carnales que militan contra el Espíritu. Es necesaria una plena docilidad a las mociones del Espíritu.

La moción interior de la gracia es necesaria para el comienzo de la fe, para la perseverancia en la justicia recibida y para todo crecimiento espiritual<sup>26</sup>. Al menos en este sentido, es común la doctrina que sostiene que la fidelidad habitual a las mociones del Espíritu es la primera y esencial condición de todo progreso y santidad<sup>27</sup>. Pero podemos distinguir un *doble grado* en la intimación de esta moción divina:

<sup>25</sup> Cf. PRMASIO, MI, 68,459: «Quantos son gobernados per la gracia de Dios y el Espíritu Santo»; RAMANO MAURO; MI, 111,114: «Los que son llevados no por el espíritu propio, sino por el Espíritu de Dios, éstos son los hijos de Dios. Me dirá alguien: ¿Luego somos llevados, no obramos? Respondo: Más aún, y obras y eres llevado; y entoces eres bien llevado cuando haces cosas buenas. Porque el Espíritu de Dios que te lleva, te ayuda a obrar»; puede leerse también ORIGENES: MG 14,1103-1107; PEDRO LOMBARDI; MI, 191,1438. Cf. P. DACQUINO, *Lo Spirito Santo e il cristiano secondo S. Paolo*, Anal. Bibl. 17-18 (Roma 1963) p.119-29; N. CAMMILLONE, *Teologia pneumatologica della prudenza cristiana* (Rom 8,8); ibid., p.175-85, máx. 178s; A. RIAUD, *L'action du Saint Esprit dans nos âmes* (Paris 1952).

<sup>26</sup> Cf. J. DE GUINERT, *Teologia spiritualis*, p.12's.

<sup>27</sup> Según la casellea de León XIII *Divinum Illud* en el juro, en quien habita el Espíritu Santo, se suscitan frecuentemente, por instigación del Espíritu Santo, misteriosos avisos, invitaciones, voces y mociones, que pueden compararse a los movimientos del corazón que vivifica el cuerpo entero. Sin esta operación del Espíritu Santo, no sólo no hay ni comienzo de buen camino ni resultado de salvación eterna, sino que tampoco hay avances en la vida cristiana. Puede verse C. V. TRUHLER, *Letter cristianas* (Herder 1961) p.14's.

1) *en grado común*: el hombre se forma él mismo su propia dirección, aunque, evidentemente, con el ejercicio de los hábitos sobrenaturales que se le han infundido, y que él pone en juego con su voluntad sobrenatural bajo el impulso de la gracia actual, *pero sin moción efectiva especial del Espíritu Santo*;

2) *por instinto del Espíritu Santo*: para que se dé una vida auténticamente perfecta parece necesario que, más allá de la moción divina intimada al hombre por los hábitos sobrenaturales e impulsos actuales de la gracia, exista la intimación de una guía o dirección divina; es decir, *la inspiración o instinto del Espíritu*. Se trata de una moción psicológicamente perceptible en la inteligencia o la voluntad. Es importante. Toda la vida espiritual gira en torno a la presencia — en cierto sentido, experimental — de la gracia de Dios en nosotros; no perceptible específicamente *como acción de Dios*, pero que tiene una presencia experimental, que hay que discernir y atribuir a su verdadero principio<sup>19</sup>.

La propiamente llamada *inspiración* o *instinto* es algo diverso de la animación espiritual o infusión del movimiento vital<sup>20</sup>. Es una perfección complementaria del movimiento puro y simple comunicado formalmente por la gracia habitual y las virtudes infusas. Aun cuando es necesario añadir que tal inspiración no hay que concebirla necesariamente como *específicamente* distinta del impulso que se recibe por la gracia actual en su concepto genérico, ni implica que necesariamente haya

<sup>19</sup> Es necesaria una matización. Cuando hablamos de *experiencia* de la acción del Espíritu Santo conviene subrayar desde el principio que no se trata de «experiencias» basadas a la manera de momentos fuertes de emotividad humana, tan afectadas por el hombre de hoy en los diversos campos, incluido el religioso (cf. A. TROESLER, *The future shock*, New York 1970). Como bien afirma F. Ruiz Salvador (*Caminos del espíritu* p.439), el mal de esas experiencias suele estar en la *despersonalización* y *desobjetivación*. Observaciones interesantes en este mismo sentido en J. MOUROUX, *Méditation des Wortes* (Würzburg 1974) p.139-45. *Así* de experiencias y «formaciones» consecuentes, necesidad de discernir desde la aplicación a lo cotidiano; solidaridad y diálogo. En nuestro caso se trata de la experiencia de comunicación interpersonal serena o también aguda, pero a condición de que mantenga la intercomunicación serena y estable. A la manera como podemos decir que tenemos experiencia de nuestro amor a nuestros padres, sin que ello lleve consigo especiales connotaciones «experienciales». «La percepción es un derivado de la intensidad particular que alcanza la acción del Espíritu Santo en el hombre y de la cualidad especial, que por efecto de esa acción adquiere la vida teológica del creyente» (F. RUIZ SALVADOR, *o.c.*, p.428). Sobre el tema de la experiencia espiritual es clásico J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne* (Paris 1954) (cf. J. BOUQUAN, *Jean Mouroux et l'expérience spirituelle*: VSp 128 [1974] 208-19); puede verse también F. PACÉS, *La presencia en la mística* (Barcelona 1962); A. LEONARDO, *Experiencia espiritual*, DSP vol.4 col.2005-26; M. DE CERTEAU, *L'expérience spirituelle*, Christus 17 (1970) 488-98; J. DASTIÉZ, *L'expérience de Dieu*, Azores (febrero 1973) p.310; T. ALVAREZ, *Experiencia cristiana y teología espiritual*, Seminarius 26 (1974) 94-110; D. MOLAT, *L'expérience du Saint-Esprit dans le Nouveau Testament* (Paris 1975); J. M. de GUILLOU, *Les émois sont parmi nous* (Paris 1976); H. MÜLLER, *Espritus carisma, liberación* (Salamanca 1976) p.90-94.

<sup>20</sup> Cf. SANTO TOMÁS, *Ad Rom.* c.8 lect.3: 635: «Non est motus proprius voluntatis principaliter, sed ex instinctu Spiritus Sancti movetur».

de tenerse alguna conciencia *de su peculiaridad*<sup>30</sup>. Desde luego, no se debe confundir con revelaciones, locuciones internas o fenómenos semejantes. De suyo, la inspiración o instinto del Espíritu Santo induce a la verdad objetiva o integral de la vida perfecta de los hijos de Dios, con la que Dios es glorificado eminentemente (Jn 15,14)<sup>31</sup>.

*La disposición formal a esta docilidad le da riqueza de los dones del Espíritu.*

No pretendemos discutir aquí sobre la existencia de los dones. La presuponemos<sup>32</sup>. Suele tratarse de la distinción entre ellos y de su relación con las virtudes infusas. Se retiene comúnmente que son hábitos infusos distintos de las virtudes teologales y morales infusas<sup>33</sup>. Son hábitos no operativos, sino receptivos y dispositivos para recibir mejor las mociones del Espíritu Santo<sup>34</sup>. Comúnmente no se retiene que concurren a todos los actos del justo<sup>35</sup>. Para la actuación donal se requiere una moción actual del Espíritu de carácter peculiar, que suele denominarse *moción donal*.

Los dones del Espíritu Santo pueden considerarse como «espíritus»<sup>36</sup> o «inspiraciones habituales» formadas en el hombre por el Espíritu Santo que le disponen y hacen próximamente apto para obedecer al mismo Espíritu Santo, para *percibir y seguir* expeditamente su inspiración o instinto. Hacen al hombre connatural al Espíritu para seguir su voz. Abren el corazón con la *devoción pasiva*; es decir, con la *prontitud infusa de darse al servicio de Dios*, sin la cual la vía de la perfección es dura e impracticable.

Esta devoción pasiva se llama *unción*, en cuanto comporta facilidad para hallar a Dios en una familiaridad iluminante, inspirante y pacificante. Cuando esta devoción pasiva toca de manera notable a la potencia humana, se convierte en experiencia un tanto fuerte, que suele ser la consolación espiritual.

<sup>30</sup> Véase J. DE GUIBERT, *Theologia spiritualis* (Roma<sup>4</sup> 1952) n.127; *Id.*, *Lecciones de teología espiritual* I (Madrid 1953) p.275-83.

<sup>31</sup> Cf. J. C. ARINTIRO, *Cuestiones místicas* (BAC) p.351; J. SURIN, *Guide spirituelle*; Christus (1963) 396-98; L. LALLEMANI, *Doctrine spirituelle*, ed. COZZANI: DDB (1959) princ.4; J. DE GUIBERT, *Theologia spiritualis*<sup>4</sup> n.126-70.

<sup>32</sup> Una síntesis veraz sobre los dones puede verse en J. DE GUIBERT, *Lecciones de teología espiritual* I (Madrid 1953) p.266-96.

<sup>33</sup> *S. ib.* 1-2 q.68 a.3; SCOTO, *In 3 Sent.* d.34 q.1 n.20; J. DE GUIBERT, *Theologia spiritualis*<sup>4</sup> p.131; A. BENIGAR, *Theologia spiritualis*<sup>2</sup> p.179.

<sup>34</sup> J. DE GUIBERT, o.c., p.132; A. BENIGAR, o.c., p.180.

<sup>35</sup> Así J. DE GUIBERT, o.c., p.133; A. Benigar (o.c., p.174) opina que concurren a todos los actos. M. Llamera, O.P., criticaba, desde el punto de vista tomista, la opinión de Benigar. Véase M. LLAMERA, *Nuevos tratados de teología espiritual*: Teología Espiritual 6 (1952) p.201.

<sup>36</sup> Cf. Is 11,2: «Sobre él se posará el Espíritu de Yahvé; espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y de fuerza, espíritu de conocimiento y de temor de Yahvé». Véase *S. ib.* 1-2 q.68 a.1 c.

De ordinario, suele darse cuando comienza o tiene intensidades fuertes *momentáneas*; es decir, cuando hace cambiar el estado del alma. En cambio, cuando dicha devoción pasiva reina pacífica, entonces el hombre *no la siente* clamorosamente, aunque la está secundando plenamente; se ha formado ya en el alma el gusto de Dios.

Los dones del Espíritu Santo son, pues, el mismo Espíritu según los diversos aspectos bajo los que afecta a la realidad compleja del hombre, considerados, sobre todo, según la concepción semita: sabiduría, ciencia, corazón; haciendo entender cómo el Espíritu Santo invade con su unción interior toda la realidad humana.

Cuando la caridad llega a la cumbre de su perfección, aparece enriquecida con estos dones del Espíritu Santo. La descripción de la *perfecta caridad* que traza San Pablo en el c.13 de la primera carta a los Corintios, puede compararse útilmente con los *frutos del Espíritu Santo* que recoge el mismo San Pablo en el c.5 de la carta a los Gálatas.

*La disposición fundamental subjetiva consiste en la continua elección de lo mejor presente según el dictamen de la razón iluminada por la fe.*

Hay dos dimensiones en el hombre perfecto relacionadas entre sí: la madurez de la persona humana sobrenatural y la docilidad al Espíritu; corresponden a la división en *virtudes* y *dones*. La perfecta disposición viene dada formalmente por la plenitud de los dones del Espíritu, pero viene *preparada y fundamentalmente sostenida* por una elección continua y razonable de lo mejor a la luz de la fe. El fiel se prepara, pues, no esperando con los brazos cruzados a que se le infunda la docilidad, la devoción pasiva, sino *eligiendo* en cada momento con sinceridad y autenticidad lo que parece mejor en esas circunstancias a la luz de la fe.

En esa determinación no le mueve la *moción experimental —o percibida como tal—* del Espíritu, pero ve y le parece, a la luz de la razón iluminada por la fe, que tal decisión es más agradable a Dios, y la elige con el sincero deseo de conformarse al querer de Dios. Quizá se equivoque, porque no tiene la *moción cierta* del Espíritu; es consciente de ello; pero al menos es verdad que le mueve el deseo de hacer lo mejor en el momento, *con docilidad interna y humildad*, dispuesto eventualmente a reconocer que se ha equivocado y a cambiar su determinación. Esta elección, razonable en la fe, de lo mejor aquí y ahora, es la mejor preparación a la plenitud de los dones del Espíritu.

4. Dios es el autor principal del corazón recto, pero requiere, normalmente, la ayuda ministerial y subsidiaria de la dirección humana.

### DIOS ES EL AUTOR PRINCIPAL DE LA RECTITUD DEL CORAZÓN

Ni el interesado mismo ni la ayuda puramente humana pueden hacer recto y bueno el corazón. La rectitud del corazón es claramente *don de Dios por la comunicación gratuita de su Espíritu*. El hombre debe colaborar humildemente a la purificación y renovación de la conciencia (cf. Heb 10,19), la cual, con todo, en cada uno de sus grados será siempre *don del Espíritu de Dios*, concedido por la oblación de la sangre de Cristo (cf. Jn 16,12-15).

*Dios mismo es, pues, el autor principal del corazón recto.* Esta verdad aparece insistentemente en la Sagrada Escritura:

#### En el Antiguo Testamento

a) Se declara explícitamente que Dios es el *guía de la sabiduría*, esto es, del *corazón recto*, que sólo Dios fomenta (cf. Sab 7,15-16), y que Dios es el *rectificador de los caminos* del Señor (Sab 9,17-19; véase también Prov 16,9; Is 16,5; 62,7). Con ello se enseña que, sin la sabiduría y el Espíritu de Dios, el hombre no puede conocer lo que Dios quiere de él, que Dios revela su ley por el don de la sabiduría y por su Espíritu, entendiendo por revelación de la ley no tanto la expresión formal verbal cuanto su sentido íntimo<sup>27</sup>.

b) Se describe la *acción paterna* con que Dios predispone al pueblo elegido y le educa cariñosamente en el desierto (Dt 32,9-13; cf. Dt 1,31; 8,25-5; Os 11,1-4); lo mira como viña predilecta (Is 5,1-2), prometiendo la plenitud de sus cuidados en el Nuevo Testamento (Ez 34,11-16).

c) Se anuncia el corazón nuevo que Dios dará en los tiempos mesiánicos (Jer 31,33; Ez 36,26-29; 39,29).

#### En el Nuevo Testamento

a) Se da el Espíritu Santo como don supremo del Padre y del Hijo (Jn 15-16).

b) Se describe la acción educadora de Dios en la purificación del corazón (Heb 12,5-13)<sup>28</sup>. De ahí que la Iglesia ore insistentemente pidiendo a Dios que nos dé su Espíritu y dirija nuestros corazones y acciones<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Cf. M. GILBERT, *Volonté de Dieu et don de la sagesse* (Sg. 9,17s); NRT 93 (1971) 145-66; Id., *La structure de la prière de Salomon* (Sg. 9); *Bíblica* 3 (1970) 301-31.

<sup>28</sup> Véase C. SERR, *L'Épître aux Hébreux* 11 (Paris 1977) p. 304.

<sup>29</sup> Así, por ejemplo, la oración de los laudes en el (unes de la tercera semana del oficio ordinario, que antes se rezaba diariamente en la hora de prima y que recoge la oración de 2 Tes 3,3-5. Véase SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura* 2,16,7; 2,17,2.

## AYUDA MINISTERIAL Y SUBSIDIARIA DE LA DIRECCIÓN HUMANA

Hasta que el hombre llegue a esa plena docilidad al Espíritu, a la unidad de espíritu con el Señor (1 Cor 6,17; Act 2,25; Sal 16,8), *ha de ser preparado por Dios*, sí, pero con la colaboración de otros hombres. Es el plan de Dios al hacer al hombre social aun en su dimensión espiritual salvífica<sup>21</sup>. Recordemos el ejemplo clásico de Samuel, introducido a la docilidad al Señor a través del consejo de Elí, sumo sacerdote. Samuel «no conocía aún al Señor, porque aún no le había sido comunicada su Palabra» (1 Sam 3,7). Elí le introduce a esta conversación enseñándole la actitud con que debía responder: «Habla, que tu siervo escucha» (1 Sam 3,10). Es la misión que se confía a la dirección espiritual humana.

El director espiritual humano no es *director* en sentido primario y absoluto, sino sólo en sentido relativo y subordinado.

Al ejercitar su misión, el director humano debe ser plenamente consciente de que no es él el director último, sino Dios, y de que él entra con sumo respeto en este campo íntimo para prestar humildemente una ayuda que supera sus posibilidades humanas. En el ejercicio de su función ha de tener siempre presente que la relación de su discípulo con él no acaba en él mismo, sino que llega hasta Dios. Es Dios quien quiere hablar con esta persona, es Dios quien la quiere formar. El director humano entra en este misterio con sumo respeto, porque el Señor quiere servirse de él como instrumento para introducir al fiel a esta conversación en la que luego vivirá habitualmente.

El *ideal del director humano* será llevarle sencillamente a una *teonomía* — es la palabra exacta, más bien que hablar de *autonomía* —, es decir, a ser guiado por Dios, gobernado por Dios. Y entre tanto que le ayuda está procediendo vitalmente, no en un sentido ficticio, meramente táctico; se trata de la verdadera vida de aquella persona. La introduce vitalmente, con respeto, a una acción de Dios que está ya ejercitándose.

Desde este punto de vista, el *error capital y fundamental del director* consiste en creerse él el maestro último, al menos prácticamente. En su oficio, el director humano debería sentirse casi como un intruso en una obra que el Señor lleva adelante, y que él trata de descubrir ayudando al alumno a

<sup>21</sup> Cf. Act 21,29; SAN JUAN DE LA CRUZ, *Sabida* 2,22,9-12. Esta ley la escuchó León XIII en su famoso documento *Testem benevolentiae*: ASS 31 (1899) 474ss.



la realización concreta del plan de Dios. Se debe guardar de imponer *a priori* ciertas orientaciones suyas y debe moverse con grande prudencia, porque no conoce de antemano los planes de Dios. Procedería mal si apasionadamente pretendiera reservarse al dirigido para la realización de un proyecto con el cual soñaba, formándolo especialmente para él. Tal postura sería fatal, porque impondría sus propios planes, subordinando a ellos su trabajo de dirección.

La ayuda de la dirección humana abarca dos campos: Llevar al fiel a un conocimiento y dominio de sí mismo, que podríamos llamar de *educación espiritual*, y llevarle a un sentido de dependencia y docilidad al Espíritu de Dios, que llamaríamos *formación a la docilidad*. Es fundamental, por otro lado, caer en la cuenta de que su misión *no tiene nada que ver* con la colaboración en el *régimen objetivo* de la Iglesia que es el *gobierno*. No toca absolutamente a la dirección espiritual determinar los comportamientos concretos que debe asumir en su vida el fiel confiado a su dirección. Su misión es colaborar al establecimiento interior de una orientación cordial, de una plena docilidad al Espíritu; docilidad que, en último término, el Espíritu mismo ha de formar. A ello colabora iluminando, instruyendo, calentando, formando el afecto de amor puro.

En todo organismo, la *cabeza* gobierna al cuerpo, imprimiendo desde lo alto, y relativamente desde fuera, el movimiento ordenado a los miembros en orden al bien común. En cambio, el espíritu vital, cuyo símbolo es la sangre, anima la cabeza y los miembros, imprimiéndoles una inclinación espontánea e internamente docilizante en orden al bien de todos y de cada uno. A la dirección espiritual humana toca prestar ayuda a esta inspiración del espíritu.

Y así como el buen psiquiatra termina sus oficios con devolver al enfermo la salud, es decir, la disponibilidad moderada de su libertad, sin pasarse más adelante a la solución de sus problemas morales o económicos, de la misma manera, el director espiritual debe detenerse en la medida en que se restablece en el cristiano la disponibilidad al gobierno divino; en la medida en que llega a tal punto, que sea capaz de discernir y seguir el beneplácito divino. De suyo, no le toca a la dirección adivinar cuál es en concreto esa voluntad de Dios, y mucho menos imponer al fiel su concepción propia de la vida, ni las propias ideas sobre el modo de proceder, fuera de las *simples normas morales católicas*.

La disposición perfecta, a cuya preparación colabora el director espiritual, abarca las *virtudes* y los *dones*. El hombre, para proceder bien, tiene que perfeccionarse según su potencia activa (que se mueva rectamente) y según la potencia pasiva (que sea movido rectamente). Se dispone activamente con las virtudes y con la purificación de todo afecto menos ordenado<sup>41</sup>, de donde se sigue la *libertad de entrega activa de sí mismo*. Se dispone pasivamente con los dones, unión o devoción pasiva, que da acogida a las mociones del Espíritu Santo<sup>42</sup>.

Aquí tenemos los elementos imprescindibles de una buena dirección. Supuesto que el Espíritu Santo es el verdadero director y que el director humano presta una colaboración creada humilde, al prestar esta ayuda debe tener presentes los dos principios importantes de la vida espiritual: la *razón iluminada por la fe* y la *moción del Espíritu Santo*.

Muchos errores de la dirección proceden de un cierto partidismo: Unos atienden solamente al Espíritu Santo y sus mociones, otros atienden solamente a la razón iluminada por la fe. Lo uno y lo otro es parcial y peligroso; hay que contar con ambos elementos.

Cuanto hemos dicho ya sobre la guía del Espíritu Santo, produce en algunos alarma y desconfianza<sup>43</sup>. Esta alarma sería fundada si pretendiéramos que todos inmediata y automáticamente fueran guiados en todo por el Espíritu Santo. Recuerdese que hablamos aquí con los directores espirituales, no con los fieles mismos que comienzan a iniciarse.

Es imprudente subrayar e invocar desde los primeros comienzos de la dirección la *docilidad habitual* al Espíritu Santo, porque la persona no está aún suficientemente preparada. El director debe saber más. Desde el comienzo de su ayuda al que es novicio en la vida espiritual, debe tener cuenta de la unión divina que pretende finalmente y del concurso inmediato que Dios suele prestar a sus hijos<sup>44</sup>. El interesado no suele advertir todavía contemplativamente la comunicación inmediata del amor divino, aun cuando experimenta sus efectos<sup>45</sup>. Ha de ser el director el que, por su ciencia teológica y plenitud de Espíritu Santo, discierna la acción de Dios por una opera-

<sup>41</sup> Cf. S. J. 2.ª 1-2 q.106 a.1.

<sup>42</sup> A este doble principio parece corresponder lo que San Ignacio de Loyola recomienda frecuentemente: «Vayan adelante en el divino servicio en *espíritu* y *virtudes*» (Const. p.3.ª c.f. n.1). Véase J. NADAL, *Pláticas en Coimbra* p.43; MHSJ, *Natalis* vol.5 p.226-29.

<sup>43</sup> Cf. L. LALLEMANT, *Doctrine spirituelle*, ed. COURTEL: DDB (1959) princ.4 art.3.

<sup>44</sup> Cf. SAN IGNACIO, *Ejercicios* n.15.

<sup>45</sup> Cf. SAN IGNACIO, *Ejercicios* n.330.

ción no sólo *prudencial*, sino *sapiencial*<sup>46</sup>. Por eso, desde el principio, se puede y se debe ayudarle a reconocer la acción auténtica del Espíritu Santo cuando ésta se vaya presentando. Pero es prematuro pretender que el discípulo viva ya desde el principio una habitual docilidad a sus mociones.

Lo normal es —teniendo siempre presente la posible acción e intervención del Espíritu Santo, *que suele darse muy pronto*— insistir en la *luz razonable de la fe*, aunque teniendo siempre abierto el corazón a la posible acción del Espíritu Santo. *No cerrarse*. No gloriarse de ser un hombre de pura lógica, que no admite sino el discurso de la razón. Semejante postura no es buena espiritualmente. Si llevase consigo una postura personal de sumisión humilde a la razón iluminada por la fe, contendría ya en sí una cierta docilidad al Espíritu Santo, en cuanto que el mismo Espíritu nos mueve también a través de la razonable luz de la fe.

Tampoco es bueno el otro extremo de atender solamente a la moción especial del Espíritu Santo, estimando en menos la razón iluminada por la fe. Hay que tener presente la realidad completa de ambos principios: razón iluminada por la fe y apertura a la posible moción del Espíritu.

De esta manera, el director humano tiene que asistir a quien se le confía en su camino espiritual hacia el último fin, hacia la obtención de una vida relativamente celeste<sup>47</sup>, hacia la unión plena con Dios, que es la tierra de promisión hacia la que tiende a través del éxodo espiritual<sup>48</sup>.

En consecuencia, el director debe asistir al fiel:

—con asistencia minuciosa al comienzo de su vida de oración, ejercitándole en las virtudes teologales y morales y ordenando los afectos del corazón;

—cuando el Espíritu comienza a dirigir al fiel con influjo en cierto modo experimental, se requiere la asistencia humana para que siga dócilmente al Espíritu; le toca discernir las mociones del Espíritu de los deseos de la carne o de los enemigos de la salud del hombre y enseñar al discípulo este discernimiento;

<sup>46</sup> Cf. SAN IGNACIO, *Const.* p.4.<sup>a</sup> c.8 n.8; p.7.<sup>a</sup> c.2 litt.F.

<sup>47</sup> Cf. Act 9,6; SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche* 2,22,1.

<sup>48</sup> Es clásica la analogía de la dirección espiritual con la guía de Moisés sobre el pueblo de Israel en el Éxodo. Véase SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama* 3,38; MHSI, *Natalis* vol.4 p.656: «Signo de un buen padre espiritual, que, a manera de Moisés, quiere sacarte de Egipto y llevarte por el desierto hasta la tierra prometida, es si te exige y te ayuda a que pierdas el afecto temporal y carnal, aun natural, y te hace vencer la propia voluntad y unírte por fin con Cristo, que es la tierra prometida que mana leche y miel». Puede verse también M. E. BOISMARD, art. *Exode*, en el *Vocabulario de teología bíblica*, de X. LEON-DUFOUR; cf. J. F. FONTECHA, *La vida cristiana como peregrinación según la epístola a los Hebreos*: Studium Legionense 2 (1961) 251-306.

—cuando llega el momento en que el Señor lleva al hombre sobre sus espaldas (cf. Is 40,11; Lc 15,5), entonces hay que ayudar al alma a que se deje llevar, manteniendo la paz y serenidad de espíritu y previniéndole contra un posible exceso de actividad autosatisfactoria;

—cuando Dios mismo preside habitualmente todo y el hombre entiende ya habitualmente su voz sin mediación de intérprete humano, aun entonces queda lugar para la ayuda de la dirección humana, que tendrá que prestar el auxilio exigido por la permanente fragilidad humana mientras estamos sobre la tierra; asistencia que se reducirá a un cierto control, espaciado con la función de moderación y apoyo para evitar aun las mínimas desviaciones y corregirlas si se hubiesen infiltrado.

### CONCLUSIÓN

De cuanto hemos dicho se concluye que la dirección humana es normalmente necesaria como colaboración que entra en los planes de Dios sobre el hombre.

Pero es esencial comprender que no es una realidad que termina en sí misma, sino que está al servicio de la dirección del verdadero y único director que es el Espíritu Santo. La ayuda del director es:

—*ministerial*: no crea el camino; es servidor de la realización del designio de Dios sobre esta persona concreta; actúa como instrumento del Espíritu Santo;

—*subsidiaria*: no es el ideal que el alumno dependa cada vez más del director humano. El ideal es llegar pronto a saberse guiar bajo Dios. Cuanto mejor lo haga y en menos tiempo, tanto mejor es el maestro. Pero bien entendido: con tal de que lo haga *dócil al Señor*; no dejándole simplemente solo, sino llevándole a una auténtica madurez interior cristiana.

Para la inteligencia de la función ministerial y subsidiaria propia de la dirección espiritual humana, puede ayudar la analogía con la ayuda que presta al alumno una *escuela de conducir*. El profesor, asistiendo a la persona que aprende, hace dos cosas: le enseña a conocer y dominar el coche: motor, piezas, mandos, etc. (corresponde al trabajo de *educación*), y le enseña a seguir la carretera, reconociendo y obedeciendo a las señales de tráfico, luces, señales, semáforos, etc. (corresponde a la *docilidad*). La analogía sería más estrecha si suponemos que las lecciones se dan sobre la carretera real, y desconocida

también para el profesor, y no en un lugar de prácticas conocido para él.

De hecho, el período de dirección es parte de la vida real de esta persona, es vitalísimo para ella, es su proceso de desarrollo auténtico. El profesor de conducir no hace él el camino, sino que simplemente trata de seguirlo. Es una carretera que ni sabe dónde va a terminar ni qué variantes puede tener, ya que la recorre por primera vez. Añadamos, para estrechar la analogía, que es de noche y que de la carretera no se ven más que los doscientos metros que iluminan los faros del coche. Esta es una imagen aproximada de la dirección espiritual. El director asiste al dirigido en la vida real. No es él quien hace el trazado de la carretera, sino que trata de seguirla. No sabe el futuro del camino. Sólo puede decir que ahora va bien. Le va instruyendo. Le enseña a conocer su propia naturaleza y la realidad de la filiación divina. Le enseña también la docilidad. No sólo debe *seguir* el maestro mismo *las señales* que van encontrando cuando va dando secamente órdenes al alumno, sino que debe explicarle el porqué de esas indicaciones, qué significan esas señales, a fin de prepararle para que pueda conducir él solo. No se trata de una simple obediencia, sino de una *formación a la teonomía*. Si se le quiere formar y ayudar, se le debe decir razonadamente: «Aquí debes ir despacio, porque aquella señal te pone en guardia ante un peligro indeterminado»; «Esa señal indica que se acerca una curva fuerte y peligrosa hacia la derecha», etc.

Esto mismo es lo que ha de hacer el director espiritual humano: asistir al alumno en su vida real y enseñarle cómo conocer y dominar su propia estructura personal cristiana y el reconocimiento y docilidad a las señales posibles del Espíritu. Cuando haya madurado suficientemente, entonces el maestro se retira y deja que el alumno continúe su viaje solo. El director, pasado el período de formación más intensa, se limita luego a una cierta supervisión. Como el médico, al que se acude de vez en cuando para un control general. Si surgen circunstancias nuevas imprevistas, momentos de desconcierto, de crisis, en los que sienta necesidad de ayuda, recurrirá de nuevo al director para ser objeto de una atención más esmerada.

## II. NATURALEZA TEOLOGICA DEL MINISTERIO DE DIRECCION

La dirección espiritual presenta una multitud de problemas teológico-morales. En los manuales de teología espiritual se suele preguntar sobre su necesidad, sobre la vinculación del carácter sacerdotal con el oficio de director, sobre la autoridad del director y sobre si se le debe o no obediencia.

Creo que en el fondo de muchas de las disensiones está la falta de matización de conceptos. Quizá no se precisa suficientemente lo que se entiende en cada caso por *dirección espiritual* y *director espiritual* en su sentido teológico.

En efecto, la dirección espiritual abarca desde el consejo amigable y ayuda transitoria que se le puede dar a quien está espiritualmente necesitado, hasta la dedicación habitual y plena prestada a quien la busca como orientación vital, es decir, hasta el oficio de dirigir aplicado plenamente a una persona que se somete a la dirección. Algo semejante a lo que puede suceder hablando de asistencia médica: desde la momentánea, casera, como la del buen samaritano (Lc 10,30-34), hasta la estable de quien se pone en manos del médico y éste lo interna en su clínica para con una atención total restablecer su salud maltrecha (cf. Lc 10,35).

Por eso, creo oportuno matizar teológicamente estos sentidos de la dirección espiritual. Partiremos del concepto más general de «acción de ayuda direccional»; pasaremos luego al «oficio de director», en cuyas manos el fiel se pone en determinadas circunstancias, para llegar, por fin, al «ministerio eclesial de dirección».

### 1. LA OBRA DE AYUDA DIRECCIONAL

Con el término de *ayuda direccional* querría designar aquella *ayuda que no es simplemente humana ni simplemente moral, sino la que entra dentro del campo de dirección espiritual*. Se habla hoy con frecuencia de *entrevista directiva* aun en el terreno de la formación humana y moral, oponiendo en ese caso «directiva» a «impositiva» o «autoritativa». Nosotros aquí, al hablar de «ayuda direccional», no queremos subrayar que es del orden «directivo», sino que expresamente queremos presentarla como *integrativa de la «dirección espiritual»* específicamente tal.

En este sentido, podríamos definir la *obra de ayuda direccional* como *toda forma de cultivo interno y sapiencial de la disposición de entrega ilimitada al servicio cultural de Dios*.

*Sujeto.*—Ante todo, se presupone que la acción de ayuda incide en un fiel cristiano *animado por un impulso interior de entrega ilimitada al servicio de Dios hasta el sacrificio de sí mismo*. La presencia de este impulso es fundamental y se requiere para que hablemos estrictamente de *vida espiritual*, que la ayuda direccional trata de fomentar y auxiliar. Debe haber precedido la *conversión afectiva* con sus efectos característicos. Sin esa disposición no haremos sino jugar con palabras y ficciones carentes de seriedad y de verdadero compromiso personal. En el caso de que no existiera aún tal disposición, la ayuda que se presta podría llamarse *direccional* sólo en cuanto se ordenara a obtener dicha conversión afectiva con las disposiciones interiores que le acompañan<sup>46</sup>.

También el impío puede ser «dirigido» en alguna manera, en cuanto que *es corregido* y en cuanto que se le ayuda humanamente en la corrección de su conversión. El concilio de Orange dice que la fe saludable comienza «por la inspiración del Espíritu Santo, que corrige nuestra voluntad de la infidelidad a la fe, de la impiedad a la piedad»<sup>47</sup>.

Pero nosotros hablamos aquí de la dirección del hombre ya justo y bueno que quiere justificarse más (cf. Ap 22,11). Y la ayuda que se le ofrece no es ya la de *arar* la tierra, sino los cuidados para el crecimiento de la planta que está brotando o ha brotado ya.

«Hombre animado de espíritu de entrega» significa, pues, no sólo que ya no está apegado al pecado ni que es simplemente religioso (*piadoso* en sentido bíblico, es decir, dispuesto pronta, afectuosa y confiadamente al cumplimiento fiel de sus deberes), sino que está animado de prontitud para entregarse ilimitadamente al servicio cultural de Dios, que se identifica con la *liberalidad*, por la que, sin reservarse nada, se entrega todo entero a disposición de Dios<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> La dirección propiamente dicha se refiere al auxilio hacia la perfección, sea que esté ya excitado en el hombre el deseo de ella, sea que, viendo aprindes para la vida interior, se presenten posibilidades de excitar ese deseo. Véase F. GUILLOUX, *Manière de conduire les âmes dans la vie spirituelle* 1.1 tr.1 c.1. Esto no impide que el buen confesor procure siempre estimular cuanto pueda incluso a personas que parecen contentarse con la mediocridad o con lo menos posible.

<sup>47</sup> CONCILIO II DE ORANGE, c.5: DS 375: «Si alguien dijera que el momento, así como también el comienzo de la fe y el afecto mismo de credulidad..., no se hace por el don de la gracia, esto es, por la inspiración del Espíritu Santo, que corrige nuestra voluntad de la infidelidad a la fe, ...se manifiesta contrario a los dogmas apostólicos».

<sup>48</sup> Este es el sentido teológico del término «elevación» y su relación con el término técnico de «piadoso». Por la «piadoso» cumplimos gustosamente los deberes de la casa de Dios por sentido positivo de cumplir con el deber o con la ley. Nos

La voluntad se mueve directamente hacia Dios por la moción divina. Cuando esta moción ha llegado a tal punto de calidad e intensidad en el hombre que ya éste se mueve *todo* espontáneamente hacia Dios con moción vital, es decir, cuando ya está en acción el *espíritu de entrega ilimitada* —o *espíritu* en sentido paulino<sup>52</sup>—, es cuando decimos propiamente que hay vida espiritual. Hasta entonces no tiene lugar la dirección propiamente espiritual, sino, a lo más, la legal o moral<sup>53</sup>.

Ese *espíritu de entrega* lleva en su mismo concepto el que el hombre *se entregue*, y, por tanto, *se deje tomar*, en primer lugar, por Dios, a cuyo servicio cultural tiende. Pero, por esa misma disposición hacia Dios, también se deja dirigir y ayudar por el hombre en sus cosas interiores para llegar a la unión plena con Dios.

De hecho, la dirección espiritual supone una entrega de quien se deja dirigir. Como todo trabajo de asistencia personal, supone una entrega de sí mismo al cuidado del asistente. Es una característica de la ayuda *direcciona*l. Podemos *exhortar* incluso a quien no quiere oírnos, pero no podemos prestar asistencia de dirección a quien no se somete *espontáneamente* a ella. El mero hecho de prestarse dócilmente a recibir ayuda, denota ya alguna presencia de la disposición interior de entrega.

Por fin, la ayuda ha de ser tal que no se reciba de forma meramente pasiva, sino que se presta para que el sujeto mismo se la asimile y vaya rectificando él mismo su propio camino<sup>54</sup>. En este sentido, no es auténtica la ayuda *direcciona*l que *supla* la acción del fiel, no dejándole más libertad que la de seguir lo que se le dice.

*Cultivo.*—Comprende toda ayuda prestada *al incremento*

sentimos movidos a ello por inclinación personal, como el hijo que obsequia a su padre por amor y no por temor o por premio. Esta piedad no la tenía el hermano mayor del hijo pródigo (Lc 15,29-31).

Por la «devoción», en cambio, el hombre se entrega liberalmente a sí mismo, por amor generoso del mismo Dios, hasta el sacrificio total de sí mismo. Es una disposición ideal para la dirección espiritual eficaz (véase SAN IGNACIO, *Ejercicios* anot. 5.<sup>a</sup>).

<sup>52</sup> Parece que puede establecerse una identificación entre «espíritu» y «devoción». En muchos pasajes del Nuevo Testamento parece que se ilumina el sentido de «espíritu» si se traduce por «devoción» (en el sentido teológico explicado), y también «espíritu santo» (con minúscula) por «gracia de devoción». Porque una cosa es la devoción (activa) en cuanto acto intenso del hombre y otra cosa es «gracia de devoción», que algunas veces se suele llamar simplemente «gracia»; véase TOMÁS DE KEMPIS, *Imitación de Cristo* 1.3 c.7 n.1ss, *La devoción pasiva* («espíritu» en sentido pleno) corresponde a la unción del Espíritu Santo; véase SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama* 3,31.

<sup>53</sup> Es claro que, al principio, aun donde existe el *espíritu de entrega*, la dirección espiritual tiene que ayudar también al cumplimiento de la ley y a la educación moral, como veremos. Pero como disposición no se contenta con la observancia de la ley, sino que va más adelante.

<sup>54</sup> Cf. J. J. SURIN, *Guía espiritual*: DDB (1963) p.23.



*mismo de la disposición oblativa*<sup>55</sup> y a la superación de las dificultades internas que se oponen a la guía de Dios. Es lo único que debe pretenderse en una verdadera ayuda direccional. Si se cultiva cualquier otra finalidad, se corrompe la dirección. Es verdad que dentro de ese cultivo entran muchos aspectos y actividades que deben integrarse (lecturas, ejercicios, oraciones, penitencias, etc.). Pero todo ello ha de ordenarse *sinceramente* al crecimiento y perfección de la *disposición oblativa en amor* hasta el sacrificio de sí mismo. Con esto *queda estigmatizada* toda ayuda direccional que cultive la *experiencia* y la *gnosis por sí mismas*, con la consiguiente hinchazón de espíritu que suelen producir.

En el sujeto que presuponemos se halla ya la disposición generosa de la voluntad inspirada por Dios, la fuente de agua que salta hasta la vida eterna (Jn 4,14). Pero ésta, normalmente, no elimina en el acto todos los hábitos desordenados ni disipa las confusiones del espíritu. Tampoco, por otra parte, todo ímpetu de la voluntad que coexiste con una auténtica disposición de entrega procede auténticamente del espíritu religioso.

De aquí la necesidad de un cuidadoso y múltiple cultivo, exigido, ante todo, por la *elevación misma de la sabiduría evangélica* contraria a la carne; *por la múltiple ceguera* que sufre el aprendiz en este campo tanto respecto de sí mismo como respecto del camino de la vida espiritual, *por la imperfección de sus virtudes morales* y *por las corruptelas que el amor propio suele mezclar* con las mociones del Espíritu, y que el espíritu humano tiende fácilmente a la idolatría de sus ideas e imágenes subjetivas. El hombre se debe *liberar poco a poco de toda adhesión y servidumbre* a los apetitos naturales desordenados, aun disfrazados de aspecto espiritual. Añádanse las *tentaciones e ilusiones* que provienen del demonio.

En cuanto al campo de este cultivo, es muy amplio, pudiendo referirse a la instrucción de la mente, a la fortificación y enfervorizamiento de la voluntad, a la superación de tentaciones más o menos sutiles, a los ejercicios de vida espiritual, al discernimiento de los espíritus, a la elección de lo mejor en concreto y más conforme al agrado de Dios, etc.

*Interno.*—Caracterizamos así este cultivo porque es *acción directa sobre la interioridad espontáneamente abierta* an-

<sup>55</sup> Puede decirse que la dirección espiritual no es otra cosa que el cultivo del sacrificio cordial del cristiano. Cf. Rom 12,1; 15,16; TWNT I 106,109-10. Preciosas las palabras de San Basilio (*Const. monast.* c.22: MG 31,1410a): «Porque el superior no es otra cosa que el que representa la persona del Salvador, y, puesto de mediador entre Dios y los hombres, actúa como sacerdote, ofreciendo a Dios la salud de los que le obedecen».

te quien le tiene que prestar ayuda. Esta apertura espontánea no se reduce a la confesión de los pecados, que son materia del sacramento de la reconciliación, sino que abarca las disposiciones positivas y negativas en orden a la perfección. El dirigido manifiesta lo que conoce íntimamente de sí mismo y se deja dirigir en lo escondido de sus juicios y criterios espirituales.

La apertura espontánea del corazón viene a ser la condición bajo la que se realiza la ayuda de dirección espiritual. La multitud de funciones y actividades diversas que abarca la entera obra directiva se ejercen en el campo estricto de la interioridad manifestada espontáneamente.

Pero hay otra razón para llamar *interno* este cultivo, y es que los auxilios de dirección se ordenan además, en gran parte, a auxiliar la *conciencia misma*. Esta conciencia —que es la capitalidad del hombre<sup>56</sup>— aparece en el Nuevo Testamento como el centro donde se asienta primariamente el reino de Dios<sup>57</sup>. Todo el Nuevo Testamento, desde la predicación de Juan hasta la de los apóstoles, se presenta como una llamada y rectificación de la conciencia dormida y deformada de los

<sup>56</sup> Para los estoicos, la conciencia era el *hegemonikon*; aquella parte del alma que regula sintéticamente las funciones psíquicas y que tiene la fuerza de pensar y querer. Véase, por ejemplo, Crisipo, en DE VOGEL, *Greek Philosophy* III 947C.948B; PLUTARCO, *De virtute morali* c.3 p.441C; en DIDOT, I 535; DE VOGEL III 953A; ZENÓN, *Stoic.* 1.39; DIÓG. L., VII 110.157ss; SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.* IX 102; SÉNeca, *Ep.* 92.1; MARCO AURELIO, *In seipsum* II 2; TERTULIANO, *De anima* 15: ML 2,670-72. El «hegemoníco» vendría a ser como el «yo» del alma, que la gobierna o por el que se autogobierna; el principio directivo de la actividad humana, identificado con la razón, sea indicativa, sea imperativa. Cf. Ch. RENOUVIER, *La nouvelle monadologie* (París 1899) p.138: «La fonction hégémonique». Algo parecido se encuentra en PLATÓN, *Resp.* IV 430Bss.442C: «*Sophía* (alma racional), de la que viene la *andria* (alma volitiva) y la *sophrosyne* (alma concupiscible)».

<sup>57</sup> Ya en el Antiguo Testamento se expresaba la importancia capital de la rectitud de la conciencia. Véase Prov 4,23 comparado con Dt 4,9; Mt 12,34; 15-19. Pero adquiere un lugar central en el Nuevo Testamento. Véase C. A. PIERCE, *Conscience in the New Testament* (Chicago 1955); C. SPICQ, *La conscience dans le Nouveau Testament*: RB 47 (1938) 50-80; J. STELZENBERGER, *Suneidesis im Neuen Testament* (Paderborn 1961).

Dos pasajes clásicos suelen recogerse del Nuevo Testamento: Lc 17,21: «El reino de Dios está dentro de vosotros». Grandes autores (Orígenes, Ambrosio, Gregorio Magno, Beda) interpretan el «dentro de vosotros» en el sentido de «corazón del hombre, conciencia», y es interpretación clásica en la literatura espiritual. A pesar de que así se entiende filológicamente mejor el *entós hymón* original, muchos, atendiendo al contexto, según el cual Cristo habla a los escribas y fariseos, en los que no estaba dentro el reino de Dios, —o traducen «está» por «puede estar», es decir, «está en vuestro poder si oís y hacéis» (Cirilo Alejandrino, Teofilacto, Maldonado), —o traducen «en medio de vosotros», en cuanto Cristo, autor y comienzo del Reino, está en medio de los escribas y fariseos (salvan la filología diciendo que es un semitismo; cf. Jn 1,26: Eurimio), —o entienden «dentro de vosotros» en el sentido colectivo del pueblo de Israel. Véase B. NOACK, *Das Gottesreich bei Lukas. Eine Studie zu Lukas 17,20-24* (Upsala 1948); R. SNEED, *The Kingdom of God is within you*: CatholBibQuart 24 (1962) 363-82; A. STROBEL, *Zu Lk. 17,20-11*: BiblZeit 7 (1963) 129-51. Nos inclinamos por la interpretación de interioridad, dando a «está» el sentido no de hecho temporal, sino de indicación de naturaleza. Cf. Jn 1,15: «La luz brilla en las tinieblas; Jn 1,9: «que ilumina a todo hombre que viene a este mundo».

hombres para envolverla en la luz divina, ordenarla y mantenerla siempre pura<sup>35</sup>. El Verbo encarnado es la luz verdadera que viene al mundo en toda su manifestación terrestre (cf. Jn 1,17), la cual, por su naturaleza misma, es capaz de iluminar a todo hombre con la iluminación salvífica que enseña, libera, transfigura, santifica y juzga.

La conciencia la entendemos aquí como aquella operación espiritual en la que se señala el consenso o disenso con la luz de la bondad divina subsistente, sea que ésta se manifieste como ley eterna o como simple agrado divino<sup>36</sup>. En toda determinación electiva, el hombre se pone, al menos confusamente, bajo la mirada divina (2 Cor 4,2) en lo íntimo de sí mismo<sup>37</sup>. El consenso con la luz de la divina bondad abre la conversación con Dios; el caminar *ante Dios, en su presencia*, siguiendo el juicio de Dios continuamente buscado<sup>38</sup>. El disenso, en cambio, corta esa conversación, sometiendo la conciencia a enfermedades análogas a las que afectan al ojo humano. En efecto,

Rom 14,17: «Pues el reino de Dios no consiste en comida ni bebida, sino en justicia, y paz, y alegría en el Espíritu Santo, pues en esto sirve a Cristo es grato a Dios y aprobado por los hombres». San Pablo insiste en que las cuestiones de comidas y bebidas son de poca importancia comparadas con los bienes del reino de Dios. Este reino no se establece porque comamos esto o aquello, sino que la edificación del reino en nosotros consiste en la adquisición de la justicia, que nos pone en paz con Dios (cf. Rom 5,1) y produce gozo espiritual. Para San Pablo, el reino de Dios no es algo puramente escatológico, sino una realidad que existe ya ahora, y que aquí viene considerada por él en su aspecto interior y espiritual, tal como se desarrolla en la conciencia: en la sumisión amorosa y confiada al gobierno de Dios; es el mismo reino de Dios en el cielo, que para hacer brotar en el alma los frutos del Espíritu Santo se traslada a ella por los que participan de las riquezas celestes, instaurando la unión entre el cielo y la tierra. Véase J. HUBY-S. LYONNET, *Épistola al Romano* (Roma 1961) p.398-99; R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich* (Freiburg 1959); véase San Pablo, p.203ss; L. CERFAUX, *L'Église et le Règne d'après Saint Paul*; EpiTheolLov (1935) 192 = *Recueil Lucien Cerfaux* II p.379.

<sup>35</sup> En su predicación, el Bautista sacude las conciencias: Lc 3,7-18. Igualmente, la predicación apostólica después de Pentecostés, con frutos de fuerte compunción: Act 24,26. La predicación paulina insiste en la misma sanación de la conciencia: Act 24,25. San Pablo insiste mucho en sus cartas en la importancia de la conciencia: 1 Cor 4,4; 2 Cor 1,12; 1 Tim 1,5,19; 3,9; 2 Tim 1,3. Más adelante, San Clemente Romano (2 Cor 21,1-5) pondera la importancia cristiana de una vida digna de Dios en la conciencia: «Vigilad, carísimos, no sea que sus beneficios, que son muchos, se conviertan para nosotros en motivo de condenación, caso de no hacer en toda conciencia, llevando una conducta digna de él, lo que es bueno y agradable en su presencia. Dice, en efecto, en alguna parte la Escritura: 'El Espíritu del Señor es lámpara que escudriña los escondrijos del vientre'. Consideremos cuán cerca de nosotros está y cómo no se oculta uno solo de nuestros pensamientos, ni de los propósitos que hacemos. Justo es, por tanto, que no desentemos de sus voluntades» (MG 1,237-38; D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos* [BAC, Madrid 1950] p.198). Clemente Alejandrino cita este texto con interesantes glosas, que recalcan la proximidad prospectiva del Espíritu iluminante y hacen referencia concreta a Cristo, que escrita nuestros corazones (*Stromata* 4,17; MG 8,1315-18).

<sup>36</sup> «La facultad espiritual, que en los casos particulares indica a la voluntad misma para que ella y determine los actos que son conformes al querer divino» (Pío XII, *Mensaje radiotelevisivo sobre la recta formación de la conciencia en los jóvenes*: AAS 44 [1952] 272).

<sup>37</sup> Cf. J. STELZENBERGER, *Das Gewissen* (Paderborn 1961) p.62; SAN AGUSTÍN, *Comentario sobre San Juan* tr.74 n.5: ML 35,1829.

<sup>38</sup> «Delante de Dios tu Cristo» es frase predilecta de San Pablo (cf. 2 Cor 4,2; 5,1; 7,12; 11,11-31; 12,19; Rom 9,1; Filip 1,8), con la que designa el comportamiento cristiano celestial: «nuestra ciudadanía está en el cielo» (Filp 3,20). El término griego

la conciencia puede considerarse como el ojo de la vida espiritual<sup>62</sup>.

Siendo la conciencia la norma viva de la rectitud de la vida espiritual, hay que proveer a su perfecto funcionamiento, para lo cual necesita de particular asistencia. Porque aun cuando en el fiel esté presente desde el principio *el fervor del espíritu*, este espíritu, sin embargo, puede estar, en cierto grado, ciego o afectado de ilusiones deformantes<sup>63</sup>. Y necesita ayuda para formarse la *sana conciencia*, la *conciencia de Dios*<sup>64</sup>; es decir, la que en la propia transparencia refleja los juicios auténticos de Dios (1 Cor 4,1-5), muchas veces tan distintos de los juicios humanos<sup>65</sup>. La ayuda de dirección implica la asistencia a la formación de esa *sana conciencia*, desde su corrección y purificación hasta la elección de lo mejor y el discernimiento de los espíritus.

*Sapiential*.—Este concepto está vinculado al precedente y corresponde a la actuación del director bajo la denominación más estricta de *maestro*. Toda ayuda direccional tiene algo de la actuación de un «maestro». La dirección ayuda a entrar en la «sapiencia», no en la mera «ciencia». *Comunicación sapien-*

original que traducimos por «ciudadanía» (*politeuma*) hay que entenderlo en San Pablo no sólo del *debecho de ciudadanía* (véase A. ROMA, *La cittadinanza greco-romana e la cittadinanza celeste dei Filippesi* 3,20: *Analecta Biblica* 17-18 [Roma 1963] vol.2 p.75-88), sino, sobre todo, de la vida ciudadana en acto (véase I. M. MENNIGSABAL, *Annotaciones in theologiam spiritualem* [Roma 1962] p.121-23; F. OGANA, *Nostra conversatio in caelis est*: VD [1938] 321ss). Véase también Gál 4,26; Act 12,22; SAN BASILIO, *Reg. Fus.* 8,1: MG 31,935; SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura* 2,22,1.

<sup>62</sup> Cf. Sal 123,2: «Como miran los ojos de los siervos a la mano de su señor... así nuestros ojos a Yahvé». Mt 6,22-23: «La lámpara del cuerpo es el ojo. Así que, si tu ojo está bueno, todo tu cuerpo estará iluminado; pero, si tu ojo está malo, todo tu cuerpo estará tenebroso». Tenebroso es más que erróneo. Es ignorancia de Dios: el principio de toda la maldad del hombre. Esta oscuridad tenebrosa la analiza San Pablo al exhortar a los cristianos a que no procedan «como proceden los gentiles en la vanidad de su mente, a oscuras en el entendimiento, excluidos de la vida de Dios a causa de la ignorancia que hay en ellos, a causa del endurecimiento de su corazón; que, al perder la sensibilidad moral, se entregaron al libertinaje para cometer toda clase de impurezas con ansia insaciable» (Ef 4,17-19).

<sup>63</sup> SAN TRODORO STRUDITA, *Epistolarum* 1,2 ep.43, a una monja: «Quid saeculari vita degunt, haud proclive est ut hic mentis oculus ita purgatus sit, ut sine obice intendat aciem in pulchritudinem gloriae Dei: quasi quadam lippitudine, carnis affectu concutens. Nobis vero quos remittente omnibus rebus oportet, qui et solam Christi crucem tollere iussi sumus, facile est Deum intueri: hoc est, aliud nihil spectare, vel cogitare quum quemadmodum Deo placeamus: mundo corde ei servire, praeciso omni carnis affectu» (MG 99,1246).

<sup>64</sup> Llamamos *conciencia de Dios* a aquella por la cual uno conoce que es conocido por Dios (cf. 1 Cor 8,3; Gál 4,9; Ex 33,12-17; Jn 14,17-20; véase C. VILLAFRANCA, *Contenido teológico espiritual de Jn. 14,20*: *Estirpe* 54 [1973] 181-208). Es la conciencia rectificada por la aprobación divina; el conocimiento de que es aprobado, testificado por el testimonio del consenso divino, por la confirmación divina simultánea, manifestada de un modo u otro. SAN AGUSTÍN, *Confesiones* 10,3,4: «Por la gracia es potente todo débil, que precisamente por ella es consciente de su debilidad». Véase SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Sermón de Lázaro* ser.4 n.4-5: MG 48,1011-13. Así, en el texto ignaciano de los *Ejercicios espirituales*, la *confirmación* de la elección parece incluir alguna experiencia que se ha de obtener en la propia conciencia sobre la aceptación de parte de Dios: una moción de que moralmente no se pueda dudar que viene de Dios, y de la que nacerá la seguridad interna de que la elección ha sido recta; cf. SAN IGNACIO, *Ejercicios* n.175.

<sup>65</sup> Cf. SAN DOROTEO, *Instructio* 3: *De conscientia*: MG 88,1620.1652ss; *Sources Chrétiennes* 92 p.211; *Apophtegmata*, en EUGENIENOS IV 14 p.62: ML 73,942.

*cial* es aquella que no se hace como pura *instrucción*, sino con una especie de contacto, de ósmosis, que no produce siempre aumento de conocimiento conceptual concreto, pero sí siempre de *sapientia*. Y porque la vida espiritual vivida debe ser *sapientia*, de ahí la necesidad de «maestro», como el Señor encarga a los apóstoles que lo sean<sup>66</sup>. Es una comunicación que por su concepto exige que se realice en la cercanía personal afectiva, que debe emparar e integrar toda la aportación direccional<sup>67</sup>.

## 2. ENCARGARSE DE LA DIRECCIÓN DE UNA PERSONA

*Oficio de director*.—Nos referimos al hecho de una persona que ejercita este *oficio*, al que se dedica *con un cierto reconocimiento oficial* por parte de la Iglesia, y a quien acude un fiel pidiéndole que se quiera encargar, por un cierto tiempo notable, del cuidado de su vida espiritual en su totalidad. Este *oficio* supone una cierta competencia en quien lo está ejercitando y una aprobación eclesial al menos implícita, lo cual le da una verdadera *autoridad moral*. Este elemento tiene su importancia. El interesado se nubila fácilmente en su estimación de las personas. Es una garantía el que la Iglesia haya reconocido, al menos implícitamente, su competencia.

Precisamente, atraído por esa autoridad moral y competencia, el cristiano se confía a él con una entrega duradera y total; no solamente presentándole un problema aislado y ocasional, sino poniendo en sus manos toda su conciencia y proceder para que le conduzca hacia la unión perfecta con Dios. Con ello se establece entre los dos un vínculo moral que les liga al menos por fidelidad. *Se da una especie de pacto o contrato*, al menos implícito, por el que la persona que se pone bajo dirección *se compromete a abrir su conciencia y a dejarse guiar de veras*, y, por otra parte, *el director se compro-*

<sup>66</sup> Cf. Mt. 28,20.

<sup>67</sup> Alain Lombard, jefe de orquesta y director en 1972 de la Ópera del Ródano, cuenta la importancia que tuvo para él una permanencia de dos meses al lado del Maestro Van Karsajan: «Como si hubiese vivido hasta entonces en una habitación con las cortinas cerradas y él por primera vez me las hubiese descubierto. Yo creía saber mucho; pero durante los ocho primeros días no me encontraba a mí mismo. Me decía: "Pero ¿de qué habla este hombre?" Después de esos ocho días comencé a comprender, gracias a él, que yo no sabía nada». En este caso, Karsajan ha hecho de maestro. En el contacto con él, el discípulo (que ya poseía un talento singularmente ejercitado) experimenta como una revelación... Lo que venía haciendo durante tantos años podía alcanzar una calidad insospechada, una realización de otro orden. Aquí aparece lo que es la *sapientia*, en contraposición a la ciencia. No es un saber más, sino un ensanchamiento de la conciencia respecto de conocimientos y experiencias acumuladas (VSp, marzo 1972).

meto a guiarle con dedicación y seriedad en el camino de la perfección cristiana. La historia de los monjes de Oriente nos informa de que en algunos casos se hacía explícitamente un pacto de dirección<sup>68</sup>.

La manifestación de la propia conciencia se contiene en el compromiso serio de una dirección habitual y total, ya que la dirección espiritual se ejercita por influjo directo en la conciencia abierta<sup>69</sup>. Manifestar la conciencia significa comunicar con palabras exteriores la noción que uno tiene de sí mismo tal como se manifiesta en sus obras. No se trata sólo de dar cuenta de los datos exteriores, sino de manifestar el modo como esas obras proceden del interior: motivaciones, sentimientos, disposiciones, etc. Es distinto de la confesión estricta de los propios pecados. La dirección habitualmente aceptada implica, pues, esta libre manifestación de la conciencia y permite al director las interrogaciones prudentes en este campo de conciencia.

Pero es bueno advertir que en ningún caso da al director derecho o poder de exigir esa manifestación en fuerza de la simple relación de dirección habitual aceptada. Por tanto, exigir o provocar con autoridad potestativa la manifestación de defectos o disposiciones internas, sería una verdadera violación de la conciencia. Siempre hablamos aquí de lo que implica la simple relación de dirección; prescindimos de derechos u obligaciones que podrían resultar de otras obligaciones religiosas asumidas por otros motivos.

El comprometerse seriamente a una dirección implica también la entrega libre y habitual de la propia conciencia al discipulado de Cristo, individualmente aplicado al fiel concreto a través del director. Esto significa que, en lo posible, con anticipada docilidad y humildad quiere conformar sus juicios y criterios evangélicos al juicio superior del director y que quiere ser iluminado por él para captar mejor el mundo del espíritu en el que quiere entrar decididamente. El impulso

<sup>68</sup> Entre los Padres del desierto se solía hacer un verdadero pacto, en el que el Padre tomaba cuidado del alma y de la conciencia del discípulo con determinadas condiciones. Véase I. HANSEN, *Direction spirituelle en Orient antérieur* p.141-47. Se conserva el pacto de Doroteo con su padre espiritual Barsanufio: «Barsanufio toma sobre sí los pecados de Doroteo, pero a condición de que Doroteo observe las palabras y preceptos de su padre espiritual». Y trascribe la lista de preceptos que da a su hijo espiritual: «Guardar la lengua de palabras inútiles; guardarse de los deleites de la gula; evitar la crítica del prójimo; no decir de ninguna buena acción: 'Yo lo hice'; observar la caridad con todos y mantener el recuerdo constante de Dios» (DS, vol.3 col.1659).

<sup>69</sup> Cf. I. HANSEN, *Direction spirituelle en Orient antérieur* p.152-72; P. HUMBERTAUDE, *La doctrine ascétique de S. Basile* p.138-39; el discípulo tiene que abrirse a su guía espiritual, dotado de una carisma especial: el de curación de las almas y perdón de los pecados; cf. D. ANAZI, *Le système cénobitique* p.60. Para San Basilio véase Reg. Puv. 26; MG 31,985-88; Reg. Brev. 15,227,229; MG 31,1092,1235,1236.

generoso con que le urge la caridad de Cristo le lleva precisamente a querer atarse a la guía del director, en lo posible, en la generalidad de cuanto se refiera a la vida espiritual evangélica. Esa entrega general es, con todo, *libre*, porque nadie la puede imponer ni entra la obligación de pecado, siendo, por otra parte, rescindible por motivos razonables.

El discipulado individual de Cristo pretendido en la dirección lo define San Pablo como «despojo del hombre viejo y renovación del espíritu de la mente» (Ef 4,20-24; cf. Rom 12,2). Suele llamarse también «seguimiento personal de Cristo», según las exigencias personales de Cristo. Los apóstoles conocieron a Cristo siguiéndole, pues era *camino vivo*. A su imitación debe actuar el director, de modo que pueda decir con San Pablo: *Imitadme a mí, como yo imito a Cristo*<sup>70</sup>.

En la dirección espiritual el discipulado de Cristo no se identifica con la *vocación apostólica*, pero implica una verdadera *elección*, en cuanto no todos los cristianos parecen elegidos igualmente para ese seguimiento individual de Cristo, propio de la dirección estable; sólo algunos de ellos, movidos sobrenaturalmente por el Espíritu, se entregan a ella con esa totalidad. Quizá el no haber urgido la disposición de este seguimiento individual ha llevado al desprestigio de la dirección espiritual, o al menos a un cierto formalismo generalizado.

*El director de oficio* se compromete a ser *consejero evangélico*. Por su oficio, trata de interpretar la situación concreta del fiel a él confiado a la luz de la doctrina y exigencias del Evangelio; no sólo las mandadas, sino también aconsejadas; le aplica la doctrina evangélica correspondiente, proponiéndosela a manera de *consejo*; y esto lo hace respecto a la totalidad de su vida. El oficio de director no lleva consigo ninguna estricta autoridad, y, por tanto, de suyo, *no puede mandar*, sino que actúa por vía de proposiciones de consejo<sup>71</sup>.

El hecho de *asumir la persona entera en orden* a su maduración en Cristo, hace que el campo del oficio de director sea amplísimo, abarcando todas las formas de ayuda necesarias a dicha maduración: rectificación y purificación de la conciencia, instrucción de la mente, fortificación de la voluntad, formación del afecto, elección buena, discernimiento de los espíritus, formación a la docilidad, etc.

<sup>70</sup> Cf. D. M. STANLEY, *Become imitators of me. The Pauline conception of Apostolic Tradition*. Biblica 40 (1959) 859-77.

<sup>71</sup> Cf. H. SCHLIER, *Von der Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus*. Göt. 36 (1963) 328-30. Según Schlier, en la exhortación cristiana eleva su voz suplicante y alienta la misericordia de Dios. Véase: Ef. 3,12: «La compasión del hombre recae en su prójimo; la misericordia de Dios recae sobre toda carne. Quien tiene misericordia, enseña e instruye como un pastor a sus ovejas». Cf. Rom 12,8.

*Cualidades del director de oficio.*—Es claro que un tal oficio no lo puede ejercitar cualquiera; al contrario de la *ayuda ocasional*, que todo cristiano debe prestar según sus posibilidades. En efecto, la dirección espiritual no tiene eficacia *ex opere operato*. Ni basta la ordenación sacerdotal para comunicar por ella misma esa aptitud. Por otra parte, no se requiere que el director tenga estricta autoridad eclesial ni carácter sacerdotal. Baste recordar que los más famosos directores de la historia del monacato oriental<sup>72</sup> no eran sacerdotes, sino que pertenecían a ese nivel de *oficio de director* aprobado al menos implícitamente por la aceptación y confianza que les prestaban los obispos y que se denominaba preferentemente con el nombre de «padre»<sup>73</sup>.

Tal oficio requiere en quien lo ejercita una *calidad interior* correspondiente a un cristiano maduro y ejemplar<sup>74</sup>, emiamente por su fidelidad y su vida, de suficientes conocimientos evangélicos, con experiencia de tiempo y de calidad y con la prudencia de una virtud madura. Requiere una *cualificación fundamental de sapiencia* que abarque la competencia doctri-

<sup>72</sup> Cf. I. HAUSLIER, *Direction spirituelle en Orient antrofois* p.33-39.

<sup>73</sup> El nombre de *padre espiritual* se ha generalizado mucho en la historia de la dirección. El término tiene un sentido amplio y un sentido preciso. *Padre espiritual, en sentido amplio*, puede llamarse a todo director. La educación connota paternidad, y en el caso de educación espiritual connotará paternidad espiritual. En este sentido, apenas se distingue de *pedagogía*, a no ser en cuanto subraya el afecto paterno y que no actúa por dinero. En este sentido lo usa a veces San Pablo (1 Tes 2.11.12). En Heb 12.7.13 se llama a Dios «Padre de los espíritus», en oposición a «padre carnal». Así, también desde la primitiva Iglesia se ha atribuido al obispo el título de «padre», por la función de penetración y educación de los fieles en la vida nueva de hijos de Dios. Véase G. FUSON, *Amphylochiens I* (Leipzig 1906) p.33: «Quis est Pater tuus spiritualis? Certe, post Deum, sacerdos qui te baptizavit»; cf. I. HAUSLIER, *Direction spirituelle* p.27. Luego se extendió el título a los «padres» del desierto y jefes de monasterios, puesto que por su labor educativa tenían derecho a él; véase I. HAUSLIER, *Direction spirituelle* p.31-36. Y, por la misma razón, se ha extendido con frecuencia a todo director que ejercita plenamente su oficio.

Pero *padre espiritual* tiene un *sentido pregnante* más restringido. San Pablo escribe a los corintios: «Aunque tenéis diez mil pedagogos en Cristo, pero no tenéis muchos *padres*, porque yo os he engendrado en Cristo por el Evangelio» (1 Cor 4.15). Al decir esto, Pablo no se refiere a la paternidad en sentido general, sino en sentido muy particular e irrepetible. Los engendró verdaderamente con todo el cuidado evangélico con el que se desvivió por ellos. Los hizo hijos de Dios y ayos. Los introdujo en la imitación de Cristo según la forma que veían en él (1 Cor 4.16; 11.1; Ef 5.1; Flp 3.17; 1 Tes 1.6). Tan vinculado se siente a ellos, que padece dolores como de parto al ver que no es aún perfecta la forma de Cristo en ellos. De la misma manera, para Pablo no es sólo Timoteo un discípulo y colaborador fiel, sino *hijo suyo genuino* (cf. 1 Tim 1.2.18; 1 Cor 4.17; 2 Tim 1.2; Flp 2.20). «Hijo Timoteo» le llama cuando le va a dar avisos espirituales (1 Tim 1.18). Véase toda la riqueza del sentido paulino en P. GRIVAZOU, *La paternité spirituelle selon S. Paul* (Paris 1968).

En este sentido pleno, la *paternidad* supone relaciones particularmente íntimas y marcantes de la personalidad. La dirección espiritual se hace *paternidad estricta* cuando es instrumento del nacimiento del espíritu del discípulo o de su vivacidad característica. La *paternidad* es el que el director, imitador de Dios, transmite su propio espíritu al discípulo, llevándolo a Dios (cf. A. de VOGÜÉ, *Expérience de Dieu et paternité spirituelle*, en AA. VV., *L'Expérience de Dieu dans la vie monastique: La Pierre qui vire* [1973] p.31-64). Cuando esto sucede, el *Padre* contempla en el *hijo* la imagen luminosa, a veces muy mejorada, de la forma divina que llevaba en



nal, probidad o caridad sincera y constante y discreción; una *cualificación formal de experiencia*; una *cualificación donal* de plenitud de Espíritu Santo que le haga a él mismo perfectamente dócil y lo convierta en una especie de personificación viva de los dones del Espíritu<sup>16</sup>.

*Elección de director.*—La trascendencia normal de influjo del director la expresa el conocido proverbio: «Cual el maestro, tal el discípulo»; «De tal padre, tal hijo». San Juan de la Cruz lo recuerda a quienes quieren progresar en perfección y recogimiento de espíritu, invitándoles a que no se pongan inconsideradamente en manos de cualquier director<sup>17</sup>.

De hecho, hay muchos que no han llegado a la perfección por la falta de preparación del director, lo cual es consecuencia de la condición social del hombre aun en el orden sobrenatural. La elección de un verdadero director de su vida espiritual es una de las decisiones más trascendentales de la vida de un cristiano<sup>18</sup>.

sl. La paternidad no implica inferioridad del hijo (cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Sibida* 2,18,5). Tales son, en general, los fundadores religiosos para sus compañeros y seguidores. Puede verse el estudio de J. F. GILMONT, *Paternité et médiation des fondateurs d'Ordre*; RAM 40 (1964) 394ss.

En este sentido estricto, no debemos pretender ser *Padres* de todos aquellos que solicitan nuestra dirección; pero debemos procurar proceder de tal manera, que podamos serlo, ocupando lealmente nuestro puesto intelectual y cordial ante ellos.

<sup>16</sup> Es una calificación distinta de la de superiores u superiores de la Iglesia. En la I *Clam.* 21,6 se distingue bien entre los presbíteros y los presbíteros: «Dominum Iesum Christum, cuius sanguis pro nobis datus est, veneremus; presbiteros nostros revereamus; scilicet honoremus». Véase igualmente I *Clam.* 1,3; *HERMAS*, *Vis.* 2,2,6; 3,9,7. Aunque en los escritos del Nuevo Testamento no aparece clara esta determinación, puede verse Lc 22,26; Act 15,22; Heb 13,7.17.24 *Jequestrum*; en esos pasajes se refiere a los jefes de la Iglesia eminentes en ejemplo, en fidelidad, cuidado de las almas: en oposición a los fieles mismos, que son conducidos por ellos. Véase C. SPICQ, *Épître aux Hébreux* II p.420-21.

<sup>17</sup> El Estado Pontificio llega a decir que nadie debería atreverse a ser maestro de espíritu «que no sea en todo muy semejante a Dios o se haya hecho deiformismo». Para las cualidades del director: véase I. HANSTLER, *Dirección espiritual en Orient autélost* p.56-151, máx. 128-29; SAN BASILIO, *Sermo asceticus* n.3; MG 31,975B; *Sermo de renuntiatione saeculi* n.2; MG 31,631B: «Magnopere cura et provide, ut vitum tuae vitae dactum reperias, probe eductum conducere eos qui ad Deum pergunt, plenum viribus, dilectionis in Deum testimonium habentem, ea suis operibus, divinarum Scripturarum genere, animo sedate poscitum, peccatiuam non amantem, a negotiis alienata, quietum, Deo acceptum, pauperes diligenter, non iracundum, iniuriam impetentem, ad eorum qui ipsam actionem meditationem multum laborantem, vanae gloriae non cupidum, non suspensum, nullis assentationibus fluctentem, non obnoxium mutationi, nihil Deo praefertentem». Véase también E. LA RECHERA, *Praxis theologiae mysticae* II 381ss.

<sup>18</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva* estr.3 n.30-37; L. DE LA PUENTE, *Gula espiritual* t.4 c.2; SAN JUAN DE AVILA, *Audi, filii* c.5<sup>a</sup> 55.

<sup>19</sup> Cf. I. HANSTLER, *Dirección espiritual* p.184-85. Se atribuye la gravísima responsabilidad de los superiores y obispos que confían *normalmente* la dirección espiritual a quienes no sirven para ningún otro oficio o que imponen esa tarea a quienes están ya sobradamente ocupados. Igualmente tienen una terrible responsabilidad quienes piensan que el espíritu está al servicio de la institución y no al contrario, o quienes, quizá inconscientemente, aunque sin excusa posible, supagan el espíritu no reconociéndole efectivamente el primado que le corresponde. Es absolutamente necesario que, al menos en la profesión de perfección, lo sucesorio siga a su principal. Ni se puede esperar mucho cuando se nombran directores espirituales a aquellos que consideran la entrevista direccional y la visita oficial del espíritu como una ceremonia formal y que, al menos prácticamente, tratan de convencer a los jóvenes de la poca importancia del progreso espiritual enseñándoles otros caminos de liberación. Creo que data en el blanco A. KNER (*Seelsorge als Berufung* [Freiburg

*Deformaciones del oficio de director.*—Porque puede uno ser llamado *director* y ejercitar aparentemente oficio de director, sin que en verdad dirija. Y, a veces, distraiendo positivamente, impidiendo y escandalizando; como un médico titular puede ejercitar aparentemente la medicina, haciendo todo menos curar.

El Nuevo Testamento prevé ampliamente el caso de un ciego que guía a otro ciego<sup>79</sup>. El pecado capital del *director* consiste en presumir guiar al prójimo estando él mismo ciego, o al menos en aquellos puntos de espíritu en los cuales él mismo no está iluminado por la luz de Dios, y, en consecuencia, relativamente ciego. El pecado puede ser mayor que el que cometería quien practicara la medicina sin preparación en el campo<sup>80</sup>.

La dirección se vicia igualmente en la medida que se infiltra el espíritu de dominio, el cual lleva derecho a sofocar la maduración espiritual que se pretendía con la dirección. El espíritu de dominio hará que el director no trate de estimular al dirigido a que elija por sí mismo, sino que tenderá a imponer sus elecciones e ideas, sofocando la responsabilidad personal e inalienable del dirigido. El peligro es mayor en la dirección de mujeres, que fácilmente pueden buscar un apoyo en el director. La consecuencia inmediata de esta orientación dominativa puede ser, en ocasiones, la *imprudente imposición* del voto de obediencia al director mismo.

Abusa, pues, de su oficio el director que conscientemente aconseja algo *según su gusto, independientemente de la voluntad de Dios*; es decir, si él mismo sustituye a Cristo. Lo cual debe evitar hasta en sus expresiones verbales, como si dice: «Me gustaría que hicieras esto» o «Quiero que hagas tal cosa; lo contrario me disgustaría», etc. A él le toca buscar solícitamente el agrado de Dios, no por un proceso mágico, sino a través de un trabajo complejo de discernimiento.

Hay otros defectos del *director* que corrompen la dirección. Tales son: la vanidad del director, que suele viciar su eficacia; la curiosidad, que declina a preguntas inútiles; la afectividad humana descontrolada, que le puede llevar a amistades

[1969] p.71) cuando se preguntaba: «¿Están bien puestos los acentos? ¿Se la hecho lo pensaba para descargor al pastor de almas y dejarle su ocupación propia: ser espiritual, lleno de espíritu, de su comunidad?»

<sup>79</sup> Mt 18,14; 23,24; SAN BASTIÁN, *De remoniat.*: MG 31,631-34: «Si vultis quod cum tuo corpore agere mitius volueris, Magistrum tibi aliquem quaesieris, recum se ad tua vitia demittentem, vel ut verius dicam, recum una in mundum pernitiem contentem; frustra iurandis rebus mundum reddentem laborem suscipi; et caecum tibi ducem ascivisti, cuius dicitur scriptum in foveam tibi sit procedendum». Véase también SAN GREGORIO MAGNO, *Moralia* 1.32 c.20: ML 76,657-58.

<sup>80</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva* 3,31-43-45,53-62: cf Ez 34,2-5; Fl: 37,15-21.

carnales y celotipias; la posesividad puede convertir la dirección en gobierno de la persona, imponiendo programas personales, obligando a la manifestación de la conciencia, etc.

*Necesidad de someterse a un director.*—De la dirección entendida tal como ahora la tratamos, a saber, de la sumisión habitual y total a un director, es de la que se suele plantear la cuestión de su *necesidad para la perfección cristiana*.

Suele responderse que no se trata de una necesidad absoluta para la perfección, sino de la *necesidad de medio normalmente necesario* para llegar a la perfección, del que no se puede prescindir arbitrariamente sin temeridad<sup>10</sup>. La razón de esta necesidad está en su función de suplir la insuficiencia de la dirección espontánea del corazón fiel. Es leal y meritorio reconocer esa propia limitación e insuficiencia, así como es razonable tener la humildad suficiente para pedir la ayuda necesaria.

De todas maneras, tégase presente que la cuestión de la necesidad se plantea, más que como una *motivación vital* para abrazar la dirección, como una *reflexión teológica*. No entrará con buen pie quien pide una dirección sólo porque le han dicho que es *necesaria* para la perfección. El recurso a la dirección suele ser vitalmente una exigencia del impulso interior generoso que atrae de la conversión afectiva.

La misma razón de ser de la necesidad de la dirección explica que, normalmente, la necesidad de ese auxilio se sienta más fuertemente en el comienzo de la vida espiritual. Más tarde se reduce la necesidad y recurso a la dirección, limitándose a precaver y curar algunas desviaciones, siempre posibles en esta vida, mediante una supervisión mucho más reducida.

### 3. MINISTERIO DE DIRECCIÓN: DIRECTOR-MINISTRO DE LA IGLESIA

*La Iglesia, formadora y educadora de los fieles.*—Partimos de una consideración sobre el puesto de la Iglesia en orden a la formación de los fieles. La Iglesia tiene el deber y el derecho de educar a sus propios hijos, llevándolos hasta la perfección de su madurez en Cristo por encargo positivo de Cristo, en consonancia con el principio que funda el derecho

<sup>10</sup> Cf. LXXXIII, *Textum benevolentiae*; ASS 31 (1899) 474s; M. GUINEZ, *Praxis theologiae mysticae* 1.2 c.14 inter-3; E. LA REGUERA, *Praxis theologiae mysticae* II p.373-81; J. DE CUIDERT, *Theologia spiritualis* 4 n.205-209; ROBERTO DE SANTA TERESA, *Necessità della direzione*; RivVitaSpir (1920) 350-43; SAN FRANCISCO DE SALES, *Introducción a la vida devota* p.3.<sup>a</sup> c.28.

natural de educación en los padres humanos. Queremos decir que Cristo le ha confiado un oficio materno con un encargo y mandato expreso de educación, implicado ya, por otra parte, en el oficio materno.

*Verdaderamente, aunque instrumentalmente, el fiel ha sido engendrado por la Iglesia a través de la fe y del bautismo*<sup>31</sup>, comunicando una vida divina todavía no madura (1 Pe 2,2: «como niños recién nacidos»); a ella, por tanto, corresponde el deber y el derecho de llevar hasta la madurez dicha vida.

Pero además tiene el encargo y mandato explícito de Cristo. La Iglesia, por su institución primaria, recibió de Cristo el encargo de conducir a cada uno de los fieles hasta la perfección de que es capaz; y esto no sólo teóricamente, sino también prácticamente y con autoridad. Le dio poder para ejercitar esta función a través de sus potestades de magisterio, orden y jurisdicción; por medio de predicaciones, lecciones e instrucciones públicas, catequesis<sup>32</sup>, y también por su *acción inmediata sapiencial* sobre cada uno de quienes soliciten de ella tal ayuda.

Las palabras mismas del encargo del Señor (Mt 28,20: *matheteústate*) indican una relación de los discípulos con el *maestro*, que corresponde al cuidado personal con que Cristo educó pacientemente a sus apóstoles y a otros que particularmente se le acercaron (Nicodemo, samaritana, discípulos de Emaús, María de Betania, etc.)<sup>33</sup>.

Por su parte, San Pablo, en las cartas pastorales<sup>34</sup> presenta a la Iglesia no sólo como lugar de salvación inicial para los fieles, sino que además le asigna la función de llevar a los fieles hasta el término de su maduración (cf. Col 1,28). El renacido necesita de *educación* intelectual y moral. Ésta es la función de la Iglesia jerárquica, que enseña y santifica no sólo colectivamente, sino también personalmente cuando sea necesario. En las pastorales, la acción misma de la gracia se define como educación [*paidéia*] de los fieles (Tit 2,11-12), en el sentido griego de enseñar verdades y desarrollar las fuerzas morales.

<sup>31</sup> SAN AMBRON, *De sancta virginitate* 5,3; ML 40,399: «Mater Christi est tota Ecclesia, quia membra eius, id est fideles eius, per Dei gratiam parit»; CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* c.8 n.64: «La Iglesia, contemplando su [de la Virgen] misteriosa santidad, e imitando su caridad, y cumpliendo fielmente la voluntad del Padre por la Palabra de Dios fielmente acogida, también ella se hace madre, porque por la predicación y el bautismo engendra a la vida nueva e inmortal hijos concebidos del Espíritu Santo y nacidos de Dios», Cf. K. DUDAROFF, *Ecclesia Mater ubi lex Patris des trois premiers siècles*, *Uran Sanctum* 46 (Du Carl, 1964).

<sup>32</sup> Cf. B. JIMÉNEZ DUCUR, *La dirección espiritual* (Barcelona 1962) p.3-7.

<sup>33</sup> Cf. A. ANÓN, *La Iglesia de Cristo* (BAC, Madrid 1977) p.358-62.

<sup>34</sup> Véase C. SFRZO, *Epístolas pastorales* p.CLXXIV.

Designar la gracia como «educadora» [*paideúousa*] quiere decir que no es un elemento inanimado recibido una vez para siempre, sino que implica una actividad progresiva de expansión de la justicia bautismal, operando desde dentro como «luz y fuerza» que proceden de Dios (cf. *paideia Theou*: Ef 6,4; Heb 12,5). Esta educación de la gracia se hace en la Iglesia —comparada a un gimnasio (1 Tim 4,7-8)— por un doble camino: *por la Escritura* (2 Tim 3,15-17), que contiene luz y auxilio para las obras buenas (Tit 2,14; 3,18) y para la salvación (2 Tim 3,16; Tit 3,8) —y *por la Iglesia misma viva*, en cuanto canal de la gracia del Nuevo Testamento, en cuanto custodia del depósito (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,12-14) y en cuanto la Jerarquía tiene la explícita misión de una función educativa (1 Tim 1,20; 2 Tim 2,25), actuando Cristo por ella y en ella (Col 1,29)<sup>45</sup>.

*En el misterio de la Iglesia.*—Decíamos más arriba que la dirección espiritual humana es colaboración a la dirección formal y superior del Espíritu Santo". Pero para ser exactos hay que añadir con la misma seriedad que la acción del Espíritu Santo sucede *en el misterio de la Iglesia*. La encarnación es ley de la economía del Nuevo Testamento. Los fieles no son engendrados por el Espíritu Santo si no es *por y en la Iglesia*, así como se adhieren también al *Verbo encarnado en y por la Iglesia*. El Espíritu Santo es alma de esa Iglesia y se comunica en esa Iglesia que es su templo.

Según esta misma ley, la docilidad al Espíritu Santo se madura en una sintonía con la Iglesia, donde Cristo habita de hecho por su Espíritu y establece su reino de docilidad y amor. En la estructura misma del *Credo*, la Iglesia aparece vinculada a la fe en el Espíritu Santo, que, así como habló por los profetas, actúa ahora por la Iglesia, formada con su soplo pentecostal e instrumento suyo santificador". Tal es la realidad cristiana en su dimensión esencial eclesiológica.

Quiere decir esto que la vida espiritual incluye esencialmente una *asociación ontológica y afectiva* a la Iglesia, o mejor, a *Cristo en la Iglesia*. La Iglesia no es una realidad pura-

<sup>45</sup> Véase CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* c.3 n.27.

<sup>46</sup> Véase más arriba, p.27-30.

<sup>47</sup> Cf. F. PORSEH, *Personam uná Wort* (Frankfurt 1974), donde se aclara, desde el evangelio de San Juan, de qué manera Cristo por el Espíritu está presente en la comunidad. Recuérdese que la fórmula litúrgica de las colectas: *equi tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti*, tiene un sentido eclesial. Esa unidad del Espíritu Santo es precisamente la Iglesia (cf. J. A. JUNGMANN, *Geordnete Liturgie. Studien und Durchblicke* [Innsbruck 1941] p.299-203; T. BAGMANN, *El misterio de Cristo en el sacrificio de la misa* [Machtd 1946] p.293-302; J. A. JUNGMANN, *Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie. V: In unitate Spiritus Sancti* 7kTh 72 [1950] 481-946; Id., *El sacrificio de la misa* [BAG 68<sup>2</sup>, Madrid 1953] p.491 n.39. Véase también R. PENNA, *Lo Spirito di Cristo* (Brescia 1976).

meme humana, paralela sobre la tierra a otra realidad celeste perdida en las alturas de lo abstracto, sino que, como el concilio Vaticano II ha enseñado solemnemente, es, ante todo, *misterio*, refiriéndose, sin duda, a la presencia de Cristo en ella. La Iglesia es el Espíritu de «Cristo en la humanidad». en una unión colaboradora que el mismo concilio no ha tenido reparo en *comparar* audazmente a la *unión hipostática*".

La vinculación filial a la Iglesia no es un *puro medio*, como *extrínseco* — casi parecería arbitrario—, para desarrollar una vida que intrínsecamente sólo consistiera en un vínculo metafísico directo y exclusivo con Dios, sino que incluye esencialmente vínculos ontológicos y afectivos con la Iglesia y con los miembros hermanos. La maternidad de la Iglesia es dimensión interior de la vida espiritual cristiana.

La dirección espiritual eclesial es, pues, misterio de introducción instrumental, por línea de contacto personal-sapiencial, a la equilibrada vida cristiana.

*El misterio de la dirección entre los diversos ministerios eclesiales.*—La sociedad cristiana es campo de Dios, edificación de Dios (1 Cor 3,9). Ciertamente, Dios es el autor del crecimiento de la planta: el arquitecto que construye la casa. Pero el hortelano divino solicita gustosamente la colaboración de los hombres y distribuye entre ellos funciones especiales (1 Cor 3,6; Jn 4,37). Como en el caso de Lázaro (cf. Jn 11, 43ss), pide que se ayude a los que él resucita, para quitar los impedimentos que ellos solos no pueden aún quitar.

Todos y cada uno de los cristianos tienen que cultivarse y construirse a sí mismos y cultivarnos y construirnos mutuamente «buscando lo que ayude a la edificación mutua» (Rom 14,19; cf. 15,10). Tienen que prestarse asistencia mutua para crecer en la gracia fielmente y hacer que Cristo habite en sus corazones (Ef 3,17). Cristo se forma en nuestros corazones, y nosotros crecemos en Cristo (cf. Ef 4,15) en la medida que nuestros sentidos se hacen sentido de Cristo (cf. Flp 2,5). Y Cristo habita en nuestros corazones en la medida que su forma divina, su luz, se hace principio de nuestras inclinaciones personales; en la medida que nuestra espontaneidad se hace suya (cf. Jn 5,19) dejando de ser espontaneidad simplemente instintiva, carnal y caprichosa; en la medida que su Espíritu se hace nuestro.

Esta colaboración fraterna con Dios para llevar a cabo el cultivo y edificación cristiana se puede ejercitar de dos maneras:

\* CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* c.1 n.8.

a) *Cuando se presenta la ocasión en la vida normal del propio estado de vida.*—A cada fiel se le da la gracia según la medida del don de Cristo (cf. Ef 4,7), y cada uno de los fieles, sea cual fuere su estado humilde y su debilidad, está llamado a contribuir con su parte y servicio a la edificación del Cuerpo de Cristo.

b) *Por profesión oficial en un ministerio eclesiástico.*—Es la *diakonia*. Y de éste vamos a hablar ahora.

En la Iglesia se dan diversos *ministerios* desde el principio (1 Cor 12,5), aunque no es fácil determinar siempre el objeto preciso de cada uno de ellos<sup>89</sup>. El ministerio eclesiástico requiere tres elementos: a) *el carisma*, comunicado por Cristo según la distribución del Espíritu (1 Cor 12,4ss; Rom 12,6ss), en orden al ministerio<sup>90</sup>; b) *el servicio de la Iglesia para edificación de los fieles*<sup>91</sup>; c) *que actúe en nombre de la Iglesia*: al carisma intrínsecamente ordenado al servicio de edificación debe unirse la *misión* por parte de la Iglesia, de manera que actúe en su nombre<sup>92</sup>.

El único verdadero *Doctor* y *Maestro* es *Jesucristo*, como es el único verdadero Sacerdote y Pastor. Pero en su condición gloriosa lo sigue haciendo *en* y *por* la Iglesia particularmente *en* y *por* los pastores (LG c.3 n.21). Son ellos el sujeto primario de la *potestad educativa* de la Iglesia. La ejercitan por sí mismos o por aquellos a quienes ellos se lo confían.

El *ministerio de dirección* es aquel por el que la Iglesia confía a uno de sus fieles, *dotado de carisma* para ello, la *misión de educación*, que ella ha recibido de Cristo en su función

<sup>89</sup> Véase Act 1,17,25; 6,1-4; 11,29; 12,25; Rom 15,31; 1 Cor 16,15; 2 Cor 4,1; etcétera. En los escritos del Nuevo Testamento, varias funciones un tanto estables se designan con el nombre de «*diakonías*». Tales son: el apostolado mismo (Act 1,17,25; 1 Tim 1,12; 2 Cor 4,1); se confía el *ministerio* a Arquipo (Col 4,17), a Epafrodito (Col 1,7), a Tíquico (Col 4,7; Ef 6,21), a Timoteo (1 Tes 2,2; 1 Tim 4,6; 2 Tim 4,5); el mismo nombre se da a Apolo (1 Cor 3,5) y a los predicadores judaizantes (2 Cor 11,23). También se llama *ministerio* el más material de servir a las mesas (Act 6,1,4) y de recoger las limosnas para los pobres de Jerusalén (Act 11,29; 12,25; Rom 15,31; 1 Cor 16,15; 2 Cor 8,4; 9,12ss). En relación con éste, se da el *ministerio* a Esteban (Act 6,2ss), y en esta ocasión aparece el *ministerio* en sentido jerárquico, con imposición de las manos, como aparecerá también en las cartas pastorales (cf. 1 Tim 3,8.12). No se excluye, por tanto, la existencia de un *ministerio* estrictamente *pastoral*, cuyo carisma se recuerda explícitamente en Ef 4,11. Véase CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* c.1 n.7; c.3 n.21; A. ANTÓN, *La Iglesia de Cristo* (Madrid 1977) p.441-42,611-16; H. MERKLEIN, *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief* (München 1973); O. SEMMELROTH, *Das geistliche Amt. Theologische Sinnbedeutung* (Frankfurt a. M. 1965).

<sup>90</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* c.2 n.12; Cl. DAGENS, *L'Esprit Saint et l'Église*: NRT 96 (1974) 225-44.

<sup>91</sup> Mc 10,42; Jn 12,26ss; 1 Cor 12,21-25; 2 Cor 4,5; Ef 4,11ss; Col 1,25.

<sup>92</sup> Cf. Act 3,6; 4,10.20. Véase J. VITEAU, *L'institution des diacres et des jeunes*: RevHis:Eccl (1926) 514; A. REGAN, *The Word of God and the Ministry of preaching*, en *Studia Moralia* I (Roma 1963) p.389-449; C. SPICO, *Le Saint Esprit, vie et force de l'Église primitive*: Lumière et Vie 2 (1963) 9-28; Id., *Épîtres pastorales* (Paris 1962) p.265-76; Y. M. J. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale* (Paris 1971); P. GRELOT, art. *Ministerio*, en X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona 1973) p.540-42.

*personal-sapiencial* para que la ejercite sobre los fieles *en su nombre*<sup>93</sup>.

Este ministerio abarca todo el conjunto de la educación espiritual en todos sus aspectos. Bien puede llamarse con el nombre de «maestro de espíritu», tomando el término «maestro» en contraposición al de «doctor», como lo distingue el Nuevo Testamento y lo retiene la literatura cristiana primitiva, reservando el título de «doctor» [*didáskalos*] para el profesor intelectual, público, y el de «maestro» [*kathegetés*], para el guía moral, privado, educador, formador<sup>94</sup>.

En este período de educación espiritual, al «maestro» toca principalmente representar y actuar la *función materna* que la Iglesia tiene de alimentar y cuidar a sus hijos. Jesucristo no quiso que sus discípulos quedaran huérfanos (Jn 14,18). Por eso, nadie debe extrañarse de la solicitud materna de la Iglesia, que se ejercita principalmente a través de la dirección educacional de sus ministros. También en el orden espiritual es fatal la falta experimentada de cariño materno. No pocos están raquíticos en la vida espiritual porque nadie les enseñó con cariño a dar los primeros pasos, mientras no faltaban quienes les atemorizaban con discursos generales. Este aspecto de pedagogía materna se atribuye a sí mismo San Pablo (1 Tes 2,7), y debe ser característico del verdadero «maestro» de espíritu<sup>95</sup>, particularmente de quien actúa haciendo presente el cuidado materno de la Iglesia.

Si se atiende al fin último de la *edificación del Cuerpo de Cristo*, todos los ministerios de la Iglesia pueden llamarse *espirituales*. Entre ellos, sin embargo, algunos lo son por su finalidad inmediata, ordenados como están próximamente al incremento de la vida espiritual. San Pablo considera como más excelentes los ministerios de la Palabra de Dios: apóstol, profeta, doctor, evangelista (cf. Rom 12,6-8; 1 Cor 12,28ss;

<sup>93</sup> J. HARRINGTON, *The ministry of Direction: The Priest* 29 (1973) 25-32. Véase también I. J. CAMELI, *Ministerial Consciousness. A Biblical Spiritual Study*: Anal. Gregor. 198 (Roma 1975).

<sup>94</sup> Cf. P. JOUON, *Notes philologiques sur les Évangiles*. Mt. 23,10: RechScRel (1928) 348. Se conserva la distinción en la Iglesia primitiva. Véase EVAGRIO PÓNTICO, *De oratione* Prooem.: MG 79,1165 (cf. RAM [1934] 42); San Efrén era «didáskalos» en Edesa; véase G. TURBESSI, *Ascetismo e monachismo prebenedettino* (Roma 196-) p.122. Puede consultarse LIDDELL-SCOTT, bajo el nombre. Plutarco (*De fort. Alex.* 327) usa la palabra *kathegetón* en el sentido de «maestro en filosofía», con significado tanto moral como especulativo.

<sup>95</sup> Insiste en ello SAN BASILIO, *Reg. Fus.* 25: MG 31,984-85; *Reg. Brev.* 98.184: MG 31,1149.1205; cf. D. AMAND, *Le système cénobitique* p.46-47. Lo expresa Godínez (*Praxis theologiae mysticae* 1.8,7 c.12) con el aforismo: «Si quiere que le tenga por verdadero padre, sea largo en las obras, y en el regalar sea madre». Véase SAN GREGORIO MAGNO, *Regula pastoralis* p.2 c.3: «Tales autem se qui praesunt exhibent, quibus subiecti occulta quoque sua prodere non erubescant: ut cum tentationum fluctus parvuli tolerant, ad pastotis mentem quasi ad matris sinum recurrant».



Ef 4,11). A ellos se dedican de preferencia los apóstoles, dejando a otros el ministerio de las mesas (Act 6,24).

Entre los ministerios de la Palabra de Dios debe contarse el de la dirección espiritual eclesial, realizada en el nombre de la Iglesia. Más aún, podría llamarse *ministerio del Espíritu*, ya que a él pretende servir cuando la Palabra ha llegado al fiel y el Espíritu está ya presente.

Evitando toda drástica e irreal separación entre los ministerios de la Palabra de Dios, pero teniendo en cuenta que en la Escritura el Espíritu es representado frecuentemente por el agua<sup>76</sup>, podríamos ver la separación y coordinación de ambos ministerios<sup>77</sup> en la imagen del Apóstol: «Yo planté, Apolo regó, pero Dios le hizo crecer» (1 Cor 3,6). El riego puede servir bien para significar e ilustrar lo que es característico del ministerio de dirección después de la plantación. La carta a los Hebreos hace profesión de ejercitar este ministerio del espíritu, describiéndolo y manifestando su importancia: «Por eso, dejando la doctrina elemental sobre Cristo, pasamos a lo propio de adultos, sin volver a echar los cimientos... Y esto haremos si Dios lo permite..., pues una tierra que ha bebido la lluvia que cae frecuentemente sobre ella y produce plantas útiles para aquellos en cuyo provecho precisamente se cultiva, recibe su bendición de parte de Dios; pero, si da espinos y zarzas, es terreno baldío y a punto de caer en una maldición, cuyo final es ir al fuego» (Act 6,1-8). Todo el pasaje puede aplicarse al cultivo de la vida espiritual bajo la imagen de la lluvia que se acoge (cf. Is 55,10ss; Am 8,11ss).

El ministerio de la Palabra kerygmático es inicial, radical, fundamental; el de la dirección es final. Normalmente, el ministerio de la dirección supone que se ha obtenido el efecto de la *predicación* (proclamación del mensaje) de la *didascalia* y *catequesis* (explicación y repetición de la doctrina de la verdad) y de la *exhortación* (conmoción y excitación del espíritu), y ahora *aplica sapiencialmente* la verdad al espíritu presente en ayuda de su fidelidad.

Sólo que hay que cuidar de que el ministerio de la dirección no se presente *tan especializado*, que dé la impresión de que no pueden existir junto a él otros ministerios eclesiásticos y sacerdotales, según las necesidades. No conviene distinguir

<sup>76</sup> Cf. Jn 7,39; Zac 14,8; Ez 36,25-27; 47,1-9. Véase también la imagen de la lluvia mansa: Act 6,7; cf. Is 55,10s; Am 8,11s. Cf. M. BOISMARD, art. *Eau*, en X. LÉON-DURUQUÉ, *Vocabulaire de Théologie biblique* (col. 235-40, máx. 239); D. MORTLAT, *Introduction in exegesis Scripturarum S. Joannis* (Roma 1963) p.215 16.

<sup>77</sup> Cf. J. GUILLET, *Thèmes bibliques* (Paris 1954) p.253-55: «Le Verbe et l'Esprit»; F. FORSCHE, *Paroma and Wort* (Frankfurt a.M. 1974); recalca el carácter cristológico fundamental de la pneumatología de San Juan.

de tal manera el ministerio de la Palabra y el del Espíritu, que parezca ignorarse que «el que planta y el que riega son una cosa» (1 Cor 3,8) y se olvide que la Palabra de Dios entra orgánicamente dentro del ministerio de la dirección. En la dirección espiritual, precisamente porque se supone la presencia del *espíritu*, que se trata de ayudar para que se apodere de todo el hombre, la Palabra de Dios toma la forma de diálogo familiar (cf. Act 13,7, con sentido de locución familiar), de entrevista personal afectiva. Se sirve, pues, al Espíritu con la Palabra de Dios; se presenta al espíritu ferviente la verdad evangélica en forma de oportuna sentencia, que el dirigido trabaja en espíritu para ponerla en práctica.

Así, puede decirse que el más confidencial e íntimo de los ministerios de la Palabra, en el sentido profundo de comunicación del espíritu, es el ministerio de dirección, porque no se dirige sin que se comunique, así como no se comunica un espíritu que no se tiene.

Igualmente, parece que la dirección es el ministerio eclesiástico que más inmediatamente ordena al hombre hacia el fin último de la creación, que es promover la alabanza y amor de Dios. Trabaja directamente sobre ese amor ayudando a su crecimiento y perfección. Moisés es el tipo del ministerio que pretende introducir al hombre hasta la plena realización del reino de Dios. La nota individual de la dirección no afecta a la comparación. El hombre fiel es *pueblo* para un verdadero director, como *Abraham* era *pueblo* para Dios cuando le guiaba en sus peregrinaciones. Y la peregrinación del alma espiritual es muchas veces muy larga y llena de innumerales dificultades.

*Autoridad del director-ministro.*—El director-ministro de la Iglesia ejerce su función en nombre de ella, con una misión recibida de la Iglesia. Quien se pone bajo su dirección, busca en él, al menos implícitamente, la dirección de la Iglesia misma. No tiene, pues, solamente un oficio estable eclesiásticamente reconocido de dirigir, sino que recibe de la Iglesia la *autoridad* de actuar en su nombre. El ministro de dirección resulta así un *consejero evangélico con autoridad* eclesial.

Por su ministerio, dotado de prudencia evangélica, ha de procurar - como antes decíamos del oficio de director— encuadrar la persona y sus circunstancias en el ambiente evangélico, de tal manera que busque la interpretación de cada situación a la luz de los consejos que Cristo propone en el Evangelio y no sólo de la obligatoriedad de la ley.

Pero además, como ministro de la Iglesia, está dotado de verdadera *autoridad eclesial*, aunque siempre en su oficio de maestro evangélico y consejero espiritual. Ni es superior ni tiene potestad estrictamente tal en cuanto ministro de dirección. Con todo, sus consejos son autorizados por la naturaleza misma de su ministerio. De tal manera, que el seguirlos, por parte del dirigido, no es sólo cuestión de humildad y prudencia (como acaece respecto de un director que no tuviera el ministerio eclesial), sino de verdadera *obediencia pura*, aunque sin ninguna obligación de pecado<sup>98</sup>.

*Sacerdocio y ministerio de dirección.*—Es un hecho *histórico* que la Iglesia no confía el *ministerio de dirección* sino al *sacerdote ordenado*, aunque no siempre lo confía a todo sacerdote ordenado. Quizá pueda pensarse que en el futuro lo podrá confiar también a no-sacerdotes. Por el momento, no entramos en esta cuestión. De todas maneras, habrá que pensar que la Iglesia no habrá procedido en esto arbitrariamente, y quizá pueda verse una conveniencia en esta designación del sacerdote si nos fijamos en el carácter *mediador y profético* contenido en el ministerio de dirección, y que parece convenir particularmente al oficio sacerdotal.

Esta última observación no pretende, en manera alguna, poner reservas o querer eliminar el ejercicio de un *oficio de dirección* llevado en la Iglesia por no-sacerdotes. Al contrario, parece sumamente útil y provechoso tal *oficio* así ejercitado. No hay que olvidar, por ejemplo, que los padres son los primeros directores espirituales del niño cristiano en el ambiente de lo que el concilio Vaticano II ha llamado «iglesia doméstica»<sup>99</sup>.

Quando hablemos en adelante de «director espiritual», entendemos por este nombre inmediata y directamente a quien ejercita el *ministerio de dirección*, aunque lo que vayamos di-

<sup>98</sup> Véanse más adelante, en p. 57-61, las reflexiones con que tratamos de marcar este punto.

<sup>99</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* c.2 n.11. El oficio cristiano de la «generación de los hijos» (*technogonia*), al que San Pablo vincula la salvación de la mujer (1 Tim 2,15: «la mujer... se salvará por la maternidad»), no hay que entenderlo simplemente como el oficio de introducir a los hijos en este mundo (maternidad biológica, que ciertamente no bastaría para la salvación, sino que se refiere a la educación espiritual de los hijos de Dios, a la primera educación espiritual del cristiano (véase 1 Tim 3,14 comparándolo con 3,10: «Si educó a los hijos»), cuya importancia saludable quiere recalcar el Apóstol. Véase C. Spicq, *Epístolas pastorales* p.382-83,393. Es el oficio que, según San Pablo, cumplieron a la perfección la madre y la abuela de Timoteo (2 Tim 1,5). Esta dirección espiritual familiar está en la base normal de todo el proceso de la vida espiritual. La dirección ministerial interviene para completarla y perfeccionarla.

La postura de los padres respecto a la manifestación de la conciencia se podría resumir según las líneas indicadas; aunque no hay ninguna prohibición explícita, no deben exigirle o pedirla automáticamente; la pueden recibir si los hijos la hacen espontáneamente. Conviene tratarlos de tal manera, que ellos les hablen abiertamente.

ciendo, en su grado, sea aplicable a todos los que ejercitan el *oficio de director*.

*Catolicidad e importancia del ministerio de dirección.*— Una última observación respecto del ministerio eclesial de dirección. Aunque se ejercita y aplica de modo individual, se trata de un trabajo de eminente resonancia social. No tiende a formar «capillitas» aisladas o «huertecillos» cerrados. Sería una fatal deformación. Al contrario, pretende formar hombres iniciados al contacto mutuo social, preparados para la estructura eclesial y para la unanimidad con los demás en una unidad de la vida de fe y del conocimiento íntimo propio de los hijos de Dios (Ef 4,11-13). La dirección que fuera a terminar en grupitos cerrados dentro de la comunidad eclesial, habría dejado de ser labor espiritual. Se habría deslizado a la carnalidad.

En el orden físico corporal, lo universal abstrae de lo particular; hablar de *acción de masa* tiene sabor y estilo de un universalismo materialista. En cambio, en el orden espiritual, lo universal es «total», integrando positivamente los individuos particulares, que está llamado a enriquecer hasta lo íntimo. Entonces, la acción individual, absolutamente hablando, tendrá preferencia sobre la acción multitudinaria, ya que, por una parte, es el término o coronación de ésta, y, por otra, es el medio más influyente sobre la multitud<sup>100</sup>.

El rebaño del Señor es colectividad, grupo; no es masa, o turba, o caterva. El pastor conoce personalmente a sus ovejas (Jn 10,3), las cuida y apacienta singularmente (Ez 34,16). Y tal es el sentido primario del oficio confiado a la acción episcopal (1 Pe 5,2). El ministerio público de la predicación y evangelización de la fe dirigido a todos se *completa y termina* por la acción espiritual individual asidua y paciente (cf. Act 9,31). Tal fue el proceder de Jesucristo en las múltiples entrevistas individuales recogidas en el Evangelio (Jn 3,1-15; 4,1-26), y, sobre todo, en la formación de los apóstoles, a quienes dedicaba las lecciones de sus discursos públicos (cf. Lc 8,10). Y así procedía San Pablo, que, habiendo sido elegido para anunciar el Evangelio a todas las gentes (Act 9,15; Rom 1,5), con todo, se ocupa asiduamente en la formación de cada uno (Act 20,31; 1 Tes 2,11; Col 1,28).

Pero, a su vez, los cuidados individuales, si se hacen como es debido, sirven a la Iglesia total. Al introducir a los fieles en la plenitud del reino de Cristo, se hacen ellos mismos con-

<sup>100</sup> Cf. Pio XII, *Allocución al II Congreso del Apostolado de los Laicos*: AAS 49 (1957) 926.

ductores de otros muchos. Así, la dirección se asemeja a la levadura escondida en la harina. De hecho, la presencia de un auténtico director eclesial suele marcar un centro de fervor en la vida eclesial. Es una obra escondida en la profundidad del corazón, pero fermenta a todo el pueblo que le rodea por la multiplicación de los hombres de buena voluntad, encendidos de fervor y que, a su vez, encienden a otros. Pocos buenos directores transformarían una ciudad entera.

La buena dirección hace que se acreciente más la sociedad eclesial al robustecer la unanimidad principal, la de la fe y semejanza filial (Ef 4,11-13), con la que se construye el templo vivo del Espíritu Santo. No es buena la dirección que descuida la comunidad eclesial. El director auténtico cuida en cada fiel a toda la Iglesia, como Cristo tiene cuidado de ella (Ef 5,29). El hombre se identifica más con la Iglesia en la medida en que por su progreso espiritual entra más en la *unanimidad* de ella<sup>101</sup>.

#### 4. AUTORIDAD DEL DIRECTOR Y OBEEDIENCIA CORRESPONDIENTE EN LA DIRECCIÓN

En el punto de la autoridad y obediencia en la dirección no es unánime el parecer de los doctores y autores espirituales<sup>102</sup>. La raíz de la discrepancia parece encontrarse, en gran parte, en la determinación de los conceptos de *dirección* y de *autoridad*. Se plantearía una cuestión análoga y con análoga diversidad de pareceres si se preguntara sobre la autoridad de un educador en el orden puramente humano.

En el orden mismo humano, se podría de hecho preguntar: Las órdenes del educador, ¿exigen obediencia? El educa-

<sup>101</sup> Este sentido del *valor trascendente de las almas santas* lo experimentaba profundamente San Juan de la Cruz. Por razón de él, la multiplicidad numérica tiene un valor relativo. En el apostolado auténtico se busca llegar a todos los hombres no sólo por su simple valor humano, sino, más aún y sobre todo, por el valor de los dones que Dios les tiene destinados, por el amor gratuito que Dios les tiene: «porque delante de Dios no hay nada precioso, sino lo que él es en sí mismo» (SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual* 51,10). El hombre que es fiel, que responde a este amor y lo multiplica en sí mismo, compensa con su fidelidad muchas deficiencias y provoca muchas otras conversiones.

Los Saluantienses (*Tract. de caritate* disp.3 dub.3) formulan este valor trascendente con las siguientes axiomas proposiciones: «1. Un justo perfecto agrada más a Dios y lo glorifica más que muchos justos tibios e imperfectos... 2. Más agrada a Dios y lo glorifica un predicador o maestro de espíritu que conviene a un solo pecador llevándolo a la perfección, que el que conviene a muchos dejándolos tibios e imperfectos... 3. Hacer cosa mejor y glorificar más a Dios el predicador o maestro de espíritu que con su doctrina y ejemplo lleva a gran perfección a un justo imperfecto, que quien convierte a muchos del pecado, dejándolos tibios e imperfectos».

<sup>102</sup> Cf. G. MANCIETTI, *La sottomissione al confessore, est-elle un acte de la vertu d'obéissance?*; KAM 2 (1921) 325-50; J. DE GUERIN, *Theologia spiritualis* n.186-87; K. V. TRUHLAR, *Problematia theologica* p.108-11.

¿Por qué tiene verdadera autoridad? La respuesta depende de qué educador se trate. Porque será distinta si se trata de un educador privado, de un hombre privado prudente, que no tiene vinculación alguna especial con el educando, o si se trata de un educador oficial, a quien los padres han confiado su propio hijo para que lo eduque.

En el mismo orden doméstico, nótese también que la autoridad paterna ha de entenderse de manera diversa según que se trate del orden familiar o de normas de educación integral aun en puntos que no son necesarios absolutamente. Será difícil admitir que el padre de familia pueda imponer estas últimas normas con obligación de pecado; y, sin embargo, también en ellas debe el hijo alguna obediencia a su padre.

Antes de entrar en el tema conviene tener presente que

—en esta materia, muchas diferencias son cuestión de palabras. Lo que importa es lo sustancial. Si esto llegamos a clarificarlo, no habría que discutir sobre las palabras<sup>101</sup>;

—el problema no tiene trascendencia para la vida espiritual, sino que es un esfuerzo simple por penetrar la estructura del fenómeno cristiano de la dirección. Digo que no tiene trascendencia práctica porque sería mala la dirección que pensara en recurrir a imposiciones de obligación, y sería mala la postura del dirigido que no siguiera la dirección sino en cuanto le obliga bajo pecado. Predominantemente, la cuestión es, pues, de *elegancia*. Y a veces se ha planteado, más bien, en línea de exigencia espiritual, relacionada en algunos casos con el voto de obediencia al director<sup>102</sup>.

Esto supuesto, proponemos las siguientes precisiones:

1. Parece que hay que admitir en el director-ministro de la Iglesia una estricta autoridad verdadera, con correspondiente verdadera obediencia.

Hay que distinguir el concepto de *autoridad* y el de *potestad*. La dirección ministerial no se ejerce con potestad jurisdiccional o dominativa. Toda potestad es autoridad, pero no toda autoridad es potestad.

<sup>101</sup> «Cuando se está de acuerdo en la cosa por la que se dicen las palabras, no hay que discutir de las palabras, y si alguno lo hace, si lo hace por torpeza, hay que instruirle; si por malicia, dejarle; si no es capaz de aprenderlo, aconsejarle que haga otra cosa; si no le hace caso, dejarlo» (SAN AUGUSTIN, *Contra academicos*, MI, 32,9-12). Lo mismo profesa PABLO LOUARKO 1.ª disc.14: «Cuando consta de las cosas, no hay que disputar sobre las palabras»; SANTO TOMÁS, *In 1.ª Sent. dist.27 q.2 a.2. §. 19*, «sicut non videtur de nominibus»; véase también *In 1.ª Sent. dist.27 q.2 a.2. §. 26*, q.24 a.1 ad 2.

<sup>102</sup> Cf. A. VANDENBUNDER, *De voto obedientiae directori spirituali*, CollBuc (1946) 274-520; GARROJA DE S. LA, M., *Le vote d'obéissance au directeur*, en *Direction spirituelle et psychologie*, *Études Carmelitaines* (1951) p.129-56; GREGORIO DE JESÚS CANTUAGUDO, *El voto de obediencia al director*, en *Temas de dirección espiritual* (Barcelona 1927) p.57-63; P. VAN MELLE, *Il sacerdote Edoardo Poppe come animo diretto*, RivistaSpit. 4 (1950) 421-22.

a) *Autoridad, en sentido amplio y cuasimetafísico*, es el simple corolario de la *principalidad*, es decir, de la primacía en algún orden. Deriva de que uno es «tipo» del otro. Este último es imagen que debe conformarse al ejemplar. Habrá *autoridad* donde haya derivación, transmisión, tradición. En este sentido es clásica la *autoridad* de los padres ancianos, a los que sólo queda la simple y desnuda autoridad: el consejo del padre anciano tiene un peso intrínseco, que no tiene el consejo igualmente competente de otro.

A esta *autoridad* corresponde una *su-misión*, entendida como *subordinación*, que difiere totalmente del sentido de *sujección*. *Subordinación* dice solamente secundariedad en un orden. A esta sumisión respetuosa de subordinación se le llamaría, impropriamente, *obediencia*, y tal nombre produciría verdadera confusión.

En este sentido primero de autoridad, el *director de oficio* (sin ministerio recibido de la Iglesia) ejemplar, experto en cosas de espíritu, docto, *tiene autoridad* sobre el adolescente aprendiz en estas materias. El discípulo tendrá una *subordinación*<sup>105</sup> y proporcionada sumisión respetuosa, fundada en humildad verdadera y prudencia. Esta *autoridad* se funda en su competencia personal, en sus cualidades e influjo.

b) *Autoridad, en sentido análogo al anterior*, aunque diverso, es la que en algunas personas privadas de la Iglesia *ha derivado de su carisma notorio*. Piénsese en una Santa Catalina de Siena. Aquí se trata de una principalidad o primacía fundada en cualidades también personales, pero de tipo predominantemente espiritual: *carisma profético*, sobreabundante *presencia del Espíritu de Dios*. Impone también una subordinación con sumisión respetuosa. La Iglesia tiene que examinar; a veces, aprobar, y siempre vigilar. Pero no por eso le comunica una autoridad superior.

c) *Autoridad, en sentido más estricto, es la del ministro eclesiástico de dirección*, en fuerza de su ministerio eclesial, por el que actúa en nombre de la Iglesia y de Cristo. A esta autoridad corresponde una más estricta sumisión, que parece que con propiedad puede llamarse obediencia. Esto se hace persuasivo por las siguientes razones:

—ante todo, constituye una aproximación el sentido de los fieles. Distinguen la actitud con que se acercan a un experto de espiritualidad o a un ministro de la Iglesia para orien-

<sup>105</sup> *Hypotagē* en San Pablo, que la emplea más de 20 veces, aplicándola a los niños (1 Tim 3,4), a la mujer respecto del marido (Ef 5,22), a la Iglesia respecto de Cristo (Ef 5,24).

taciones de dirección. Cuando se acercan al ministro, tienen el sentido de acercarse a la Iglesia en él. Y, en consecuencia, se sienten vinculados de manera diversa por las normas que reciban en uno u otro caso. Este sentido cristiano parece que no yerra, sino que hay que iluminarlo;

—el hecho mismo parecen sugerirlo unas palabras de Pío XII:

«Pensamos en este momento en tantos hombres y mujeres de toda condición que ejercen en el mundo moderno las profesiones y cargos más diversos, y que, por Dios y para servirle en el prójimo, le consagran su persona y toda su actividad. Se comprometen a la práctica de los consejos evangélicos por medio de votos privados y secretos, conocidos sólo por Dios, y se hacen guiar, en lo que toca a la *sumisión de la obediencia y a la pobreza*, por personas que la Iglesia ha juzgado aptas para este fin, y a quien ella ha confiado el encargo de dirigir a otros en el ejercicio de la perfección. Ninguno de los elementos constitutivos de la perfección cristiana y de una tendencia efectiva a su consecución falta en estos hombres y mujeres; participan, pues, verdaderamente de ella, aunque no estén encuadrados en ningún estado jurídico o canónico de perfección»<sup>106</sup>.

En estas palabras se sugiere la obediencia al director, que se describe *encargado por la Iglesia*; ese encargo no parece otro que el oficio de director aprobado y comunicado oficialmente por la Iglesia, ya que, por hipótesis del Pontífice, estas personas no forman parte de ningún estado jurídico o canónico de perfección. Si hacen *voto de obediencia* al que no falta nada de las exigencias de los estados de perfección, es que se trata de verdadera obediencia. Y parece que no sería voto de obediencia si no viniera a confirmar una sumisión de obediencia que ahora se sella con voto. Así suelen pensar de hecho los autores arriba citados, que niegan que en el llamado voto de obediencia al director se trate de verdadera obediencia, puesto que la relación misma no la contiene. Con todo, Suárez no pensaba así cuando decía:

«Aunque la materia de este voto... no tiene en sí actualmente la honestidad de la virtud de obediencia, pero la tiene *en potencia*, lo cual basta para que, al añadirse la promesa, empiece a tener actualmente dicha honestidad... Antes del voto, el director no es superior mío, y, por lo tanto, no tiene lugar una propia obediencia hacia él; pero por la promesa, por la que me entrego y someto a él, le constituyo superior mío, y, por lo tanto, ya tiene lugar la obediencia para con él»<sup>107</sup>.

Por esta razón decimos que se sugiere el hecho, porque esta respuesta de Suárez le quita fuerza, aunque hay que reconocer que el discurso de Suárez nos parece en este punto poco convincente;

<sup>106</sup> Pío XII, *Discurso al Congreso de los Estados de Perfección*: AAS 11959) 36. Para la historia interna de este discurso véase F. HORTH, *Allocutio Pii XII: Periódica* 49 (1961) 368s.

<sup>107</sup> Suárez, *De relig.* III tr.7 l.10 c.1 n.21.



—en cuanto al título de autoridad *en este director concreto sobre este fiel concreto*, en donde algunos autores ponen la mayor dificultad<sup>108</sup>, hay que encuadrarlo en la perspectiva justa. Parece que no hay que partir simplemente de este hombre y de este fiel, sino, como lo hemos expuesto más arriba<sup>109</sup>, hay que partir del título y derecho y autoridad de la Iglesia, cuyo ministerio ejercita el director concreto. Y así, parece que se funda suficientemente el título de autoridad del director concreto;

—ni es obstáculo para la autenticidad de esa verdadera autoridad la libertad que mantiene el fiel de dejar esa dirección. En este punto hay que recordar que no se debe confundir la libertad con la arbitrariedad ligera. En la dirección ministerial, el cambio o interrupción hecho sin sincera prudencia, no es sólo una imprudencia, sino parece que hay que considerarlo también una sustracción de sí mismo a la obediencia y al orden divino ya establecido en aquella dirección que antes se había elegido maduramente en el Señor. Pero, en todo caso, puede darse verdadera autoridad, aunque no sea obligatorio permanecer siempre bajo ella.

2. *La obediencia a tal autoridad de dirección es el tipo perfecto de la más pura obediencia evangélica.*

«Nuestra escuela es celeste y superior, ya que tal es su dignidad, que no aprendemos nada de los hombres, sino de Dios por los hombres»<sup>110</sup>. Con estas palabras expresaba San Juan Crisóstomo el misterio de la Iglesia, instrumento de Dios. El director no busca o impone el seguimiento a él mismo, como lo hacía Cristo cuando ofrecía su seguimiento a Mateo o Felipe. El director eclesial es instrumento o ministro de la sumisión personal a Cristo en el misterio de la Iglesia. Por lo tanto, la obediencia de quien se somete a la dirección ministerial total, mira al director como instrumento de la dirección espiritual de Cristo Señor, y, por lo tanto, objetivamente, se refiere al Espíritu mismo de Cristo, a quien seguía Cristo Jesús en su vida terrestre cuando era conducido por el Espíritu<sup>111</sup>. Ahora, el Cristo glorificado nos conduce en la Iglesia por el mismo Espíritu según su voluntad, que es la voluntad del Padre.

Esta obediencia espiritual, por su naturaleza misma, no es obligatoria bajo pecado, como lo es, en cambio, la obediencia

<sup>108</sup> Cf. J. DE CUBERT, *Theologia spiritualis* 4 t. 186-87; K. V. TRUJMAN, *Problema theologia* p. 108-11.

<sup>109</sup> Véase más arriba, p. 46-47.

<sup>110</sup> SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In inscriptionem Actuum* hom. 1: MG 51, 71.

<sup>111</sup> Cf. J. GALOY, *L'aspetto carismatico della vita di Gesù*: Civiltà (1971/1): 132-48.

a los mandamientos de la ley. Pero la obligatoriedad bajo pecado no es esencial a la obediencia. Formalmente, lo propio de la obediencia consiste en que tome como regla formal autoritativa de sus acciones la voluntad libre de otra persona constituida en autoridad.

Con fundamento, decíamos, por tanto, más arriba, que los consejos del director ministerial no eran simples consejos, sino consejos autoritativos. Y que su observancia no era simple prudencia y humildad, sino verdadera obediencia, aunque sin obligación de pecado.

## II. LA ENTREVISTA DIRECCIONAL

### 1. LA ENTREVISTA DIRECCIONAL EN EL MINISTERIO DE LA IGLESIA

Venimos ahora al acto concreto donde se realiza en su plasticidad humano-divina el ministerio de la dirección: *la entrevista direccional*. Tomamos este nombre, que sustituye modernamente al de «coloquio espiritual», clásico, por otra parte, en la literatura espiritual, pero cargado con una serie de tonalidades que pueden ensombrecer la riqueza de su contenido sustancial.

La llamamos *entrevista* en el sentido de encuentro vivo y diálogo cordial y sencillo. Y la llamamos *direccional* para recalcar que se trata del punto focal del ministerio de dirección. Podíamos haber pensado en el término «directiva», pero es un adjetivo que tiene ya un sentido característico y casi técnico, con unas tonalidades que rememoran toda la psicoterapia de diálogo y conversación en la línea de Rogers y de sus discípulos o allegados.

Queremos tratar de la entrevista direccional auténtica, realista, vivida en espíritu de fe y acomodada a la vida real cristiana. La entrevista tal como podemos ejercitarla en nuestro oficio dentro de la economía eclesial. Y tal como esperamos mantenerla, cada día con mayor fidelidad bajo la gracia luminosa de Cristo. Es una pena que la entrevista direccional haya llegado muchas veces a tal grado de artificialidad, que se haya convertido en algo puramente nominal y desoladoramente formalista hasta tal punto, que, practicándola nominalmente, se desvíe a cosas secundarias, o trata las cuestiones tan superficialmente, que no se llega a entrar siquiera en la verdadera materia. Por eso hay que purificarla continuamente de las imperfecciones anejas a toda realidad humana en el orden temporal de la redención, y que van introduciéndose lentamente. Puede ayudar a esa purificación la reflexión serena sobre la naturaleza y exigencias de la entrevista direccional.

#### 1. LA ENTREVISTA DIRECCIONAL, INICIACIÓN A LA VIDA DE COMUNIÓN CRISTIANA

*Una entrevista direccional del mismo Cristo.*—La intervención valiente del profeta Natán para sacudir la conciencia adormecida del rey David (2 Sam 12,1-14), presenta ya el ejemplo de una entrevista de dirección.

En el Nuevo Testamento, Jesucristo mantiene frecuentes entrevistas privadas con el mismo carácter de dirección; así se entreluvo con Nicodemo (Jn 3,1-17), con la samaritana (Jn 4,6-21).

Pero, entre todos los ejemplos, ninguno tan completo y tan buen modelo de la *entrevista de dirección* como la conversación de Cristo resucitado con los dos de Emaús (Lc 24, 13-33). En este notable ejemplo se destacan las notas de la perfecta entrevista:

v.15-17: de parte de Cristo: intuición, simpatía cordial, acercamiento confiado, invitación a abrir el corazón y a proponer las dificultades;

v.18-24: por parte de los discípulos: manifestación libre de sus dificultades con emoción y afecto, sin formas convencionales;

v.25-27: Jesucristo resucitado les escucha sin intervenir, sin censurar sus palabras; deja que suelten cuanto llevan dentro, aunque hacen discursos desatinados;

Cuando se han desahogado del todo, comienza a hablar, por su parte, con espontaneidad, llena de cordialidad bajo la corteza de cariñosa reprensión. Respuesta cordial de Cristo enunciando la verdad apropiada al caso; despertando en el corazón de los discípulos la verdad que ya conocían, pero que no habían penetrado, sino olvidado; trayéndoles a la mente no cosas nuevas, sino recordando las conocidas y descubriéndoles su sentido según las exigencias actuales;

v.29: adhesión afectiva de los discípulos a aquel compañero de camino tan bondadoso, que, de manera consciente o inconsciente, es adhesión al mismo Cristo;

v.30-31: desaparición de la visibilidad humana del director, para dejar paso a la fe ya excitada y levantada a Jesús, invisiblemente presente;

v.32-34: conversión entusiasta del corazón a la comunidad de los apóstoles, de la que estaban ya alejándose; efecto singular, carismático, de fervor interior.

Y, con todo, Jesucristo no había dado ninguna orden. Simplemente había despertado en el corazón el impulso espontáneo e inflamado hacia lo que quería obtener.

*La entrevista de Cristo en la Iglesia.*—En el pasaje del evangelio de San Lucas que hemos glosado, Jesucristo, ya resucitado, vivo, consuela a los discípulos, los asiste en la condición particular de visibilidad propia de las apariciones en el período de los cuarenta días inmediatos a su resurrección. Se advierte entonces una aparente dualidad que se resuelve en identidad, por la que Cristo recalienta en aquellos dos discípulos la fe en alguien que para ellos, a primera vista y como entonces lo entendían, no era el que les estaba hablando. Más adelante, la luz de la fracción del pan establecerá la identidad.

Esta misma función sigue ejercitándola Jesucristo, en su condición gloriosa a la derecha del Padre por su Espíritu, a través de su Iglesia, *cuerpo suyo* en cuanto es *instrumento* y también en cuanto constituye una cierta *visibilidad* de Cristo.

En el fondo, la dirección ministerial es esto: Jesucristo resucitado, vivo, que por su Espíritu vive en la Iglesia, y en ella se acerca a cada uno.

En efecto, si en alguna parte Cristo llama a los suyos por su nombre, lo hace en la dirección espiritual. El director se dirige a esta persona concreta en el nombre de Cristo, no en el suyo personal de tal hombre ni de sus propias convicciones; y se esfuerza por desvelar los planes de Dios. Puede decirse que es el *misterio de iniciación a la comunión con Dios y con la Iglesia* en una unidad inseparable. Introduce al contacto con Dios introduciendo al contacto con la Iglesia. Como el director actúa en nombre de la Iglesia, se vive en el plano de intimidad personal el aspecto de la sociedad eclesial que en él lo acoge.

Aunque la entrevista direccional no sea en sí un sacramento, sí puede decirse, sin embargo, *momento privilegiado* y fuerte del *sacramento primordial* que es la Iglesia, en cuanto misterio de Cristo glorioso en ella. Y la Iglesia es continuadora de Cristo enviada por él; no en el sentido de que Cristo haya cesado ya de actuar y se lo haya confiado a una sociedad simplemente humana fundada por él, sino en el sentido de que Cristo glorioso, por su Espíritu, vive en ella y actúa por ella de modo análogo y en continuación de como vivía en carne mortal y actuaba por ella durante su permanencia terrena.

En correspondencia a la aparente dualidad que advertíamos en el Cristo resucitado que hablaba a los dos de Emaús, notamos algo semejante en el misterio de la Iglesia tal como se visibiliza concretamente en sus miembros. Ya que la Iglesia, cuerpo de Cristo, no lo es tal, ni está unida a Cristo glorioso, ni llena de él independientemente de los miembros que la forman, sino que «la unión del Cristo total al Padre y de la Iglesia al Señor crucificado, la formación interior de esta comunión salvadora, *pasa por el individuo* (1 Cor 3,10ss); no abstrae de él; cada individuo está llamado para que se afirme *en él* la unión de la Iglesia entera (Flp 2,4), la unidad personal de la Iglesia (2 Cor 11,2)».<sup>1</sup>

Cuando un *santo* habla inspirado y lleno de la caridad de Dios que le empapa, manifiesta a Dios ciertamente; pero, al mismo tiempo, también se manifiesta a sí mismo como herma-

<sup>1</sup> M. LEDRUS, *Levitas para los ejercicios espirituales* (México 1974) p.15.

no, en cuanto lleno de Dios. Se manifiestan ambos aspectos íntimamente unidos. Este es el misterio de la Iglesia. Es visibilidad de Cristo glorioso; pero no simplemente de manera que la Iglesia remita a alguien adecuadamente distinto de ella, sino que de tal manera manifiesta a Dios en ella, que ella misma se manifiesta llena de Cristo y atrae a su amor. La unión de estas realidades es la que está al fondo de la vida de gracia vivida: la inseparabilidad de Cristo y de la Iglesia.

Cuando, sapiencialmente, un maestro introduce a su discípulo en los estudios de historia, se le contagia el entusiasmo que el maestro siente por la historia. Pero en el caso de la Iglesia (y de su ministro) se trata de introducir sapiencialmente al amor de Cristo que *en la Iglesia está y por ella se comunica*. Se trata, pues, de introducir a una conversación no con alguien adecuadamente diverso, sino con quien está presente y manifestándose a través del mismo conversar, como interlocutor verdadero, aunque misterioso, de la entrevista.

La conversación sensible corresponde y pretende ser resonadora de la invisible, que no es simplemente paralela, sino que está *incorporada en la sensible*. La acogida y cordialidad con que el director recibe al dirigido tiene que aparecer, al mismo tiempo, superior al director mismo, aunque *vivida* en el corazón del director, que queda marcado por ella. El director acoge al fiel, pero en el director *le acoge Cristo*; sólo que *también el director le acoge verdaderamente*, aunque no con el yo humano-carnal, sino con el yo humano-divino, lleno de la caridad de Dios. Aparece *en él* (no docetísticamente, sino *verdaderamente en él*) la benignidad y humanidad de Dios. Lo arrebatador es que se hace *humanamente visible la bondad divina*. No simplemente la bondad humana que *subyace* a la vida de gracia.

El que es ministro de la Iglesia actuando en su nombre, en una acción privilegiada como es la dirección espiritual, tiene que ser personificación existencial de Cristo, perpetuando en sí las actitudes de Cristo durante su vida mortal en la realización de ese mismo oficio. Esas actitudes se mantienen en Cristo glorioso, que las comunica en el Espíritu a sus miembros sobre la tierra para que las vivan en su visibilidad existencial.

Así se comprende que la *entrevista direccional*, momento fuerte y privilegiado del «sacramento primordial» de la Iglesia, sea un verdadero misterio de iniciación a la conversación propia de la gracia; *comunión* con los hombres y con el Padre y el Hijo, que es el núcleo del mensaje cristiano (1 Jn 1,3);

conversación interpelante y exigente que envuelve con la riqueza cordial de la filantropía divina<sup>2</sup>.

## 2. CARACTERÍSTICAS DE LA ENTREVISTA DIRECCIONAL COMO INICIACIÓN A LA CONVERSACIÓN INTERIOR DE LA GRACIA

Indicábamnos cómo la entrevista direccional, bien llevada, es misterio saludable de iniciación al diálogo confiado y fiel, sea interno, con Dios, sea fraterno, con la comunidad eclesial<sup>3</sup>. La vida de gracia es conversación, visita interpelante, relación cordial; es palabra que inspira amor<sup>4</sup>. El hombre necesita de iniciación para vivir esta vida. Por la gracia, vida divina, tiene posibilidad de vivir esa conversación; pero, si no se le añade una educación e iniciación, tiene peligro, o de no establecerse vitalmente esa conversación, o de quedarse en un estadio rudimentario. Aquí está la función de la entrevista de dirección.

Es un mal grande en el reino de Dios el que con frecuencia falte la accesibilidad sacerdotal en el nombre del Señor precisamente a los pequeños que creen en Jesús (Mt 18,6). Hay muchos, desgraciadamente, que ni siquiera en ocasión de retiros o ejercicios encuentran la posibilidad o la invitación a hablar familiarmente con un sacerdote de sus dificultades y de sus buenos deseos. No han tenido oportunidad de ver con sus ojos el rostro benigno del Señor en la imagen de su ministro de salvación. No han encontrado quien les pariera y sirviera el pan de vida eterna (cf. Lam 4,4; 2 Tim 2,15; 4,2).

Quizá pueda explicarse la tibieza, el desaliento y el escándalo de muchos por la falta de esa entrevista sacerdotal sencilla e íntima. Han soportado con temor los truenos de la predicación y ni siquiera sospechan que exista *la brisa del espíritu*. Quizá no han oído nunca sobre el espíritu algo que pudieran entender un poco. Podrían repetir: «Ni siquiera hemos oído si hay Espíritu Santo» (Act 19,2).

*La entrevista direccional, misterio de conversación.*—En la entrevista direccional entran la consulta, la enseñanza doctrinal, el diálogo, el oír y hablar. Pero la entrevista es más que

<sup>2</sup> San Gregorio Nacianceno afirma que «el padre espiritual es depositario de la filantropía divina»; cf. I. HAUSTHERR, *La direction spirituelle* p.76.

<sup>3</sup> Cf. Rom 12,10; 1 Tes 4,9; Heb 13,1; 1 Pe 1,22; 2 Pe 1,7; *philadelphia, Vêse C. SPTCO, Agapé dans le Nouveau Testament I* (Paris 1938) p.210ss; II (Paris 1939) p.19.312-16.

<sup>4</sup> *S. th.* 1 q.45 a.5 ad 2: «filius autem est Verbum, non quaecumque, sed spirans Amorem; unde Augustinus dicit in IX libro *De Trin.* (c.10: ML 42,969): *Verbum quod intrinsece intendimus, cum amore notitia est.* Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur filius: sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpit in affectum amoris».

todo eso. No es un simple cambio de palabras, sino que es *palabra mutua* y palabra sobrenatural de vida que entra orgánicamente en el misterio de la Palabra de Dios<sup>3</sup>. Para nosotros, la acción santificadora del Espíritu es, ciertamente, comunicación de energía, de fuerza, de luz y de consolación; pero esto se obtiene, sobre todo, por la comunicación de la Palabra de Dios. La gracia es, ante todo, Palabra de Dios a nosotros, llamada divina a íntima conversación con Dios, pretendiendo primariamente la realización digna de esta conversación por medio de nuestra palabra sobrenatural; para ello necesitamos de elevación sobrenatural ontológica para ser admitidos a la vida divina, a la íntima conversación vital eterna del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo. La profunda intención y sustancia de la *vida* de gracia es, pues, la conversación íntima, espiritual, familiar con Dios.

La entrevista direccional es una conversación *exterior*, es cierto; pero *consonante* con la conversación interior de la gracia, cuya versión humana pretende representar en lo posible. De parte del director, se pretende, en los límites de la pequeñez humana, una interpretación instrumental ofrecida al alcance del hombre que todavía no está iniciado plenamente en la docilidad interior. El director, mientras conversa, está tratando de escuchar y entender la interpretación divina de los hechos y la respuesta que Dios da al planteamiento propuesto, tratando de expresarlo en voz alta al dirigido, aún no preparado para entender la voluntad de Dios.

Se comprende, en consecuencia, que la *entrevista* esté indicada primariamente para *aquellos que todavía no sienten ni disciernen la voz de Dios*, que habla interiormente de muchas maneras. Es para quien, buscando a Dios, no lo puede encontrar; para quien no tiene la capacidad de caminar solo, porque no está educado a seguir la gracia interior. El médico es para los enfermos, no para los sanos (cf. Mt 9,12). Entonces, el director, en nombre de Cristo en la Iglesia, le toma de la mano<sup>4</sup>.

Es también particularmente indicada para los que se hallan en crisis espiritual. Hay momentos en que Dios parece que calla más, desaparece una luz que antes brillaba. Tienen espíritu y lo han experimentado muchas veces en su vida, pero

<sup>3</sup> La psicóloga A. Rensch (*Das seelsorgerliche Gespräch* [Göttingen 1967] p.15) indica bien que el auténtico diálogo pastoral se caracteriza — en comparación con todas las demás formas de entrevista — por una radical aproximación al *Ur-Coloquio* o coloquio primordial. Porque se funda en la llamada de Dios al hombre cuando lo llamó por su nombre y lo creó con una forma irrepetible; asimismo, en la Palabra revelada en Cristo, que alienta a cada uno en su diario e irrepetible destino.

<sup>4</sup> Véase SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico* l.6: «tocando la mano por €»; cf. también SAN JERÓNIMO, *Carta* 125, a Rústico, ítem 6, n.2: ML 22,1073: «tudo lo que quiero decirte tocándote de la mano...».



ahora se encuentran en crisis de crecimiento y no tienen plena salud. La entrevista direccional, que antes parecía menos necesaria, vuelve a hacerse recurso necesario y frecuente.

*Misterio de interpelación divina.*—La gracia lleva también consigo el misterio de la visita de Dios, de la interpelación divina. La Palabra de Dios es más penetrante que una espada y llega hasta la división del alma y del espíritu (Ileb 4,13). La conversación interior no es nunca conformista con las deficiencias e imperfecciones. El Espíritu de Dios se denomina «fuego devorador» que no tolera imperfecciones. Quien se acomoda en una situación de aceptación pasiva de connivencia con la pereza, la vanidad, la envidia, etc., puede estar cierto que no está abierto al Espíritu Santo. La gracia no deja en paz, y con sus estímulos visita al corazón humano incesantemente.

De suyo, la entrevista direccional contiene en sí la versión sensible de esta visita diligente de la gracia. En su medida, dice relación a aquella parte capital del ministerio pastoral que da su nombre a la dignidad *episcopal*<sup>1</sup>: vigilar, inspeccionar, visitar. Como el obispo visita la diócesis, el director, en su nombre, visita también la conciencia. Conocida es la frase atribuida a San Francisco de Sales: «El alma es una diócesis»<sup>2</sup>. Hay que inspeccionar amorosa y solícitamente la habitación de Dios en el corazón del hombre. La visita del interior del hombre es la parte positiva de la entrevista direccional correspondiente a la manifestación de la conciencia. El director inspecciona cuidadosamente lo que el hombre mismo espontáneamente le abre. Como el médico en su visita inspecciona el estado de salud del enfermo que se le ofrece para ser visitado (cf. Ez 34,11).

Esta visita debe ser *serena* y *diligente* como la acción de la gracia; iluminando y preguntando con discreción y solicitud. Irá quitando progresivamente los desórdenes y tortuosidades interiores; irá purificando la conciencia, haciéndola más delicada y vigilante.

<sup>1</sup> *Episcopatus*. Véase SAN ISIDORO, *Etimologías* 7,12,11-12: MJ. 82,294; «porque observa y mira la vida y costumbres de los pueblos confiados a él»; IU., *De ecclesiasticis officiis* 2,5,8: ML 83,782: «Ergo Episcopus latine superintendens possuntus dicitur, ut indicet non se esse episcopum, qui non prodese, sed processit dilectis».

<sup>2</sup> La dedicación con que San Francisco de Sales se dedicaba a cada alma y la esfera en que tenía este ministerio en medio de sus ocupaciones pastorales, aparece en la introducción a la *Vida devota*. Pero la expresión misma «en alma es una diócesis», que suele atribuírse a San Francisco de Sales, en realidad no se encuentra en sus escritos. Hemos consultado al P. A. Luima, conocedor extensivo del santo Obispo, y él cree que la frase tiene su origen en lo que escribió M. Matur (*Le mysticisme en France au temps de Fénelon* [Paris 1866] p.82): «Mais quand il [Fr. de Sales] lui [la Juana de Chantal] écrit... qu'il ne rédige que pour elle son *Traité de l'Amour de Dieu*, et quasi: enfin il appelle cet écrit, fruit de leur communion spirituelle, tout simplement notre livre [en realidad, vuestro libro]. *Orateur* XVI 128], n'est-il pas vrai qu'il parle un langage exagéré, qui ferait croire que Madame Chantal est à elle seule tout son diocèse?»

Debe ser *incorruptible*. Muchas cosas habrá que disimular por el momento cuando no se ve aún la hora de la gracia. Pero no sería buena la comprensión del director que consintiera indebidamente las debilidades del dirigido. Si no toma en serio la realidad de la vida espiritual y de las exigencias de Dios, entonces hace falta firmeza en el director y es el momento de pronunciar palabras serias, dichas con gravedad, aunque con plena serenidad.

Tendrá que ser *inexorable* cuando el dirigido, libre de las tinieblas pasionales, reconoce él mismo la presencia y dominio de afectos desordenados, cuya superación le exige *actualmente* la gracia. En este caso no hay que ceder, sino hacerse serenamente intérprete de la exigencia actual de la gracia; cuidando bien de no proponerla como exigencia personal del director, sino como inexorable exigencia de la gracia, como lo es en realidad.

Quien es incapaz de dar un disgusto; quien, con tal de que el dirigido no se vaya, está dispuesto a ceder a sus deseos, no cumplirá bien con su oficio de director. Sería milagroso que se diera un buen director a quien ningún dirigido abandonara. La firmeza e incluso el «dejarle marchar» puede ser alguna vez la única manera de no perder a ninguno de los que el Señor nos ha encomendado (cf. Jn 17,12; 6,39.67). Y no hay que olvidar que el que se ha marchado queda siempre bajo el alcance de las oraciones del director.

Sólo hay que advertir que firmeza no es lo mismo que *severidad*. Rarísima vez la *severidad* será oportuna en la dirección. El Señor exigía; muchas veces avisó a Pedro; sólo una vez se mostró *severo* con él momentáneamente cuando le dijo: «¡Atrás, Satanás!» (Mt 16,23). Los mejores maestros de espíritu reconocen que, si alguna vez usaron la severidad, les fue mal; no actuaron *en Espíritu*.

Por tanto, las intervenciones firmes han de estar hechas con delicadeza y caridad. Aún en el caso extremo en que *razonablemente* haya que invitar al dirigido a buscar otro director, aún entonces debe aparecer claro que no es un resentimiento del director, sino que debe resplandecer y sentirse la mansedumbre y moderación del corazón paterno.

*Misterio de conversación cordial.*—Nuestra conversación con Dios, tal como la vivimos en la vida de la gracia, no es una coexistencia fría o un simple intercambio de palabras, sino que se desarrolla con profunda cordialidad. En este aspecto, la entrevista direccional es también misterio de iniciación a la

conversación cordial con Dios y, al mismo tiempo, a la confianza y fiel fraternidad cristiana<sup>9</sup>.

La entrevista direccional, si se lleva bien, es aptísima para hacer brotar una sana y santa cordialidad. Porque no es sólo la exterioridad de las palabras, sino una convivencia cordial. También en este aspecto se convierte en instrumento vivencial de la conversación cordial de Cristo, de su Palabra, que inspira amor (cf. Lc 24,32-34). El director, con suma sencillez y naturalidad, pretende hablar en el nombre de Cristo; lo cual es conveniente que alguna vez lo manifieste explícitamente, aunque con toda modestia y suavidad. En el director y por el director, Cristo ama en la entrevista a sus ovejas, que llama por su nombre; las busca, las visita y cuida<sup>10</sup>. La entrevista de dirección se vuelve así revelación de corazón sacerdotal en su acción privilegiada, y de esta manera se presenta como versión humana, todo lo imperfecta que se quiera, del corazón de Cristo.

### 3. LUGAR DE LA ENTREVISTA DIRECCIONAL EN LA VIDA ECLESIAL

Todos los sacramentos son *encuentro* con Cristo en la Iglesia. Encuentro solemne, transformador. Pero no en todos los sacramentos se puede hablar de *entrevista*, no en todos hay diálogo en el sentido estricto de la palabra. Es sólo un momento fuerte de encuentro teoclesial.

La *entrevista*, la dirección espiritual actuada, podrá acompañar con utilidad a los sacramentos; no sólo una instrucción catequética o magistral pública preparatoria a su recepción o complementaria de ellos, sino también la aplicación personal de esa doctrina en cuanto a la preparación y complemento. En ocasiones, se da esta dirección fructuosamente.

Hay un sacramento que contiene una *entrevista* como parte suya constitutiva: el sacramento de la reconciliación, sobre todo cuando se frecuenta por devoción. Dadas las condiciones de apartamiento, de supresión de formalidades en la acusación, de necesidad de dar cuenta de la propia vida, de las interrogaciones ocurrentes, etc., es un sacramento que tiene incorporadas las condiciones de *aplicación* de la doctrina en el acto mismo de ejercitarlo. Fácilmente se pone en relación con la dirección espiritual<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Véase más arriba, p.64-66.

<sup>10</sup> Cf. Jn 10,1-16; Lc 15,5; Is 40,11; Ez 34,16; Act 20,31; 1 Tes 2,7; Núm 11,32; Sab 16,24-25.

<sup>11</sup> Véase R. BARBERIS, *Confessione e direzione* (Torino 1921); HIPPOLYTE DE LA S. FAMILLE, *La direction spirituelle est-elle liée à la confession*; *Et Carmel* (1951) 111-19; TH. JUAUET, *Note sur une dimension oubliée du sacrement de pénitence*; *VS&Suppl* (1955) 406-407.

En algunos aspectos, la dirección espiritual coincide con la administración del sacramento de la reconciliación. Ambos se ejercen sobre la manifestación de la conciencia; en ambos, la función del ministro consiste en una siembra sobre el campo de la conciencia abierta: se le anima, se le invita a la paz. La apertura de conciencia se da, al menos, en la disposición de manifestar sinceramente cuanto sea necesario para el sacramento.

Pero hay también diferencias. La manifestación de la conciencia en el sacramento se refiere a los pecados cometidos; en la dirección, a las disposiciones del corazón. El efecto del sacramento es *ex opere operato*; el de la dirección depende mucho del director.

Con todo, puede decirse que la entrevista direccional, ontológicamente, viene a ser una extensión del ministerio sacramental de la reconciliación en el fuero de la conciencia. En efecto, según el Tridentino, «... la cosa y efecto de este sacramento, en cuanto a su fuerza y eficacia, es la reconciliación con Dios, a la que suele acompañar a veces, en los hombres piadosos y que reciben este sacramento con devoción, la paz y serenidad de la conciencia, con vehemente consolación del espíritu»<sup>12</sup>. Se trata de un fruto ulterior del sacramento, que *ex opere operato* comunica gracias actuales suplementarias en orden a que el alma se santifique por sus operaciones propias.

La dirección ministerial extiende y profundiza el fruto del sacramento de la reconciliación en ese doble aspecto señalado por el Tridentino: el de la reconciliación con Dios y los efectos secundarios de pacificación del alma.

*En cuanto a la más plena reconciliación.*—La entrevista direccional promueve el impulso de los fieles hacia una continua y más profunda reconciliación con Dios. En este mundo, la acción divina está intrínsecamente asociada al perdón de los pecados (Sal 25,4-7). La dirección persigue la reconciliación plenaria con Dios, suscitando en el hombre la concordia generosa con Dios para colaborar a la realización de la salvación del mundo; es decir, promoviendo la colaboración redentora dócil con Cristo.

*En cuanto a los efectos secundarios.*—Normalmente, la entrevista direccional ayuda al hombre a integrarse en la paz del Señor hasta acercarse a una serenidad participativamente divina que supera las vicisitudes de la impresionabilidad y consuela con el fervor del espíritu<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> CONCILIO TRIDENTINO, scss.14 c.3 *De sacramento poenitentiae*: DS (1673).

<sup>13</sup> Véase SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico* 20,10-19; 28,8-10.

Quizá podría decirse que si el *oficio del confesor* pertenece a la restauración de la unidad del cuerpo vital de la Iglesia, disponiendo a la comunión del cuerpo de Cristo, el *oficio del director* pertenece a la reformatión de la unidad en el espíritu de la Iglesia, disponiendo a la comunión con el mismo Espíritu de Cristo, simbolizado en su sangre.

Pero sería imperfecta y parcial esta consideración si no añadiéramos que la dirección espiritual completa la acción de todos los sacramentos, asistiendo interiormente en el espíritu a la plena fructificación en el hombre de los efectos sacramentales producidos por ellos<sup>14</sup>. Esto vale particularmente de los efectos propios de la eucaristía, que fundadamente puede llamarse el sacramento del ejercicio espiritual cristiano.

## II. PRINCIPALES CUALIDADES DEL DIRECTOR PARA LA ENTREVISTA

Para llevar la entrevista direccional a lo largo del proceso de la vida espiritual, hace falta en el director un conjunto de cualidades que difícilmente se encuentran reunidas en un solo hombre. Hay que contar siempre con la limitación humana. Y la fuerza de Dios se manifiesta preferentemente en la debilidad del hombre. Con todo, para esforzarnos por llegar, conviene tener presente el ideal que suele trazarse del director espiritual, sin desanimarnos por la insuficiencia de nuestro rendimiento real.

Entre las cualidades que suelen señalarse<sup>15</sup> precisamente en orden a la entrevista direccional, enumeramos las siguientes:

- preparación doctrinal sólida y actualizada;
- conocimientos y cualidades psicológicas;
- cultura suficiente y actualizada, no para mostrarla pedantemente, sino para saber llevar la conversación ágilmente, de manera que dé criterios justos en campos diversos tocados en la entrevista;
- capacidad de inspirar animando;
- sentido realista y equilibrado de las cosas;
- fuerza personal suficiente para no dejarse conducir y manejar por aquellos mismos a quienes trata de ayudar;

<sup>14</sup> Véase más arriba, p. 70.

<sup>15</sup> Cf. M. GUBINEZ, *Praxis theologiae mysticae* I.8(7) c.3; E. LA REQUENA, *Praxis theologiae mysticae* II p.38(ss.); J. LAPLACE, *La formation du directeur spirituel*; *Christus* 7 (1960) 47-63; L. GIANI, *L'ufficio di direttore spirituale*, en *La formazione spirituale del candidato al sacerdozio* (Vaticano 1965) p.245-50; H. O'ROURKE, *The Priest and Spiritual Direction* *Cross and Crown* 7 (1965) 313-27.

- profundo espíritu de fe, con convicciones serenamente radicadas;
- madurez afectiva, que le haga ocupar su puesto lealmente;
- luz para conocer el espíritu y penetrarlo hasta el fondo con una mirada y para dirigirlo hacia el bien;
- capacidad de comunicarse;
- entendiendo mucho, hable poco; enseñando más con ejemplos que con palabras.
- don de ganarse la confianza, favoreciendo la apertura del corazón;
- sentido de acomodación a las disposiciones reales y actuales del dirigido, consciente de su función subsidiaria, complementaria;
- tacto en sus intervenciones y en la medida de sus consejos, sin empeñarse en instruir a quien está instruido, ni en inspirar a quien está inspirado;
- no ser cerebral ni tenaz en su propio juicio, antes inclinado a seguir el juicio de otros; sobre todo, mayores experimentados;
- integración de cuanto enseña la psicología reciente sobre el arte del diálogo y del consejo<sup>16</sup>, teniendo presente que se trata de integrar, no de sustituir, y que ha de asimilar *el arte* de conversar, *no el contenido* de la conversación; suma reserva sobre las confidencias que reciba, de manera que el interesado pueda estar cierto que nada de cuanto él haya comunicado saldrá del secreto del corazón del director.

Vamos a desarrollar algunos de estos puntos fundamentales que juzgamos particularmente importantes para un buen director.

<sup>16</sup> Cf. F. C. THORNE, *Principles of personality Counseling* (Brandon 1950); C. R. ROGERS, *Counseling and Psychotherapy* (Boston 1952); Ch. A. CURRAN, *Counseling in Catholic Life and Education* (New York 1952) (trad. esp.: *La psicoterapia autagógica, Counseling y sus aplicaciones educativas y pastorales*, Madrid 1963); Ch. NATHOUX, *L'entretien psychologique* (Paris 1958) (trad. esp.: *La entrevista psicológica* (Buenos Aires 1960); C. R. ROGERS, *On becoming a Person* (Boston 1961); J. CAVANACH, *Fundamental Pastoral Counseling* (Milwaukee 1962); R. L. DICKS, *Principles and Practices of Pastoral Care* (Englewood Cliffs, N. J., 1963); H. FANEK, *The Art of pastoral consultation* (Nashville 1965); C. R. ROGERS-C. M. KINGET, *Psicoterapia y relaciones humanas*, 2 vols. (Madrid 1966); M. O'BRIEN, *An Introduction to Pastoral Counseling* (Stratton Island, N. Y., 1968); R. P. LEE, *Principles of Pastoral Counseling* (London 1968); K. P. VAUGHAN, *An Introduction to Religious Counseling* (Englewood Cliffs, N. J., 1969); E. J. WEITZEL, *Contemporary Pastoral Counseling* (New York 1969); Y. SAINT-ARNAUD, *La consultation pastorale d'orientation religieuse*: DDB (1969); Ch. A. CURRAN, *Religious Values in Counseling and Psychotherapy* (New York 1969); G. CRICHTON, *Psicología pastoralis* (Roma 1966); Id., *Psicología pedagógica*, 2 vols. I: *Las transformaciones de la infancia* (Madrid 1969); II: *La maduración de la adolescencia* (Madrid 1971); Id., *La entrevista pastoral* (Madrid 1970); Id., *Iniciación a la psicología dinámica*, 2 vols. I: *La persona, estructuración y relaciones* (Alcoy 1972); II: *Conflictos, angustias, actitudes* (Alcoy 1970); A. PANERU, *Libertad y relaciones humanas* (Madrid 1973).

## 1. AFECTO CORDIAL SANO

Para que pueda abrirse una entrevista fructuosa en una oportuna claridad de conciencia, es necesario que se vea en el director una tal cordialidad, que le haga muy cercano al dirigido al verle atendiendo con interés a su persona y a su vida espiritual, que él mismo se la toma a pechos. Se trata de aquella *santa cordialidad*, fruto del Espíritu Santo y corona de la caridad cristiana, que San Pablo describe en la carta a los Corintios. Si en alguna parte tienen aplicación esos frutos de la caridad descritos por San Pablo, es, sin duda, en la entrevista de dirección. La cordialidad se abre en el *encuentro cordial* comunicativo y comprensivo y se mantiene en una *afección habitual permanente*<sup>17</sup>.

*Encuentro cordial.*—Cuando Natanael se acercaba al Señor, todavía con una cierta desconfianza, llevado de la mano de Felipe, que le arrastraba, Jesucristo venció sus últimas resistencias con aquellas palabras: «Antes que Felipe te llamara, te vi cuando estabas bajo la higuera» (Jn 1,48). Ningún exegeta podrá declarar nunca el sentido cierto de esta expresión, que tocaba la experiencia íntima de Natanael y le envolvía con singular afecto de Jesucristo, ya que le hacía comprender que, antes de que nadie le hubiese hablado a Natanael de Jesús, ya él, Jesús, le seguía con atención personal de amor. Son detalles que hacen abrirse el corazón.

Igualmente, el joven rico se acercó al Señor atraído por la corriente irresistible de su bondad. Al llegar a él, le brota espontáneo del corazón el saludo: «¡Maestro bueno!» (Mc 10,17). En la conversación entra después en el campo propio de la dirección espiritual, formulando la pregunta no ya de doctrina teórica, sino de aplicación práctica: «¿Qué me falta todavía?» (Mc 19,20). En ese momento, el evangelio de San Marcos anota la mirada amistosa que brilló en el rostro de Jesucristo: «Jesús, fijando en él la mirada, le amó» (Mc 10,21). Jesucristo le envolvía en su afecto divino. Le mostraba que le quería de verdad. De ese amor manifiesto brotará la invitación que le va a dirigir.

De una manera parecida, el fiel se acerca en la dirección espiritual hacia el sacerdote que excitó su confianza por lo que pudo percibir de bondad en él, y, arrastrado por una corriente

<sup>17</sup> La sustancia de esta cordialidad, propia de la dirección, es clásica en la doctrina de la dirección espiritual. Véase M. GÓMEZ, *Praxis theologiae mysticae* (1877) c.1; San Isidoro, *Constituciones* p.8.<sup>a</sup> c.2 ler.G; MINSI, *Natalis* vol.4 p.662-63. Observaciones prácticas y juiciosas en M. BELLET, *Un point de déontologie: la distance: Christus* 23 (1976) 236-43.

de inclinación interior, se le acerca sintiendo en su interior aquél «¡Maestro bueno!». Entonces es importante que la acogida *cordial del director*, fruto del Espíritu Santo, a la manera de Jesucristo, que se le abre de par en par, le dé la impresión serenamente de que su riachuelo de confianza va a desembocar en un océano de bondad.

Cuando el fiel le pida tímidamente que tome el cuidado de sus deseos buenos todavía muy confusos, debe recordar el director la instantánea cordialidad de Jesucristo para con el joven que se le acercaba llevado de un deseo de perfección, aunque no era más que veleidad.

La reacción *sincera e integralmente amigable y cordial* del director ante la manifestación de conciencia del dirigido formará el elemento principal de la atmósfera sobrenatural de la entrevista direccional. El dirigido captará con evidencia que no se encuentra ante un magistrado o agente diplomado de informaciones, sino ante una persona atenta, abierta y benévola.

La *cordialidad de la gracia*, si es auténtica, ha de ser, al mismo tiempo, profundamente *natural y divina*.

La denominamos *divina* no en el sentido de una angelismo o platonismo, sino para significar que debe aparecer *manifestamente*, que no viene *determinada* por los valores naturales del dirigido, por más que esos valores los estime como es debido el director. Puede agradar al dirigido sentirse estimado en sus valores y cualidades humanos; pero, con todo, no es eso lo que le dará el sentido de seguridad, ni es eso lo que busca en el camino de la dirección. Nada le dará tanto sentido de seguridad como la percepción experimentada de una cordialidad amigable, que entiendo inspirada por Dios y ofrecida por Dios en el director. Se le acoge no *por* las cualidades que tiene, sino que se le abre el corazón de Dios.

Pero hay que recalcar que esta cordialidad divina así entendida debe ser *integralmente humana*, interesando la persona entera; pero siempre con aquella *humanidad* y benignidad que se nos manifestó en Jesucristo (Tit 3,4) y que debe manifestar que es un hombre totalmente de Dios.

La prontitud con que la *naturaleza entera* sigue totalmente, aun en su sensibilidad, el movimiento espiritual de la caridad que se abre al hermano que Dios le trae y confía, es *prenda del Espíritu*, es decir, de la futura resurrección de la carne, que, en cierto modo, comienza en la vida de gracia. Porque la carne glorificada no opondrá resistencia a la moción del espíritu cuando se verifique la resurrección, como en su situación actual opone ordinariamente debido al peso derivado del pe-



cado. Se nota que a veces quiere uno sonreír y acoger cordialmente, pero la sonrisa resulta violenta, no sigue el vuelo del espíritu, y la acogida de la naturaleza es rígida, impermeable a la moción del espíritu.

Esta cordialidad amigable está muy lejos de toda *familiaridad*. Pero, dentro del debido respeto, introduce un *matiz de igualdad* (cf. 1 Pe 5,3), fundada en la caridad humilde del director, bien consciente de que el dirigido es tan acepto como él ante Dios. Esta nota característica debe aparecer manifiesta en el carácter *comunicativo* de la entrevista.

La *comunicatividad* significa una prontitud de oblación por parte del director, que ofrece de hecho su persona, su tiempo y sus cualidades. La oblación de sí mismo se expresa en la acogida sonriente; con una sonrisa verdadera de la persona entera, que por el gesto mismo se entrega a la persona que se le acerca<sup>18</sup>. La expresión del don de sí mismo es dar su tiempo. Cuando se da el propio tiempo, se da la atención, la propia presencia, todo lo que se puede dar.

Por eso, una forma de la cordialidad sincera es la de evitar en la entrevista la *prisa*. Prisa no es lo mismo que diligencia; no tener prisa no significa perder el tiempo, sino solamente no dar a entender que la persona no nos resulta importante. De suyo, cuando el director tiene ante sí a un fiel que le abre su conciencia, entonces, en cierto modo, no existe para él el resto del mundo. Algo así como para el cirujano que está operando en un órgano vital. Dar la propia persona y el propio tiempo cordialmente, lleva también consigo el saber *escuchar de veras*. Quizá sea éste el gran secreto de una buena dirección: escuchar al dirigido. Escuchar gustosamente es la mejor manera de darse al prójimo, a imitación de Dios, que tiene siempre sus oídos abiertos a nuestras súplicas. Escuchar con paciencia, escuchar con interés, escuchar con amor, dándose cuenta bien de lo que se le dice. En efecto, una parte de este escuchar consiste en saber captar aun el pensamiento fugazmente expresado, pero que puede ser fundamental para la explicación del caso. Hay que prestar atención no sólo a lo que dice el dirigido, sino también a lo que *no se atreve* a decir del todo y fugazmente se deja entender en lo que dice.

Por fin, anotemos que, dentro de esa *comunicatividad* propia de la cordialidad sana, el director debe recordar que no representa al Dios del Olimpo, sino al que continuamente se nos comunica a nosotros. Por tanto, no se debe reducir a la

<sup>18</sup> La psicología moderna del diálogo insiste en los *principios de aceptación*. Véase G. GUCHON, *La entrevista pastoral* (Madrid 1970) p.59-70.

mera aceptación de las comunicaciones del dirigido, sino que también él tiene que ser *prudentemente comunicativo* de sí mismo. Es verdad que no debe abrirse sino con suma discreción. No suele ir bien la dirección cuando es el director el que manifiesta su conciencia al dirigido. Pero su circunspección no debe convertirse en cerrada reticencia. Hay un modo de responder a las cuestiones, de proponer las propias observaciones, que, al par que pone en la verdad objetiva un acento de convicción exquisitamente personal, la propone luego con una nota de familiaridad y de propia experiencia. Así, puede acentuarse, en ocasiones, el carácter comunicativo de la entrevista recurriendo, sin ribetes de autosuficiencia, a la propia experiencia; sobre todo, en lo que se refiere a los propios defectos, a las dificultades sentidas en otro tiempo, a los peligros superados.

La cordialidad sana de dirección se suele manifestar también en la *comprensión*, que es hacerse cargo de la situación y limitaciones y saberse acomodar. Aunque en las exhortaciones públicas exija de todos suma perfección, en particular tiene que contentarse muchas veces con una virtud mediocre y ordinaria. En la entrevista, el director tiene que hacerse pequeño con los pequeños, como Pablo entre los tesalonicenses (1 Tes 2,7). Mientras la vida espiritual del dirigido se mantiene en estado de esbozo incoativo, también la entrevista, llevada con comprensión, tiene que tomar la forma de una sencilla conversación en que se le anime a realizar suavemente sus propios deberes y a vivir honestamente. Vendrán momentos más movidos. Es necesario que la entrevista de dirección se acomode a la capacidad actual del dirigido, sin trascenderla utópicamente. Puede ser que una entrevista que ha dejado complacido al director, haya sido molesta y fastidiosa para el pobre dirigido, que la ha tenido que aguantar clavado, por respeto, en su asiento.

*Afecto cordial habitual.*—La cordialidad sana del director, debiendo ser auténtica, no puede limitarse cuadrículadamente al momento de la entrevista direccional. Como la gracia misma de Dios y su conversación íntima en el hombre no es solamente actual, sino habitual, de manera análoga, conviene que el dirigido sienta que su director es algo más que un consejero *ocasional*. Tiene que cuidar del dirigido no sólo en los momentos de la entrevista, sino repensar ante el Señor lo que en la entrevista ha tratado, encomendarlo en la oración, tener presentes sus preocupaciones. Debe mantenerse siempre vigilante la cordialidad amigable *natural* y *divina* del director. Supuesto,

naturalmente, que está descartada toda otra familiaridad menos conveniente, que quitaría vigor y fuerza a la dirección. Ahora bien, si la cordialidad integral y momentánea de un primer encuentro de dirección puede producir una impresión tan benéfica y profunda, nada tiene de extraño que la entrevista direccional bien llevada durante meses y años produzca una cordialidad amigable, sólida y divina, como algunas veces la encontramos en los santos<sup>19</sup>.

No es en sí alarmante que de la frecuencia repetida de esta entrevista direccional vaya brotando una verdadera *afección* entre el director y el dirigido o dirigida. Ni hay que rechazarla o sofocarla inmediatamente con ansiedad apenas empiece a brotar, como si se tratara de un elemento espurio en el terreno de la dirección. No se olvide que, normalmente, los consejos de dirección no serán fructuosos si el dirigido no se siente estimado por el director<sup>20</sup>. Conviene, por tanto, que el director sepa esto. Y que llame a cada cosa por su nombre, sin tratar de camuflarlas y escondérselas a sí mismo engañándose con motivaciones sublimistas. Conviene que mire las cosas de frente y las conserve en su debida proporción.

La entrevista direccional establece una *relación dual espiritual*, dado el contenido y circunstancias en que se realiza. Algunos autores denominan automáticamente esta relación como «transferencia afectiva», en terminología divulgada hoy por las escuelas psicoanalistas. Pero esto no es exacto. De esta manera se designa mal el fenómeno verdadero y se puede crear no poca confusión.

La *relación dual*, dondequiera que es natural y normal, posee una dinámica afectiva privilegiada. Por consiguiente, la relación concreta «director-dirigido» —no menos que otras relaciones personales duales, como esposo-esposa, padre-hijo, maestro-discípulo, confesor-penitente, etc.— tiene también capacidad para abrir un campo intenso de *afección*<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Cf. I. THAUSIBER, *La direction spirituelle en Orient antérieur* p.204; M. GONZALEZ, *Praxis theologiae mysticae* 1.8(7) c.12 al.10: «Cortésias religiosas con obras y buenas razones, suis luculis divinis que roban los corazones». Cf. P. M. CONNOR, *Friendship between consecrated man and Woman, and the growth of charity* (Roma 1972) (bibliografía en p.247-59).

<sup>20</sup> Lo anotaba ya San Gregorio Magno respecto a la predicación: «Secundum quae est quod oporteat ut lectores boni placere hominibus appetant, sed ut suae acclinationis dulcedine proximis in affectum veritatis trahant, non ut se amari desiderant, sed ut dilectionem suam quasi quandam viam faciant, per quam corda audientium ad amorem Conditoris introducant. Difficile quippe est ut quamlibet recta denuntians praedicator qui non diligitur libenter audiaturs (Regula pastoralis p.2.ª c.8: MI, 71,43). Cf. igualmente M. GONZALEZ, *Praxis theologiae mysticae* 1.8(7) c.12 ap.3: «bi no se gana el corazón, ni se enseña perfección». Véase A. PÉL, *La relation dans la direction spirituelle*: VSp Suppl. (1964) 20-30; G. CRUCHON, *La entrevista pastoral* (Madrid 1970) p.108-46.

<sup>21</sup> En la relación dual se da fácilmente una reacción de toda la persona concreta, que puede extenderse a todos los sustitutos de la persona, los cuales, consiguientemente

La relación *dual* no es necesariamente *exclusiva*. Lo es, en concreto, en algunas relaciones duales, como, por ejemplo, en el binomio esposo-esposa. Pero concretamente en la dirección espiritual, se trata de una relación dual *espiritual*; por tanto, multiplicable y capaz de extenderse a muchos precisamente por la nota de *castidad* que le acompaña, y que debe constituir una gran exigencia para el director. Pero la multiplicidad de la relación deja intacta la singularidad del término.

*Posibles interferencias de la afectividad*.—La relación afectiva fundamental, intrínseca a la paternidad de una buena dirección, es, en su grado, sana y tiene gran importancia por su influjo espiritual<sup>22</sup>. Quien no ha tenido «padre espiritual», normalmente será un «huérfano espiritual» toda su vida. Su evolución afectiva cristiana no será del todo perfecta. Y la educación práctica experimental del espíritu de fe y de gracia presentará deficiencias normalmente insanables. Por tanto, esa relación afectiva direccional sana e importante no debe llamarse, en ningún modo, «transferencia afectiva».

Pero puede suceder en algunos casos que con esta relación, de suyo sana y positiva, se entremezclen otras afecciones adventicias<sup>23</sup>, propias de otras relaciones duales que no se han realizado en la persona o que han quedado frustradas en ella. Estas afecciones adventicias subrepticias son las que constituyen verdaderas interferencias, que pueden perturbar incidentalmente la relación dual espiritual sana de la dirección e incluso en algunos casos hacerla desaparecer.

La causa del fenómeno perturbador hay que ponerla en la superación imperfecta de situaciones afectivas precedentes en el dirigido o director, en la reviviscencia —en el uno o en el otro— de situaciones de infancia o juventud precedentes o en el despertar de otras tendencias duales existentes en la persona humana, y que ahora se sobreponen o sustituyen a la relación

mente, hacen acto de presencia. Véase SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura* 1,4; cf. C. ANAU, *Unas anotaciones inéditas sobre los «Ejercicios» de San Ignacio*: MiscCom 25 (1956) 108-10. Podrá suceder en algunos casos que repercuta en el plano sexual vegetativo. En las personas normales quedará simplemente ahí, sin que algunas se le preste atención reflexiva, o al menos sin que la persona se ocupe con ello o se perturbe. Distinto es lo que puede suceder en casos menos normales.

Es aplicación singular de un principio reconocido en filosofía. Duns Scotus afirmaba que, en la vida normal humana, a toda pasión afectiva superior van asociadas, al menos, ligeras repercusiones sensibles y hasta fisiológicas. Según él —y la psicología moderna le da razón ampliamente—, esta asociación íntima sólo se evitaría con un milagro. Véase DUNS SCOTO, *Reportata parisiensia* 1,3 d.15 d.única; *Opera Omnia* (1634) 1,7 p.592a; véase *ibid.*, 1,4 d.45 q.2 l.9.

<sup>22</sup> Cf. E. LA RUGUERA, *Praxis theologiae mysticae* II p.384-85; *S. th.* 2,2 q.23 a.1 ad 3.

<sup>23</sup> Cf. A. GOMIN, *La relation humaine dans le dialogue pastoral*: DDB (1963) p.78-131; J. RIBEROLLES, *Vie affective*: VSp Suppl. (1962) 80; L. BEIRNAERT C. DARMETADE, *La relation pastorale* (Paris 1968); J. MOHANA, *Psicanálisis per il clero* (Torino 1970).

cordial de dirección debido a la condición privilegiada que para ello ofrece la entrevista direccional.

Y es que en la entrevista direccional, contrariamente a lo que sucede en el sacramento de la reconciliación —que como tal es acto de adulto lleno de responsabilidad y supone una madurez de espíritu relativa—, el dirigido, en cierto modo, se vuelve niño en el aspecto psicológico, en cuanto que busca soluciones, pregunta, pide que se le forme, se coloca como inferior. De donde puede surgir ocasión propicia de identificación, ambivalencia, que apela a otras relaciones afectivas aún no experimentadas, o que, si antes existieron, ahora pueden revivir, confirmarse y transferirse.

Quando se presenta una interferencia de este tipo, se destruye, en parte o del todo, la relación de paternidad espiritual. Sólo si se conserva *correcta y predominante* la relación de dirección podrá ella misma obtener que sean superados progresivamente los parásitos afectivos. Esto podrá suceder si el director está bien integrado afectivamente y tiene la serenidad suficiente para darse cuenta de la interferencia en curso, así como la fuerza necesaria para encajarla con dominio y llevarla a una superación serena de la crisis existente.

En cambio, cuando es el director mismo la víctima de la interferencia en su propia persona y afectividad, hay pocas probabilidades de superación. Normalmente, no quedará otro camino razonable que cortar de manera discreta, pero decidida, esa dirección, que ya no podrá ser provechosa, sino que, más bien, amenaza convertirse en ocasión estable de peligro espiritual.

Otra fuente de perturbaciones de la relación cordial de dirección está constituida por el llamado técnicamente *transfer* afectivo o transferencia afectiva. El psicoanálisis y la psicología profunda han puesto de relieve el papel que juega nuestro subconsciente en nuestras relaciones afectivas con los demás. El pasado deja cicatrices psicológicas, que proyectan su influencia en el presente, sin que uno tenga conciencia de ese influjo.

Un director puede quedar sorprendido ante la agresividad inexplicable con que el dirigido reacciona a sus consejos e indicaciones. Sin saberlo, está proyectando en el director la imagen de su padre, demasiado autoritario, atribuyéndole la misma intransigencia. Esto es la «transferencia». Por ella, el dirigido reviste al director con las cualidades de alguna figura importante de su pasado, y, en consecuencia, siente, piensa y actúa, respecto del director, como si fuera el objeto original de

esos sentimientos<sup>24</sup>. Hay que subrayar el carácter *inconsciente* de este mecanismo, al que, consiguientemente, no se puede atribuir responsabilidad, al menos actual.

La verdadera «transferencia» se caracteriza por su tenacidad inalterable por los cambios; por su resistencia a toda aclaración, insistiendo en que actúa así por buena fe, y, por fin, por su bipolaridad en la relación personal, en cuanto que a esa agresividad, por ejemplo, suele yuxtaponerse la afirmación explícita de estar dispuesto a aceptar todo lo que el director le indique.

Esta transferencia suele darse con más frecuencia en el dirigido; pero tampoco es raro que se dé, en algún grado, en el director, en cuyo caso suele llamarse «contratransferencia». Conviene que el director adquiera conciencia de ello en el dirigido y en sí mismo.

Por parte del dirigido es comprensible que el mismo desvelar sus problemas íntimos remueva el fondo de su mundo afectivo; lo cual le hace, naturalmente, ponerse en guardia, agudizar su susceptibilidad, que puede hacerle proyectar sus estados afectivos de complejos e ideas fijas en el director. Hay que comprenderlo y tenerlo muy presente. El hecho de acudir al director como a representante cualificado de Dios, no obsta para que puedan interferir otras imágenes preconcebidas y vividas sobre la autoridad. Las actitudes más frecuentes suelen ser las siguientes<sup>25</sup>:

a) ver al director como superior intransigente, contra el que se resiste; es agresividad transferida de sus experiencias contra su propio padre o sus jefes de oficina o de taller;

b) verlo como fiscalizador, ante quien tiende a justificarse;

c) verlo como bienhechor potente que puede sacarle de todo apuro. Entonces, instintivamente, trata de tenerle contento para obtener favores;

d) verlo como el padre que decide todo por él, rehuendo toda responsabilidad de sus decisiones;

e) verlo como un simple profesional en psicología que le aclarará todos sus problemas, incluso de medicina, y que le atenderá con más desinterés que los profesionales.

Al caer en la cuenta de la presencia de semejante fenómeno, que está afectando desfavorablemente la dirección, no hay que prestarse al juego. Hay que enderezar esa relación, sin de-

<sup>24</sup> J. CAVANAGH, *Fundamental Pastoral Counseling* (Milwaukee 1962) p.92.

<sup>25</sup> Véase A. GÖDIN, *La relation humaine dans le dialogue pastoral* p.86.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p.75-78.

jarse envolver en sus redes. Con mano serena y firme hay que enderezar la afectividad apoyándose en la constatación de los hechos y evitando que pueda parecer una interpretación subjetiva y preconcebida. En la dirección hay que mantener la orientación del hombre hacia Dios, en quien ha de encontrar su verdadero y sólido apoyo.

Por parte del director pueden darse también reacciones que uno cree tomar con sentido sobrenatural, sólo preocupado por el bien espiritual del dirigido, y que, sin embargo, están condicionadas por una serie de factores afectivos que han producido una verdadera transferencia. Por ejemplo: ante la rebelión contra Dios manifestada por una persona que se cree injustamente tratada y abandonada de todos, la reacción de los diversos directores podría ser múltiple: a) actitud acogedora, comprensiva, tratando de apaciguar la rebelión; b) actitud intelectual, tratando de aclarar, convencer; c) actitud de moralizar, mostrándole la responsabilidad de su crisis; d) actitud de reserva, desconfianza, agresividad.

No se trata de dictaminar cuál es la mejor actitud. Depende de muchos factores concretos. Pero la cuestión fundamental es si la actitud adoptada se ha tomado porque corresponde ahora a las necesidades del dirigido o porque corresponde a la carga afectiva del director. En el segundo caso revelaría una afectividad no bien equilibrada. En el subconsciente del director puede ocultarse una necesidad de seguridad, de éxito, para compensar fracasos anteriores, o bien búsqueda de estima y afecto de los demás. Puede haber tendencia a dominar y proteger; matices de temor, ansiedad, agresividad. Todo esto no es grave en sí ni incapacita para la misión. Pero urge tener conciencia de ello para regularlo y no dejarse condicionar por esas tendencias, convirtiendo en juicio objetivo lo que es simple proyección de su propio desequilibrio afectivo<sup>27</sup>.

## 2. DON DE ENTENDER A LAS PERSONAS

Nos referimos con esto a una doble cualidad: de leer en el alma y de infundir confianza.

Una cualidad importantísima para la entrevista es la de saber «leer el alma», entenderla. Es verdad que la eficacia de la dirección suele ser proporcional a la medida de esta comprensión. Se puede establecer el principio general de que nadie está llamado a dirigir a una persona a la que no entiende,

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.95-102.

cuyas manifestaciones de conciencia no es capaz de leer. Y por su parte, quien, tras repetidos esfuerzos sinceros, se siente *incomprendido* por determinado director, no debería pedirle que le dirigiera<sup>20</sup>. Hablamos de una *verdadera incomprensión*, porque la plena y absoluta comprensión no se da en el mundo humano, sino que siempre queda en una medida relativa. Santa Teresa confiesa que pasó veinte años de vida espiritual sin encontrar confesor *que la entendiese*<sup>21</sup>.

Leer en un alma no quiere decir un don preternatural de conocimiento de las conciencias. Se refiere a la prontitud con que a través de signos discretos capta inmediatamente lo que se quiere decir. No tiene necesidad de largas explicaciones y matizaciones. Y la persona se siente también inmediatamente comprendida aun sin haber hablado apenas. Esta comprensión se extiende a los deseos, proyectos, modalidades del servicio de Dios a que se siente llamado, tentaciones, exigencias, etc.

No es puro fruto de la cultura o de los estudios; hay muchos doctores en pedagogía que son inútiles para educar niños.

Los psicólogos hablan de «intuición psicológica como un sexto sentido»<sup>22</sup>, o de un «cierto órgano psíquico para captar las vibraciones del espíritu ajeno»<sup>23</sup>. Pero, sin negar esto, hay que subrayar, en el campo de la entrevista espiritual, la *autocomprensión* y *autopenetración* del director con una *purificación* a fondo de sí mismo y una caridad subida, que por vía de connaturalidad efectiva suele crear más fácilmente las condiciones de esa penetración vivida. San Juan de la Cruz enseña que los que «tienen el espíritu purgado, con mucha facilidad naturalmente pueden conocer, y unos más que otros, lo que hay en el corazón o espíritu interior y las inclinaciones y talentos de las personas, y esto por indicios exteriores, aunque sean muy pequeños, como por palabras, movimientos y otras muestras»<sup>24</sup>.

El arte del director, en lo que toca a dar confianza para la manifestación de conciencia, consiste en que el dirigido no lo mire como algo ajeno a él. De tal manera, que, hablando de sus cosas íntimas, se sienta como ante otro «él mismo», pero benigno, indulgente, equilibrado, luminoso, capaz de entriquecerle con lo que a él le falta. El director le entiende mejor de como él se entiende, con un sentido de benignidad superior, y

<sup>20</sup> Sobre las dificultades de los diversos tipos puede verse A. ROLDÁN, *Introducción a la ascética diferencial* p.175-76. Claro que aquí no hablamos de las personas histéricas, que nunca han sido entendidas en nada por nadie.

<sup>21</sup> SANTA TERESA, *Vida* c.4 n.7: «digo confesor que me entendiese».

<sup>22</sup> Cf. V. MARCOZZI, *La direzione spirituale e la conoscenza dell'individuo*, en AA. VV., *Problemi attuali della direzione spirituale* (Roma 1957) p.66.

<sup>23</sup> Es la expresión de G. Martil en su ponencia de la II Semana de Espiritualidad de Salamanca, recogida luego en AA. VV., *La dirección espiritual* (Barcelona 1955).

<sup>24</sup> Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida* 2,26,14.



le juzga con una serenidad que él no tiene, con un juicio divino que ensancha el corazón. Entonces habla sin dificultad, sin empacho, sin violencia. Esto es muy importante, porque es ingrato hablar con impresión de violencia.

Podrá suceder que la molestia y la violencia la sienta después de la entrevista, cuando ya no se encuentra bajo el encanto en que le envolvía la presencia benigna y serena del director. Entonces quizá se entristezca y hasta le dé rabia el que haya manifestado así su secreto, esa parte de sí mismo, a otro. Es normal que suceda tal reacción. Antes de despedirle al fin de la entrevista, no hará mal el director en prevenirle de que tal cosa puede suceder.

El secreto para que el director no sea visto por el dirigido como ajeno a él, no es otro sino la cordialidad benigna y llena de estima verdadera, que establece una compenetración espiritual y serena con el dirigido desde los primeros pasos de su apertura de conciencia, aun cuando esa inicial manifestación no haya pasado de ser superficial y formal. Esta compenetración benigna no consiste en que el director dé, sin más, por bueno todo lo que el dirigido propone, ni en que tome como oro puro cuanto él refiere, sino en que, lejos de todo signo de desconfianza o incredulidad, como si tras cada palabra o intención sospechara la existencia de alguna malicia, deje el director que *aparezca abiertamente un deseo auténtico, sereno y seguro de conectar con la bondad, escondida, pero real, que intuye presente en el fondo de aquel corazón*<sup>33</sup>.

Cuando el dirigido siente vitalmente la posibilidad real y próxima de la comunicación que el director le está ofreciendo y que corresponde a su deseo íntimo de encontrarse mejorado, se inclina fácilmente a manifestar aun sus propias debilidades.

### 3. FAMILIARIDAD CON DIOS Y VIDA DE ORACIÓN

Siendo oficio fundamental de la dirección ayudar a discernir los movimientos de la gracia de los impulsos de la naturaleza para ayudarle luego a seguir fielmente las mociones de la gracia, se comprende que uno de los talentos fundamentales del director haya de ser la *capacidad de reconocer la conciencia en relación con estas mociones de la gracia*. El meollo de la

<sup>33</sup> Esta disposición se emparenta mucho con el concepto moderno de *empathy* en el psicólogo. Véase R. MAY, *The Art of Counseling* (New York 1949) c.3; G. GRUIGNON, *La entrevista pastoral* p.125ss, con la bibliografía allí señalada; J. MAISON-NEUVÉ, *Psychologie des affinités* (París 1966); E. STEIN, *On the Problem of Empathy* (La Haya 1966).

dirección está en que el director sepa conjeturar el paso inmediato del camino de perfección que en este momento se le ofrece al hombre. Entonces tiene que ayudarle a que *entienda* en ese momento cómo ha de aplicar la ley perfecta de la libertad evangélica, animarle a su observancia y sostenerle en ella.

En el director mismo, esto supone familiaridad con Dios y docilidad personal a la gracia, junto con un recurso constante a la oración. Porque la propia docilidad a la gracia suele dar al hombre una especie de connaturalidad con ella, gracias a la cual se disciernen con más facilidad sus mociones en los demás.

Pero hay otra razón de ser de la necesidad de oración en el director. La literatura oriental subraya insistentemente que la oración constante por sus dirigidos es función esencial del director espiritual. El dirigido se confía a las oraciones del director, y éste lo asume por título especial como objeto de su intercesión orante<sup>14</sup>. El director debe ser un «ven Espíritu Santo» continuo en el corazón, pidiendo la asistencia del Espíritu para sí y para el dirigido. Puede decirse que invoca al Espíritu Santo «en fuerza de su oficio», y, por tanto, de manera especial, «en nombre del Señor». En consecuencia, puede hacerlo con confianza y con humilde audacia e insistencia, aun cuando se vea personalmente indigno, porque ora en nombre de Cristo y está seguro de que alcanzará el influjo irresistible del Espíritu:

Otra razón de la necesidad de oración constante, también *solitaria*, se encuentra en el hecho de que la eficacia espiritual de la entrevista de dirección es, en gran parte, eficacia de *edificación*, es decir, de la plenitud de la riqueza interna sobrenatural que rezuma de la persona. Ahora bien, esa eficacia viene, en gran parte, de la luminosidad interior adquirida en la oración, y que invade la palabra misma de la entrevista.

#### 4. EL ARTE DE SUGERIR CON SENCILLEZ Y EFICACIA

Jesucristo anuncia en el Evangelio que el Espíritu Santo, cuando venga, actuará con un influjo a manera de sugerencia o recuerdo: «El os enseñará todo y os traerá a la memoria cuanto os he dicho» (Jn 14,26). En este mismo sentido y de esta misma manera suele actuar, normalmente, el Espíritu a

<sup>14</sup> Los orientales lo subrayaban muchísimo: I. HAUSTHEIN, *La direction spirituelle en Orient* p.130-41. Sobre esta actividad orante intercesora en San Pablo véase G. P. WILLIS, *Paul's intercessory Prayers. The significance of the intercessory prayer passages in the letters of Paul* (Cambridge University Press, 1974).

través del instrumento de la dirección. Supuesta la presencia del fervor en el dirigido por la acción del Espíritu Santo, las normas espirituales conviene darlas no tanto en tono imperativo o exhortativo cuanto, generalmente, a manera de sugerencia o de recuerdo.

*Qué es.*—La norma que se da en tono imperativo o exhortativo suele retener, fundamentalmente, el carácter de principio externo, acción desde fuera, movimiento comunicado por otro. Y por su naturaleza suele connotar falta de suficiente energía interior en la persona, que así necesita de espuelas más que de freno.

No queremos negar, en modo alguno, que el director, en ocasiones, deba mandar y exhortar. Esto ha de hacerse cuando se encuentra uno con que el dirigido se encuentra relativamente lánguido, titubeante, sin fervor.

Aquí conviene advertir que puede darse perfectamente que haya personas fisiológica o psicológicamente bajas y que espiritualmente se mantienen en buena tensión. En estas personas, la depresión es una ocasión de crisis espiritual: les inspira dudas de las propias posibilidades, con la consiguiente parálisis dolorosa. En semejantes casos, el director no empiece a dudar él también, ni muestre titubeos acerca de la voluntad y energía del dirigido. Esta seguridad del director en las posibilidades del dirigido puede bastar, a veces, para animarlo e impulsarlo a nuevas ascensiones espirituales.

Pero cuando la persona está en fervor, la sugerencia que se le infunde se convierte en determinación formal de su apetito vital, que de esta manera pasa al acto. El principio y la inclinación espontánea que existía en la persona se aplican ahora a la acción concreta. Lo vemos en el ejemplo del perro hambriento: la simple presentación de la carne determina su apetito y lo actúa en concreto; corre con espontánea energía hacia el trozo de carne que se le presenta; no hay necesidad de mandarle ni de exhortarle.

Recordemos que la dirección espiritual humana busca, ante todo, rectificar evangélicamente la *acción immanente* del dirigido. No se corrompe la nota de immanencia por el hecho de que la fuerza de la sugerencia sea correlativa, al menos parcialmente, a la autoridad espiritual del director, ya que esta autoridad que informa la verdad propuesta por el director está constituida toda ella por la convicción íntima del dirigido.

La sugerencia en tanto es eficaz en cuanto hay fervor interior, tendencia apetitiva, a la que la idea se le aplica como una determinación del apetito mismo, sin que la razón discursiva y meditativa tenga que esforzarse por convencerle.

En consecuencia, la dirección, al actuar por simples sugerencias, deja entender, por ello mismo, la confianza firme que tiene el director en el dirigido y en el fervor que éste tiene; de esta manera se ponen en juego todas las energías del dirigido con sabroso gusto del espíritu.

En la entrevista direccional, la sugerencia espiritual o recuerdo ha de hacerse de la verdad evangélica en este momento proporcionada a la situación e inteligencia del dirigido. Entonces, si se hace bien, la verdad evangélica, que hasta ese momento estaba como letra más o menos muerta, se convierte en *espíritu*, es decir, en norma vital de acción. La sugerencia ha fecundado con la Palabra de Dios el corazón del hombre.

*Maneras de sugerir.*—La sugerencia se puede comunicar de muchas formas diferentes en cuanto al estilo conversacional que sea oportuno. Vamos a indicar algunas que el Evangelio nos presenta.

*Simple enunciación indicativa.*—El Señor se sirvió muchas veces de esta manera. Por ejemplo: al joven rico, cuando le propuso la renuncia de todos los bienes para seguirle (Mt 19,16-22), no le hizo una exhortación ni le conminó una orden, sino que simplemente respondió a su pregunta *indicándole* el camino que buscaba. No manda, sino que ilumina simplemente la buena voluntad deseosa de cumplir el bien saludable. El «si quieres», seguido de las formas, aparentemente imperativas, «vete, vende cuanto tienes... ven y sígueme», no son invitación a querer y orden. El sentido es: «Si verdaderamente quieres —y sé bien que quieres por influjo de la gracia—, ahí tienes lo que es *para ti*, el camino». Algo parecido a lo que sucede en la vida diaria cuando uno nos pregunta: «¿Qué haré para llegar a la plaza de San Pedro?» Y le contestamos: «Si quieres llegar a San Pedro, espera ahí, toma el autobús 64 y baja al término de la línea». Evidentemente, estas formas, aparentemente imperativas, son simplemente indicativas en las circunstancias concretas. Entonces surge la crisis en el corazón del joven por la lucha entre el deseo y el apego a las riquezas. Le vence su apego; pero la tristeza atestigua que su deseo espiritual queda mortificado. Se retira de la dirección que se le ha ofrecido. El Señor lo deja marchar sin insistir ni increparle. La sugerencia ha quedado clavada en el corazón del joven.

También la Virgen se servía de una simple enunciación indicativa en las bodas de Caná. Tratando con Jesús como probablemente solía hacerlo habitualmente, le sugiere simplemen-

te: «No tienen vino» (Jn 2,3). Conocía la benignidad de Jesús, siempre pronta a ayudar a los necesitados.

Los puntos de meditación en los ejercicios, según San Ignacio, deben ser simples enunciaciones indicativas, dirigidas por quien conoce los pensamientos y disposiciones espirituales del ejercitante.

*Interrogación abierta.*—Esta forma emplea Jesús cuando en el templo dice a sus padres: «¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que tengo que estar en casa de mi Padre?» (Lc 2,49). Con estas palabras apelaba a su suma fidelidad y les daba materia de espontánea meditación.

*Forma suspensiva.*—También la usa frecuentemente el Evangelio en labios de Jesucristo: «¡Si vierais al Hijo del hombre subir a donde estaba primero!...» (Jn 6,62). Esta forma de sugerir puede emplearse en la entrevista de dirección muchas veces: «¡Si hicieras tal cosa!...» Permite al dirigido una liberación personal, y, por ella, un ejercicio de formación espiritual.

*Proposición abstracta.*—En un momento oportuno, elegido y a veces preparado, se expresa la verdad apta a manera de sentencia abstracta, dejando al dirigido el trabajo de apropiársela aplicándosela a sí mismo.

Jesucristo usaba también esta forma. A Nicodemo le plantea el principio universal: «Si uno no nace de agua y espíritu, no puede entrar en el reino de Dios». Nicodemo se lo aplica a sí mismo y le queda como materia de meditación (Jn 3,3-15), que le conduce a la fe en el Maestro. Igualmente, a Pedro, que con ligereza había afirmado que Jesús pagaba el tributo del templo, cuando están a solas le lleva hasta la formulación abstracta incisiva: «¡O sea que los hijos están exentos!», dejando a Pedro que lo aplicara al caso de Cristo, Hijo de Dios, y reconociera el error cometido.

En la entrevista espiritual, esta forma de sugerencia a través de una formulación abstracta, impersonal, es particularmente aconsejable cuando hay peligro de herir la susceptibilidad del dirigido. Cuando una verdad toca una *herida profunda de resonancias traumáticas* hay que tener mucha cautela, aun en el caso en que la persona haya manifestado su voluntad de que se le diga todo con plena libertad. Porque las heridas psicológicas, si se restregan indelicadamente, en fuerza de una reacción puramente psicológica independiente de la buena voluntad, producen un reflejo de retracción. Por otra parte, puede haber conveniencia de iluminar esa situación. Entonces está indicada la forma de sentencia abstracta, a manera de *mayor*

de un silogismo, que deja a la inteligencia del dirigido la aplicación a su caso.

Supongamos que una persona está muy preocupada porque siente interiormente una sexualidad muy violenta. No llega a reconocerlo. Entonces, en vez de decirle claramente: «Eres brutalmente sexual; pero no tienes que apurarte, porque puedes ser santo», es más aconsejable hacerlo por una proposición abstracta, de este modo: «La sexualidad, aun muy violenta, no es un defecto natural o moral; puede normalmente abrir paso a una castidad más robusta y más vigilante; reconocerla así es mejor que ignorarla de modo instintivo y sistemático». Si el interesado lo puede entender, lo entenderá, y no importa que no lo reconociera verbalmente de forma explícita; lo importante es que haya caído en la cuenta interiormente y que lo haya asimilado de manera que sepa actuar en consecuencia y caminar adelante. Si no lo capta, entonces, por el momento, no hay que insistir más. Habrá que repetir la proposición en el momento y forma convenientes, con la misma vigilante prudencia.

*Sin expresión verbal, con los hechos.*—La sugerencia es eficazísima cuando se comunica la convicción del director sin palabras formales, por la manera de actuar y conversar. Para convencer a una persona de que tenemos confianza en ella, más que todas las palabras de que nos fiamos, vale el que *le demos confianza* en los hechos. *Los hechos tienen que ser verdaderos*, no una comedia para obtener la sugerencia.

Por ejemplo, en el campo de la confesión. Supongamos que llega un religioso que confiesa infidelidades humillantes. La penitencia que se le impone y la manera como se le impone pueden ser elementos aptos para sugerir la estima que seguimos manteniendo de él. Y si al final se le dice *con verdad*: «Vaya en paz y pida por mí», probablemente este detalle, dicho de verdad y dejado caer como sin importancia, tiene una fuerza de sugerencia superior a muchas palabras. Le da un sentido de seguridad y confianza desde que el confesor, testigo de sus infidelidades, cree en su oración y cuenta con ella.

La fuerza particular de la sugerencia por los hechos sin las palabras, parece que hay que ponerla, por una parte, en que los hechos son más convincentes que las palabras, pero además el dirigido se forma él mismo su persuasión interior, con menor influjo de la *autoridad moral* del director.

*Objeto de sugerencia permanente en la dirección.*—Siempre hay que recordar y sugerir la verdad conveniente en el momento concreto para el progreso espiritual del dirigido. Pero ahora queremos fijarnos en dos actitudes interiores que continuamente hay que mantener despiertas y han de ser objeto de sugerencia continua, como fundamentales para la eficacia de

la entrevista direccional: la persuasión de que se estima al dirigido y la importancia capital constante de la petición.

*Estima del dirigido.*—Es verdad que la virtud cristiana se funda en el reconocimiento de la propia debilidad. Pero no hay que confundir el reconocimiento de la propia debilidad con la pusilanimidad y desconfianza. Todos los hombres, más o menos, sufren de anemia espiritual, de pusilanimidad inconsciente, y tienen necesidad de que se les sugiera continuamente la estima que merecen y lo mucho que pueden hacer en el servicio de Dios.

La pusilanimidad causa imposibilidad. Hay muchos que están inutilizados porque se creen inútiles. Han llegado a la convicción de que nunca se librarán de determinadas caídas o debilidades. Muchas dificultades vienen de esas ideas falsas y fatalistas que han anidado en el subconsciente. Un prudente y perseverante trabajo de sugerencia mostrando que el director cree firmemente en sus posibilidades con la gracia y comunicando la persuasión de que no es un fatalismo, sino que proviene de esas falsas ideas clavadas en el subconsciente e introduciendo lentamente las convicciones contrarias, es capaz de resolver en breve tiempo problemas inveterados.

Esta estima se ha de sugerir siempre y a todos, aun cuando no haya llegado a una pusilanimidad tan marcada; pero siempre anida en el corazón. Y ha de hacerse, a lo largo de las entrevistas, bajo todas las formas de sugerencia indicadas. Con todo, también aquí, como en los demás campos, la más eficaz es la que se hace por hechos, sin palabras explícitas, mostrando por el propio modo de proceder que uno cree en la capacidad del sujeto bajo el influjo de la gracia. Hay que insistir continuamente en que puede hacer mucho más de lo que él mismo sospecha. Hay que pedírselo con naturalidad, como quien sin esfuerzo le cree capaz de lo que se le pide. Nos ofrece un ejemplo Jesucristo cuando pedía a la samaritana pecadora: «Dame de beber» (Jn 4,7). Semejante petición abría un inmenso horizonte a la admiración de la samaritana, porque hay peticiones que revelan una estima personal mayor que muchos regalos. Este gesto inicial de Cristo significaba la confianza de Dios en la salvación de aquella pecadora (cf. 1 Tim 1,12: «me consideró digno de confianza»).

*Importancia del recurso continuo a Dios por la petición.*—Hay que mantener bien vivo el sentimiento interno de que nos movemos en el campo de la gracia, en el cual es necesario mantener claro el horizonte sobrenatural dando a cada cosa su propio valor. El ánimo que permanentemente hay que infundir en

el dirigido no tiende a hacerle creer en sus propias fuerzas naturales independientes, sino en lo que puede hacer *bajo la acción de la gracia*. Todo el esfuerzo espiritual se realiza en una línea de colaboración dispositiva, requiriendo la gracia que prevenida y acompañe. Es obra de Dios en nosotros, victoria de Cristo sobre el mundo en mí (cf. Lc 11,21-26). Por eso, con la misma insistencia con que hay que sugerir lo mucho que se espera del dirigido, hay que sugerir también la elevación continua a Dios, de quien ha de venir la victoria.

Quizá sugería esto el Señor cuando decía al joven rico en aquella memorable entrevista: «El bueno es solamente uno» (Mt 19, 17). Y si aquel joven, no obstante el deseo del espíritu, sucumbió a la debilidad de la carne, quizá fue porque no había asimilado la humilde economía de la oración, que Jesucristo sugerirá también a Pedro en el huerto: «Velad y rezad para que no entréis en tentación; que el espíritu está dispuesto, pero la carne es débil» (Mt 26,41).

## 5. MAGNANIMIDAD Y CONFIANZA

El trabajo de la dirección espiritual es eficaz, pero monótono e ingrato. Al mismo tiempo es tan complejo y difícil, con una trascendencia tan grande, que no es raro que el director sienta el temor de equivocarse y no saber acertar. Por eso necesita de estas dos disposiciones.

No es extraño que la entrevista, repetida monótonamente, produzca en el director, a veces, aquel aburrimiento que confiesa San Agustín que experimentaba a veces al enseñar el catecismo<sup>35</sup>. Esto no le debe turbar. Recuerde entonces las promesas evangélicas hechas a quien diere un vaso de agua a uno de aquellos pequeños (cf. Mt 10,42), procure proceder con animosa constancia y sepa que muchas veces la verdad, que a él personalmente le resulta monótona, para el dirigido es nueva y llena de gusto espiritual<sup>36</sup>.

Pero la dificultad mayor se presenta cuando, después de repetidos esfuerzos, el dirigido sigue presentando el aspecto de un campo seco. Entonces aparece la tentación del desaliento. Es el momento de la magnanimidad. No hay que perder la confianza en el dirigido bajo el influjo de la gracia. Se dan casos en que una dirección espiritual sincera por ambas partes, *dé la impresión* de infructuosidad durante años enteros. Hay plantas que sólo después de muchos años producen frutos.

<sup>35</sup> SAN AGUSTÍN, *De catechizandis rudibus* c.1-2: ML 40,309-12.

<sup>36</sup> SAN AGUSTÍN, *De catechizandis rudibus* c.10-12: ML 40-320-23.



No merecen alabanzas los que sólo se cuidan de almas privilegiadas, de fructificación vistosa e inmediata. Bienaventurados, en cambio, los que han sudado abundantemente en campos difíciles. No hay que dejar en seguida un trabajo porque no presenta éxito tangible, y, por tanto, no produce satisfacción personal. Entonces hay que insistir, sobre todo, en excitar y mantener el fervor, que será, normalmente, la materia de la entrevista.

Por otra parte, las dificultades de la dirección son tantas, que no puede menos de sentir el director un temor de equivocarse y no acertar. De suyo, el temor de equivocarse en la dirección es bueno, lo mismo que en toda actividad espiritual, con tal de que no se convierta en pavor o ansiedad. Más aún, puede decirse que, si el director se siente perfectamente seguro de sí mismo, entonces es seguro que se equivocará, puesto que no está actuando el don del santo temor.

Pero el temor no debe ser exagerado, no debe exigir la certeza de que nunca cometerá un error. Todos los directores, aun los mejores, se equivocan objetivamente muchas veces. Esto se lo enseña la experiencia a cualquiera que no quiera cerrar los ojos ante la verdad. El director no necesita haber cometido muchos errores para que entienda lo fundado que es el temor de errar.

Con todo, ese temor no debe resolverse en una duda pusilánime. El director tiene que contentarse, normalmente, con una cierta seguridad práctica. Ni está bien que pretenda hablar siempre *ex cathedra*, como si tuviera una certeza y asistencia infalible del Espíritu Santo. Sencillamente, da aquel consejo concreto *en conciencia*, en la presencia de Dios, como una respuesta que juzga prudentemente que es apropiada para esta persona en estas circunstancias concretas. Ni debería ser definitivo sino cuando hubiera sido concebido en el corazón con la serenidad distintiva del bien sinceramente buscado y puesto ante Dios<sup>37</sup>. Entonces esa respuesta se le confía a Dios con sincera humildad, como un punto en la línea de su providencia paterna, sin pretender o esperar una justificación última y metafísica de certeza absoluta, ni signos o milagros que la declaren infaliblemente auténtica.

Si más adelante el director se percata de que se equivocó, no se maraville ni sorprenda. Entra dentro de lo normal. Entonces, si se puede fructuosamente enderezar, se endereza. Si no, saque provecho para las decisiones futuras y deje en la

<sup>37</sup> Cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Carta a Francisco de Borja*: MHSI, *Ignatiana*, Epp. vol.9 p.626: «con entero sosiego de mi ánima».

misericordia de Dios las consecuencias de aquel juicio, que fue, con todo, prudente.

De esta manera, con humildad y paz, con una ciencia limitada, que cada día siente uno más deficiente; con una experiencia llena de lagunas, con medios muchas veces fortuitos (aunque presentan, a veces, apariencias científicas), hace la benigna providencia de Dios que el director, instrumento de la dirección divina, dirija y lleve efectivamente los hombres hasta la unión con Dios.

### III. DESARROLLO NORMAL DE LA ENTREVISTA DE DIRECCION

La necesidad de la entrevista corresponde a la necesidad de la dirección misma. Será, por tanto, *necesaria* para el que está dando los primeros pasos y, en general, siempre que hay un verdadero problema que tratar y resolver. Será *conveniente* la entrevista cuando por ella se obtiene una sana expansión de espíritu y verdadero impulso para seguir el camino del Señor, aun cuando no hubiera ninguna cuestión concreta urgente.

Pero la entrevista, aunque aparentemente espiritual, se volvería *inútil* —y muchas veces se vuelve!— cuando se la busca o por vanidad de uno de los dos, o por mera costumbre, o por problemas fingidos o ilusiones. En ese caso, el director ha de saber no alargar la entrevista, sino más bien, con serena firmeza, limitarla y reducirla al mínimo prudente; y aun, si hiciera falta, declinarla.

No pueden darse normas absolutas respecto de la frecuencia y tiempo, como tampoco las puede haber sobre la estructura interior de la entrevista. No pretendemos, pues, dar normas o métodos rígidos, sino algunas indicaciones orientadoras para el desarrollo de la entrevista direccional.

#### I. FRECUENCIA Y TIEMPO

A los principios de una vida fervorosa, parece conveniente que la entrevista direccional tenga una frecuencia semanal o quincenal; frecuencia que progresivamente irá disminuyendo en proporción al avance en la vida espiritual.

En ese período inicial suele ser conveniente *fixar el día y hora* de la siguiente entrevista, y, a las veces, urgir al dirigido, llamándole si es preciso, porque no raras veces suelen aparecer timideces e inhibiciones. Con los que ya van madurando espí-

ritualmente, no conviene ya tratar en tiempos tan concretos, porque generalmente las cosas proceden normalmente y con prontitud de espíritu, hallándose como se hallan en un período de plena aplicación y progreso tranquilo. Sólo en el caso de que apareciera una crisis de debilitación o de crecimiento, habrá que establecer contactos más frecuentes y concertados a medida de la necesidad.

Hay que cuidar también que la entrevista misma no quede encañalada sistemáticamente en un horario restringido, oprimiendo con la impresión de prisa y mecanización, porque es importante que se desenvuelva en atmósfera de espiritual espontaneidad. Esta espontaneidad se desvanece cuando la persona se siente «número» o puro cliente. Como se pierde también con la impresión agobiadora de la *prisa*. Con todo, cada entrevista conviene que sea *breve* cuando el dirigido procede normalmente sin problemas especiales. Cuando haya problemas, se proporcionará a la exigencia del problema mismo.

## 2. COMIENZO DE LA DIRECCIÓN

De ordinario, la dirección espiritual no suele empezar por una proposición formal de ser dirigido, sino por la presentación de algún problema concreto personal de espíritu. Es el camino que hay que aconsejar normalmente a quien busca director: que no pida desde el principio dirección habitual, sino que lo tantee a través de algunos planteamientos concretos para ver si le da garantías de una posible buena dirección. Lo cual sucederá si desde las primeras respuestas intuye la competencia del director, que se manifiesta en la inteligencia y solución de su caso, aun cuando el problema no se haya tocado todavía en toda su profundidad.

Cuando se comienza formalmente una dirección seria, hay que conocer con atención el estado espiritual del dirigido. El modo de proceder será distinto si se trata de un comienzo absoluto de dirección espiritual en quien hasta ahora nunca la había tenido, o si se trata de quien ha tenido ya dirección y ahora comienza su relación directiva con este director concreto.

En el primer caso, de *comienzo absoluto de dirección*, hay que hacerse cargo de la vida espiritual que hasta el momento ha llevado, aunque sea de manera rudimentaria. Porque, sin duda, tenía alguna vida espiritual, aunque tenue. Para ello le ayudará a hacer una especie de *confesión ascética* a base de

un examen espiritual de sus antecedentes<sup>38</sup>. Porque cuanto mejor conozca sus cosas interiores y exteriores, con tanto mayor amor y solicitud le podrá ayudar.

Si se trata del comienzo de la dirección de *una persona que ya antes ha tenido director*, no conviene, normalmente, volver a mirar sistemáticamente hacia atrás. La que hemos llamado confesión ascética no se debe repetir en cada cambio de director, a no ser que haya alguna razón concreta poderosa. El nuevo director no tiene que comenzar desde el principio, como si no valiera nada cuanto hasta el momento se ha hecho, sino que tiene que tomar a la persona tal como se encuentra en el momento actual. El inquirir demasiado en las cosas pasadas sería signo de falta de aptitud en el director. Debe considerarlas como secreto entre Dios y el hombre, que el mismo Dios no quiere que se manifiesten sin causa razonable y proporcionada. En estos casos, el director debe *reconocer* el estado actual de espíritu y *entenderlo*, a fin de poder colaborar a la continuación de cuanto Dios ha obrado en el dirigido a través de la acción de sus predecesores<sup>39</sup>.

Esta primera inspección de la conciencia debe estar esencialmente ordenada al bien del dirigido, en orden a continuar su evolución espiritual propia. La vida espiritual, como trabajo privilegiado de la gracia, es algo sumamente original y siempre nuevo en la creación, donde Dios no se repite nunca. De esta primera manifestación debe sacar el director el conocimiento de las relaciones actuales de intimidad entre Dios y el nuevo dirigido y comunicarle a éste un sentido de confianza en los caminos del Señor.

Al término de ella podrá, quizás, ser oportuno prevenirle sobre la impresión que puede seguirse en él a esta manifestación de su conciencia, como de cierto despecho por haberse abierto en su interior a otro; y sugerirle que no tenga dificultad en contar luego los sentimientos de antipatía que con esta ocasión hayan brotado en él, para superarlo más fácilmente.

Y ¿qué decir de una confesión general sacramental? El director, al comienzo de la dirección, *no exige* confesión general *ni la admite*, a no ser que el dirigido mismo se la pida *con motivo razonable*. Si se trata de la primera dirección que este dirigido tiene, es bueno que después de algún tiempo haga tal confesión general. Pero, si ya la ha hecho otra vez, normal-

<sup>38</sup> Un ejemplo de tal examen hecho por J. Nadal puede verse en MHSI, *Natalis* vol.4 p.462-72; cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Examen* 3,10; 4,32.34-40.

<sup>39</sup> Cf. JUAN BAUTISTA DE LA CONCEPCIÓN, *Obras completas* t.2 c.14 (Roma 1830) p.66: «Que los padres espirituales deben hacer sus juicios según el estado presente, sin escudriñar cosas pasadas en sus principios, no siendo preciso el desenvolver las tales cosas».

mente no hay que repetirla. Fuera de algún caso particular por razones especiales, en una vida espiritual sana parece mejor insistir en una *contrición general*, que dé valor general a las confesiones ordinarias en fuerza de esa disposición actualizada e insista en un espíritu de compunción, afectuoso y pacífico, positivo, cultivado. Más bien se le puede aconsejar que expresamente dé al director plena libertad de preguntarle, según él juzgare prudente, y proponerse el responderle sinceramente y sin tergiversaciones ni medias verdades, procediendo virilmente, sin ceder a timideces infantiles. Esta disposición, en general, es más fácil prometerla que llevarla a la práctica.

### 3. OBSERVACIONES PARA LAS PRIMERAS ENTREVISTAS

Hay que comenzar a trabajar desde el principio. Ante todo, hay que procurar *crear un ambiente de confianza*, para evitar inhibiciones. Superar cuanto pueda parecer artificial, demasiado formulista, para llegar a un auténtico contacto personal con acogida cordial.

*Guárdese* el director de pronunciar *juicios definitivos* a raíz de las primeras entrevistas y evite incluso dar la impresión de que se los ha formado interiormente. Igualmente, evite la tentación de *clasificar al dirigido* en las fichas de determinada categoría psicológica o espiritual. Sería fatal para el proceso ulterior de dirección. Desconfíe de las primeras impresiones. En la dirección se encuentra uno con grandes sorpresas por la excesiva precipitación con que se ha juzgado inicialmente. El daño mayor suele consistir en que uno se forma una idea desde el principio, y ya contempla desde ella cuantos datos se van acumulando, prejuiziándolos partidistamente desde su postura ya tomada y deformando totalmente su visión de los hechos y de la persona. El director debe estar libre de esquemas prejudiciales.

Debe ser consciente de la provisoriedad de las primeras impresiones y no fiarse de ellas. Diga al dirigido que se trata sólo de una primera impresión muy insegura y totalmente reformable; insista en que hay que examinar las cosas con atención y desde todos los aspectos, que hay que volver sobre ellas con paciencia para que se pueda *conocer bien* a una persona. Y ayúdele a seguir comunicándose. Esta postura es positiva en la entrevista, porque el mismo interesado siente eso mismo y comprende por experiencia que no es posible expresarse del todo en las primeras entrevistas.

Desde el principio debe colocarse y actuar en *plena luz evangélica*; no como psicólogo, o doctor, o humanista, o teólogo, o persona culta, sino claramente *como consejero evangélico* sobrenatural. Ni siquiera como amigo natural. En consecuencia, exprese desde el principio enjuiciamientos evangélicos de las situaciones concretas.

Muestre desde las primeras entrevistas una *confianza plena en la sincera voluntad* del dirigido, como la manifestó Cristo en el caso de Natanael: «Mira un israelita verdaderamente sin dolo» (Jn 1,47). Si al principio se admite o se deja transparentar la menor desconfianza, se acabó la dirección. Esté convencido el director de que, si hay cosas no totalmente perfectas, hay, sin embargo, muchas buenas.

Patentice su *fe cierta en la victoria de Dios*, que está ya en acción por la presencia de su fervor en el dirigido. Muestre su convencimiento de la acción de la gracia en su buena voluntad y en sus deseos, que él debe fomentar y cuidar. La fuerza de este convencimiento es enorme, porque, si el dirigido se siente acogido y juzgado con benignidad, se expresará con más facilidad.

Deje ver también, por los medios oportunos, la *estima que tiene del dirigido*. Cada persona, incluso cuando aparece orgullosa, agitada, en postura crítica ante todo, etc., en el fondo solitario de sí misma tiene un juicio muy desfavorable de sí y sufre de pusilanimidad. Conoce algo de sí mismo y de las propias debilidades. En el fondo tiene la impresión de que, si le conocieran como es en su interior, le menospreciarían. En la entrevista espiritual, manifestando su conciencia, este hombre ha hecho un esfuerzo y empieza a revelar su interior; cómo él se ve a la luz de Dios. Lo hace, naturalmente, con cierto temor, porque ha llegado el momento de pasar la prueba: va a haber una persona que conocerá sus debilidades, su realidad interior; que le juzgará como intérprete del Señor, a la luz de Dios. Es, pues, importante el reflejar sinceramente el juicio alentador y favorable de Dios mostrando la *estima auténtica* que esa persona sigue mereciendo. Cuando, después de una manifestación de debilidades que parecían humillantes, entiende que el director le estima verdadera y sinceramente, esto le abre enormemente el corazón y la esperanza.

Pero ha de ser una estima auténtica, no fingida. Y una estima espiritual *en el campo mismo de la manifestación hecha*. Se entiende que desde el principio es una estima verdadera porque llega a la bondad escondida, porque detrás de todo aquello descubre una riqueza de bondad por razón de la gracia

y dones de Dios, que están actuando en medio de las miserias y limitaciones humanas. Es conducido por el Espíritu Santo con un sentido de docilidad al director espiritual para ser ayudado. Esta disponibilidad es expresión delicada de la fe, que obra por la caridad. Le da al dirigido un valor trascendente ante los ojos de Dios, aun cuando la perla preciosa está cubierta de desórdenes, ignorancias e ilusiones. Por tanto, es una estima que no hincha: visión espiritual positiva *de su espíritu*. Llegará el momento de insistir, con la luz conveniente, en los *impedimentos* de ese espíritu.

Esa estima hay que mostrarla más con una sugerencia apta que de manera explícita. No hay que caer en el vicio de la adulación, alabando desordenadamente.

Una última observación psicológica acerca de la postura en este momento de la dirección. El director debe *evitar* absolutamente el *comenzar ponderando y alabando* las cualidades exteriores y humanas del dirigido según esas cualidades son comúnmente reconocidas y admiradas socialmente. Porque muchas veces ahí precisamente está el conflicto de esa persona: bajo brillantes éxitos exteriores, esconde heridas espirituales humillantes. La alabanza inicial del director puede hacer más difícil y hasta psicológicamente imposible la ulterior manifestación de sus debilidades. En cambio, más adelante podrá mostrar la estima que, bajo la luz evangélica, le merecen esas cualidades, como del resto de toda su persona.

#### 4. MANIFESTACIONES DE LA CONCIENCIA: CONTENIDO Y DIFICULTADES

Hemos dicho más arriba que la dirección estable y total implica, esencialmente, la voluntad de conformar la propia conciencia con los criterios evangélicos transmitidos con la ayuda del director. Ahora bien, no puede ser confirmado o corregido por el director espiritual si no le manifiesta su conciencia. Esta manifestación es la que ofrece la materia única a la dirección y abraza el modo de proceder, criterios, juicios, deseos y pensamientos de alguna importancia y duración, molestos o insistentes; todos los fenómenos que interesan y son de alguna importancia para la vida espiritual, con la intención de que sean rectificadas a la luz del Señor.

*Contenido.*—Se puede faltar por ambos extremos en la manifestación de la conciencia: por ser demasiado vago y abstracto de manera totalmente impersonal (peligro más frecuente

en el varón) o por descender a detalles nimios, sin importancia para la dirección (peligro más frecuente en la mujer). En este segundo caso, no insista el director en que distinga lo esencial de lo accidental, porque de eso es precisamente de lo que no es capaz quien así procede. Tendrá que ser fruto lento de la misma formación a lo largo de la entrevista.

Lo más importante es llegar a determinar, sin preguntas violentas, cuál es la *fisonomía y línea general fundamental de su vida espiritual*. Hay que proceder con suma sencillez y verdad<sup>40</sup>.

No se trata de decir muchas cosas, sino de elegir sabiamente las que interesan verdaderamente para el provecho espiritual, y las que conviene, por tanto, manifestar. No conviene ocuparse habitualmente en autocontemplarse en orden a la manifestación de la conciencia; esto podría terminar en una introversión poco sana. Pero antes de la entrevista direccional conviene, en el recogimiento de la oración, pedir luz al Señor, para sí mismo y para el director, para conocer y rectificar la propia conciencia.

A la luz de Dios, se puede recordar, en primer lugar, la *línea general* de su vida espiritual en lo que toca al fervor de espíritu y deseo sincero de vivir fielmente en el amor de Dios y del prójimo. Luego prestará atención a aquellos *puntos en los que está particularmente trabajando* bajo la dirección, en los cuales tratará de ver lo que hay de *positivo* y de *negativo*. Y por fin otros puntos particulares. Hay que llevar al dirigido a que presente hechos y juicios concretos y no impresiones generales vagas, que resultan, de ordinario, falsas, inútiles y depresivas. Que no se contente con decir: «Todo me va mal; la oración ha sido un desastre...»; sino en concreto: «En tal ocasión no he sido generoso por tal motivo; por pereza no he sido puntual en el cumplimiento de tal deber; he descuidado tal preparación de la oración...» Entonces el director, a la luz de Dios, podrá ayudarle a formar un juicio evangélico sobre los hechos, criterios y sobre la persona misma, en cuanto calificada por ellos. Así se irá habituando al dirigido a no juzgarse a sí mismo desde sí mismo, sino a refugiarse en el juicio de Dios, que la dirección espiritual trata de conocer y expresar (cf. 1 Cor 4,4).

*Ayuda a los que tienen dificultad en abrirse.*—Hay algunos que son taciturnos por temperamento, víctimas de una dificultad psicológica que se extiende a toda la vida, y que hay

<sup>40</sup> SANTA TERESA DE AVILA, *Moradas* 6,9,12.



que curar con medios psicológicos. No tratamos de éstos. Hay otros que no se manifiestan por un problema interior de malicia espiritual, que algunos autores han estudiado<sup>41</sup>; tampoco vamos a hablar de éstos. Nos referimos a algunos que sienten dificultad psicológica en el campo de la manifestación de conciencia, y tratamos de cómo ayudarles en lo posible. ¿Cómo ayudar a un hombre inhibido en su manifestación de conciencia?

Ante todo, no hay que conminar nunca autoritariamente a tales personas a que se confíen. Y esto por dos razones: porque no tiene, de suyo, potestad de hacerlo y porque no es medio eficaz para obtener la apertura deseada, sino, más bien, produce el efecto contrario. La imposición autoritativa cierra más bien que abre.

El mejor medio suele ser que el director no se limite al campo puramente espiritual. Es el momento de la entrevista sencilla, humana y cordial; de erudición modesta y en ningún modo autosuficiente. Puede ser buen camino el estrechar relaciones de paterna amistad, y, si se presenta la ocasión, prestarle algún servicio en el campo de la amistad y de la cultura. A lo largo de esos contactos más humanos, mostrar que uno se interesa por cuanto toca al dirigido: persona, familia, patria, ocupaciones, vida pasada; no con sentido de inquisición, sino como materia de esa paterna amistad. Si el dirigido comienza a hablar con soltura en cualquiera de esos puntos, no se le interrumpa, sino que se le deje hablar, sin coartarle en la exposición de lo que lleva en el corazón. Si el director está atento a lo que va diciendo, verá que muchas de aquellas cosas son útiles para la futura dirección, y las que faltan se podrán ir completando lentamente. Dada la ocasión, hacerle preguntas circunstanciales.

También puede tener influjo la postura. Para algunos, encontrarse sentados de frente ante una persona para hablar con ella, les resulta violento y desagradable; prefieren hacerlo de lado. Otros prefieren que haya siempre un objeto en medio de los dos en la entrevista. Otros, no. Son datos psicológicos que hay que tener en cuenta. El director tiene que tener tacto para que estas cosas no sean obstáculo. Es bueno facilitar al dirigido que él mismo adopte libremente la postura que prefiera para hablar más a gusto de sus cosas.

A veces, puede ser útil pasear mientras se habla, pues a

<sup>41</sup> Sobre los que no se abren por mala situación interior véase E. HERNÁNDEZ, *Guitones para un cursillo práctico de dirección espiritual* (Santander 1960) p.265-66; cf. M. GODÍNEZ, *Praxis theologiae mysticae* 12 c.14 int.8.

algunos les resulta más fácil abrirse así. Tiene sus ventajas, sobre todo en ciertos momentos en que en la entrevista se llega a puntos críticos, al núcleo central de un problema personal traumático. En este caso, encontrarse de frente y cara a cara puede resultar muy violento. Cuando se llega a ese momento, hay que tener agilidad para interrumpir o suavizar la conversación, desviándola momentáneamente cuando se comprende que es demasiado fuerte el afrontarlo entonces. Pasando es más fácil interrumpirla, haciendo una referencia sencilla a las personas que pasan o a los objetos que se encuentran en el camino. Todo esto hay que tratarlo ágilmente, de modo que se mantenga el sentido de verdadero encuentro personal.

##### 5. RESPUESTA DEL DIRECTOR A LA MANIFESTACIÓN DE CONCIENCIA

*Ambientación general.*—Mientras el dirigido habla y manifiesta sus cuestiones de conciencia, tiene el director que mantener un clima de total confianza. Para ello ha de guardar un control mantenido de su propia afectividad (humor, ideología, carácter), que fácilmente puede afectar a cuanto escucha. Tiene que procurar *interesarse* realmente por lo que le viene referido, *sin discutir*. Durante la exposición del dirigido evite, en cuanto sea posible, reacciones *inmediatas*, marcadamente *evaluatorias* (inducen inhibición, sentido de culpabilidad), *investigativas* (producen hostilidad o cierre), *resolutivas* (bloquean el desarrollo autónomo).

Terminada la exposición del dirigido, guárdese bien el director de reaccionar inmediatamente, sin más, con una proposición decidida: «Haz esto o aquello»; sobre todo, a los principios. Hay que proceder siempre por partes, y más al comienzo. El dirigido se debe dar cuenta perfectamente de que el director conoce con precisión los términos de su propuesta y de que ha entendido todos los aspectos de la cuestión y los tiene presentes en la solución que ofrece. Además de que no se trata de dar imperativamente unas directivas tajantes, sino de llevar al dirigido a la *inteligencia asimilada* de lo que él debe hacer por sí mismo en su vida espiritual.

Al comienzo, la reacción, por tanto, ha de ser simplemente de comprensión y reinterpretación, reflejando el contenido de lo que el discípulo ha ido expresando, de modo que éste vuelva a oír sus propias proposiciones y vea objetivizadas sus razones, dudas, inquietudes y sentimientos.

Antes de dar un consejo —que dará normalmente, como decíamos, en forma de sugerencia o indicación— es bueno *repetir bien lo que ha entendido*. Este es uno de los puntos mejores para detectar al buen director. Cuando en la repetición lo dice más claro y ordenado de lo que el dirigido ha propuesto, de modo que aparezca claramente que pone el acento en los puntos fundamentales, el dirigido queda admirado y satisfecho de la síntesis. Después de esta repetición inteligente, el consejo del director tiene mayor eficacia, porque supone que está bien captado el problema. Había mucha psicología en la costumbre escolástica de repetir el silogismo del objetante antes de dar la respuesta del defensor. De esta manera se obtiene que no hable simplemente *el uno después del otro*, sino que sea una verdadera *respuesta al primero*. Este paso es particularmente conveniente en casos de escrupulosos, que se tranquilizan más al oír la síntesis hecha. Cuando se ha conquistado ya la confianza, se puede aligerar este paso.

Da también confianza el ver que se retienen las cosas en la memoria y no se dejan olvidar sin más; y esto aun en los detalles; sobre todo, *en los favorables al dirigido*. El percatarse que no se acuerda ya de lo que en otra ocasión se trató, no ayuda a la confianza. Retener también los detalles referentes al conocimiento individual y personal con benevolencia y comprensión, de manera que aparezca contemplando desde lo alto, con la impresión verdadera de que conoce al dirigido favorablemente, mejor de lo que él mismo se conoce.

Utilice los conocimientos psicológicos de las diversas escuelas de manera ecléctica; pero no de forma explícita, sino como sin darle importancia, sin dárselas de psicólogo<sup>42</sup>, recordando cuantos elementos pueden serle útiles, pero sin profesar discipulo de ninguna de ellas. Debe tener los conocimientos suficientes en este campo, pero de tal manera que no aparezca ante el dirigido como psicólogo de profesión<sup>43</sup>. En el mismo sentido podrá servirse de las observaciones psicológicas del nuevo arte de aconsejar<sup>44</sup>.

Procediendo en plena luz evangélica, procure envolverlo todo en una *visión de providencia*, cuidándose bien de quererla *interpretar* en sus detalles, es decir, sin querer explicar

<sup>42</sup> Tíene unas indicaciones excelentes A. ROLDÁN, *Introducción a la ascética diferencial* p.173-74.

<sup>43</sup> Atinadamente escribe A. Godin: «Si se pierde la noción de la eficacia de las acciones sacramentales del sacerdote, éste se hace, en fuerza de su eventual pericia psicológica, un simple terapeuta; y, si le falta aquella formación sólida científica, se hace simplemente un vulgar aprendiz de brujo».

<sup>44</sup> Puede verse la orientación bibliográfica indicada en las notas 16 y 23 de este mismo capítulo.

el sentido de tal intervención providencial. Es error que se puede cometer fácilmente diciendo: «Dios ha permitido esto por esta razón, por castigo de tales pecados», etc. La interpretación concreta es incierta y peligrosa, lo mismo que las *profecías* en el sentido de predecir lo que Dios hará en vista de lo que ha permitido. Esto, además de imprudente, fuera de su competencia y peligroso, va contra una postura fundamental básica cristiana, que debe consolidarse en la fe, esperanza y caridad, sin buscar ni exaltar los caminos de profecías, interpretaciones, hechos especiales y extraordinarios. En cambio, de una manera sencilla en fe, busque al Señor en todas las cosas y enséñese al dirigido.

Como fruto de una familiaridad eclesial, asidua y piadosa con la Sagrada Escritura, esfuércese por *aplicarla* concretamente al dirigido<sup>45</sup>, de manera que pueda leer en ella y traducir en términos bíblicos su situación espiritual, así como sacar de la misma la solución inspirada del paso que en estas circunstancias debe dar.

*Concretar lo que ha de ser objeto de particular atención.*— El director, consciente de que es colaborador de Dios, se esforzará en la entrevista por determinar poco a poco qué es lo que el dirigido debe cuidar particularmente, qué debe eliminar, combatir, liberar. Pero esto no por propio capricho o como simple estrategia estudiada friamente con la pura razón, sino tratando de discernir lo que es voluntad de Dios y de seguir los caminos del Espíritu.

Es frecuente considerar como lo más fácil el formular los propósitos que el dirigido debe hacer y presentárselos. Sin embargo, hay que reconocer que no es fácil en su sentido cristiano auténtico. Hacer un propósito es formular lo que Dios en este momento quiere de esta persona. No una simple determinación arbitraria. Y esto es lo que se pretende al determinar el objeto de particular atención.

El director lo podrá hacer atendiendo a los *signos de la voluntad de Dios*. Puede deducirse esta voluntad de Dios por la *importancia objetiva* de una virtud o un vicio; es un elemento de juicio importante y central. También puede ser indicativa

<sup>45</sup> En la tradición espiritual más sana, siempre estaba unido el ejercicio de la dirección espiritual con el uso asiduo y fundamental de la Escritura. Puede verse F. BAUER, *Die heilige Schrift bei den Mönchen des christlichen Altertums*: OrChrAn 153 (Roma 1958) p.172-73; H. BACIVR, *Pakhôme et ses disciples*, en AA. VV., *Théologie de la vie monastique* (Aubier 1961) p.40-48. Citamos dos casos típicos, uno oriental y otro occidental. Véase, en céceto, SAN BASILIO, *Moralia*: MG 31,699-870; todo el tratado está formado por normas que son simplemente textos evangélicos; y véase OTILON, *Liber de cursu spirituali*: ML 146,139-244; todo el libro es simple aplicación de textos y enseñanzas del Antiguo y Nuevo Testamento. Pueden encontrarse interesantes orientaciones para una aplicación vital del Evangelio en E. BISSER, *Der Heller. Eine Vergewärtigung Jesu* (München 1793).

la atracción continua, manifiesta, espiritual, que siente la persona hacia una virtud concreta; o los *remordimientos auténticos* que siguen a determinadas infidelidades, aun cuando objetivamente no sean tan graves<sup>46</sup>. Hay que insistir en que se trate de remordimientos auténticos y no resultado de complejos o implicaciones psicológicas.

*Iniciar al secreto del progreso espiritual.*—Uno de los grandes secretos del progreso espiritual consiste en *reconocer* y *seguir fielmente las mociones divinas*. Pero estas mociones chocan muchas veces con el amor propio y las pasiones humanas. Por eso, las mociones de Dios implican frecuentemente exigencia de sacrificios. Quien no se decide a abrazar los sacrificios impuestos por las exigencias de la gracia, cae fácilmente en la mediocridad.

Por eso, el director debe ayudar serenamente a que con sencillez de corazón vea las exigencias de la gracia y se determine firmemente a imponerse todos los sacrificios que estas exigencias implican. De no tener esta disposición, se va haciendo uno sordo a la voz de Dios. En cambio, con esta disposición se va estableciendo en el espíritu una apertura hacia Dios que le dará la seguridad seria y pacífica de proceder en la voluntad de Dios sin torcer ni hacia la derecha ni hacia la izquierda. Aquí tenemos un signo tangible de progreso positivo en la vía del Señor: *entender el sacrificio al que la gracia nos invita y ofrecerlo con gusto*.

Con gusto se entiende *con prontitud generosa*, no con gusto sensible, ya que puede perfectamente darse la contrariedad de la naturaleza. Por eso, el director que va conociendo a su discípulo puede útilmente preguntarle en determinadas ocasiones: «¿No te parece que Dios te pide este sacrificio? ¿Lo ofrecerías con gusto?» Este paso hay que tenerlo muy presente en la entrevista espiritual, y no contentarse sólo con el trabajo negativo, por otra parte muy necesario, de evitar el pecado y las imperfecciones voluntarias.

*Qué se puede justamente esperar del director en la entrevista.*—Ante todo, no se le puede exigir una respuesta inmediata y satisfactoria a todas las preguntas que se le planteen. Sería pedir demasiado. La dirección no es una magia de respuestas automáticas ni siquiera en el campo espiritual. Necesita muchas veces tiempo, reflexión, consulta.

<sup>46</sup> Cf. TOMÁS DE JESÚS, *Methodus examinandi ac discernendi spirituales animae profectus* (Ochoheuren 1793); N. LASCIO, *Opusc.* 10: *De iudicij profectus*; DEZMURTO XIV, *De beatificatione et canonizatione sanctorum* 1.3 c.2; n.11: *sikae virtutes colendae, ad quas vel naturá vel gratiá promptiores sanctus*; E. HERNÁNDEZ, *Guiones para un cursillo práctico de dirección espiritual* (Santander 1960) p.7 y 9.

Algunas respuestas serían *imprudentes*, así como lo son las preguntas que se le dirigen. Y entonces justamente el director preferirá no responder. Aunque el director ve la respuesta, no es oportuna, sin embargo, porque no haría bien al dirigido.

Otras preguntas pueden ser de *cosas inútiles o vanas*. No hay que acceder a ellas. La dirección no debe ponerse al servicio de la vanidad o de la curiosidad.

Muchas otras cosas son *accidentales* en la dirección; por ejemplo, si un fenómeno es natural o preternatural. No es tan importante. ¿En qué grado de oración y cuál es la forma de oración que esta persona tiene? No tiene importancia, si no es *en orden a saber lo que debe hacer*.

La pregunta que se debe hacer al director y cuya respuesta justamente se le puede exigir, o inmediata o mediata, es ésta: «¿Voy bien? ¿Qué debo hacer para agradar más al Señor?» Y la respuesta fundamental del director debe ser simplemente: «Vas bien» o «No vas bien». «Para agradar al Señor debes proceder así.»

Pero ni esto mismo debe decir el director con esta forma concreta siempre. Poco a poco, a medida del progreso espiritual del dirigido, cuando haya ido adquiriendo los principios suficientes, es mejor que sea el director el que pregunte al dirigido: «¿Qué te parece cómo vas? ¿Cómo crees que agradarías más a Dios?», y se confirme o se corrija y complete lo que él propone.

Debe ser el dirigido mismo el que se ayude, no quedándose en una pasividad. El director ayuda a que el dirigido elija y determine él mismo lo que ante Dios debe hacer. Por eso le debe animar y llevar poco a poco a que él mismo busque, y juzgue, y planee. Luego, el director examinará las propuestas, y, si es necesario, las corregirá o anotará en la entrevista. Deformentaría al dirigido quien no quisiera que él pensase, reflexionase, juzgase, buscarse, eligiese; sino que todo lo quisiera hacer él, reduciendo al dirigido a mero ejecutor de sus indicaciones. Y todavía debe evitar con más empeño el presentar lo que el dirigido debe hacer como *deseo del director*, sin referencia expresa al agrado de Dios, sustituyéndose, en cierta manera, a Cristo. Lo cual debe evitar hasta en ciertas expresiones, como si dijera: «Me gustaría que hicieras tal cosa». O también: «Me darías un disgusto si no hicieras tal otra».

Debe cuidar el director de no dar él las soluciones concretas ya hechas. Su misión es controlar que el dirigido haga su determinación *rectamente*. Por eso, aun en los casos en que pidiera apremiantemente una solución, es mejor reducirse a

decir: «Creo que estás en buena disposición espiritual para tomar tú mismo la decisión», o, en caso contrario, ayudarle a llegar a la disposición conveniente para tomar rectamente la determinación.

Esta es, pues, la respuesta fundamental que justamente se espera del director: «Vas bien o no vas bien; sigue de esta manera agradando a Dios». Claro está que muchas veces no se puede obtener más que una *serena probabilidad*, que normalmente será suficiente. Ni se esperen hechos extraordinarios de clarividencia o de intervenciones prodigiosas de la Providencia. No se dan en la dirección ordinaria. Ni sería bueno dar rienda suelta a un insano deseo de ver señales providenciales y milagrosas<sup>47</sup>.

Da mucha luz la visión del *fondo habitual de la persona*, para esta respuesta fundamental, responsable, del director. Más que la producida en los momentos episódicos. Hay que tener siempre muy presente el marco general de la vida del dirigido, que suele permitir que se dé a cada elemento su justa proporción. Suele ser deformante el análisis aislado de cada uno de los aspectos del conjunto espiritual.

La oración no puede valorarse en su autenticidad sin ver el nivel espiritual de la vida entera de la persona que hace oración. Otro tanto se diga de la caridad fraterna en sí misma, o de la penitencia.

El director debe esforzarse continuamente por no quedarse encerrado para sus respuestas fundamentales en alguno de los puntos, convirtiéndolo en compartimento estanco de la vida espiritual. Debe tener muy presente que, históricamente, el error espiritual ha consistido muy frecuentemente en atender a un determinado punto, en sí muy importante, pero deteniéndose exclusivamente en él, constituyéndolo vitalmente sustitutivo de todos los demás.

Y ya, sobre la conciencia abierta, tiene que ir colaborando con la gracia a *la gran tarea de la educación y maduración de la persona cristiana*.

## 6. EDUCACIÓN DE LA SANA CONCIENCIA

La dirección tiene que ir consolidando la salud y rectitud de la *conciencia* del dirigido *en sí misma*, en lo que llamaríamos su *estructura funcional*. Nos referimos a las disposiciones subjetivas de la *conciencia cristiana*, que suelen ser el mejor síntoma de un asentado progreso en el camino de la perfec-

<sup>47</sup> Véase E. HERNÁNDEZ, *Guiones para un cursillo*<sup>4</sup> p.301-302.

ción: la *seguridad de la buena conciencia*, el *juicio equilibrado de sí mismo* y de sus cosas, la *moderación*, en una tónica de  *fervor sanamente optimista* que mantiene abierta la *iniciativa personal* bajo la mirada de Dios.

*Conciencia sana.*—El Nuevo Testamento une la «sana conciencia» con la «fe sincera» y el «corazón puro» (1 Tim 1,5). Forman una unidad, que a veces se designa con una sola de las palabras. La *fe sincera* en este caso no es simplemente la fe teológica, sino la «sana persuasión de proceder bien», de la que con tanto encomio habla la Escritura. Esta «sana conciencia» u «honradez cabal» supone una liberación de los condicionamientos del egoísmo y del amor propio. No puede tener una conciencia sana quien *rechaza* la iluminación de su conciencia por medio de luces exteriores providenciales. Quien *presume* de su propia luz humana individual, no suele tener esa honradez cabal de conciencia. Y si quisiera oír a su conciencia de verdad, vería cómo ella le certificaba de que procediendo así faltaba a la buena fe. Uno puede equivocarse en buena fe, pero no puede adherirse al error y perseverar en el error de buena fe cuando se le ha ofrecido la posibilidad de salir de su error. Hace reflexionar profundamente la palabra evangélica: «Si alguno quiere cumplir su voluntad, sabrá, a propósito de mi enseñanza, si es de Dios o si yo hablo por mi cuenta» (Jn 7,17). Como aquella otra palabra: «¿Cómo podéis vosotros creer, si pretendéis adquirir fama unos de parte de otros y no buscáis fama de parte del único Dios?» (Jn 5,44).

La consolidación de una *conciencia sana* (no confundirla con la que se llama frecuentemente «según mi conciencia», o lo que viene a ser lo mismo, «proceder con buena voluntad»), es la que da garantía y seguridad de que es uno guiado por el Señor. En la medida en que el hombre mantiene y consolida la bondad de su conciencia, se halla bien en las manos de Dios, y Dios le conducirá infaliblemente. La *sana conciencia sincera* u *honradez cabal* es criterio legítimo del amor auténtico de Dios. Muchos descubrirán más adelante, con gran consuelo, que han estado amando a Dios sin que reflejamente fueran conscientes de ello. Encontrarán que han estado caminando a la luz de Dios sin que hubiesen tenido conocimiento reflejo de que era Dios la luz bajo la cual caminaban.

*Juicio equilibrado de sí mismo.*—Como fruto de las entrevistas de dirección, la conciencia sana debe contener una visión equilibrada evangélica de sí mismo. A esto debe llevar la ayuda asistencial del director en su función difícil de reflejar el juicio benigno de Dios.



Tenga cuidado de *no deprimirle* al dirigido con la intención de ayudarle a ser humilde o por temor de que le entre vanidad o para probarle. Las pruebas de humillaciones son delicadísimas. Dios sólo sabe en qué medida convenga humillarle a uno. Hay personas que han quedado destruidas por semejantes imprudencias, pues ni era el momento ni la medida oportuna para la humillación que han sufrido.

Por otra parte, en la línea de equilibrio de que hablamos no hay que ser fácil en suponer soberbia o vanidad. Una cosa es el sentido del *propio valer*, y otra distinta el sentido de *excelencia* o vanidad. Sofocar el sentido del propio valer con excusa de superación de la vanidad, significaría que el director pretende introducir prematuramente una humildad espiritual *madura*, que no es de este tiempo, y que, consiguientemente, sería un hábito artificial e insincero. En este momento, la humildad cristiana se expresa en la docilidad de espíritu, en el recurso a otros para que le juzguen. Más aún, la sincera apertura de sí mismo debe asociarse a un sano sentido del propio valer.

Tiene que ir adquiriendo el dirigido el hábito de descubrir las cosas buenas que hay en él (sacrificios, esfuerzos, generosidad...) y de juzgarlas como buenas. Y junto a esto, descubrir las cosas malas que hay en él (defectos, infidelidades, pecados, desórdenes afectivos...) y juzgarlas como malas.

Precisamente tendrá que superar todo complejo de culpabilidad o inferioridad para llegar a esto. Recordemos que está admitido en psicología que el complejo de culpabilidad arranca con frecuencia de la falta de reconocimiento y confesión de la culpa<sup>48</sup>. No se supera, contra lo que aparentemente parecería, con la anulación de la responsabilidad. Por eso, el director no debe ser fácil en quitar al dirigido toda responsabilidad para aliviarle de la angustia de culpabilidad que le aqueja. Puede ser oportuno el mostrar que la responsabilidad está *atenuada*. Pero pretender que no tiene responsabilidad es desacertado, ya que, después de un momentáneo alivio, le puede hundir en mayor depresión, porque nada hay en el fondo tan deprimente como el que le consideren a uno persona anormal e irresponsable.

Cuando el dirigido confiesa sinceramente lo malo que ha cometido o que hay en él, hay que acoger esa confesión con suma indulgencia y comprensión, como algo natural y comprensible; muy lejos de una censura cargada de espanto, aspe-

<sup>48</sup> Cf. J. SARANO, *La culpabilité maladie et valeur*: EcPhil 12 (1957) 39-46; V. WHITE, *La culpabilité en théologie et en psychologie*: VSpSuppl. 42 (1957) 332-52; G. DIRKS, *A propos du sentiment de culpabilité*: ScEccI 9 (1957) 297-302; P. TOURNIER, *Vraie et fausse culpabilité* (Neuchâtel 1958); G. ZUANAZZI, *Psicoterapia e confessione*: RivCItal 56 (1957) 298-303; Iv., *Patologia della colpevolezza*: ibid., p. 491ss

reza o turbación. De modo que esa misma serenidad se le infunda al dirigido. Hay que ir habituándolo a *reconocer su propia malicia*, pero a la luz de la *misericordia de Dios*, que se refleja visiblemente en el director. Que se vaya sintiendo sostenido continuamente por la continua misericordia de Dios<sup>49</sup>. Que se acostumbre a reconocerse con paz, como compuesto de espíritu y de carne (Rom 7,14-25). De manera que la presencia de sus defectos no le ponga nervioso e irascible, insoportable a sí mismo, sino que la acoja con serenidad e incluso con alegría, aceptando sus límites y la necesidad que tiene siempre de Dios. He aquí una nueva señal de auténtico progreso espiritual: acoger los propios defectos —sinceramente detestados en lo que tienen de ofensa de Dios— con humildad y hasta con alegría<sup>50</sup>.

Así irá sintiendo la necesidad de un recurso constante a Dios presente y a Cristo Cabeza con profundo sentido de arrepentimiento. Dimensión orante, no introvertida, de quien es humildemente consciente de la necesidad que tiene de Dios. Aprenda de esta manera, a la vez que poniéndolo en práctica, el valor inmenso del arrepentimiento sereno y adquiera familiaridad con el acto de contrición abundante y afectuoso de las faltas presentes y pasadas.

*Moderación.*—A lo largo de las entrevistas, el director tiene que ayudar al dirigido con su comportamiento, con su vigilancia y sus consejos a que vaya actuando correctamente y a que guarde la medida de la *discreción* en su propio espíritu para no impedir engañosamente la guía del Espíritu Santo. Esta moderación es necesaria, porque puede pecar por exceso de fervor, y ser de esta manera engañado.

Esta moderación la aconseja frecuentemente la Escritura en matices diversos:

—*Mesura* [«sofrónesis» y derivados], de la cual dice San Pablo que es propia de la vida cristiana (Tit 2,12; 1 Tim 2,9.15), según el espíritu de medida comunicado por Dios (2 Tim 1,7), y que de ella tienen especial necesidad los adolescentes (Tit 2,6), mientras que debe resplandecer en los ancianos y en los obispos (1 Tim 3,2 Tit 2,2.5; 1,8);

—*benignidad* [«epieikeia» y derivados], con sentido de espíritu indulgente, manso, razonable, sin amargura ni aspereza,

<sup>49</sup> Colecta de la misa del lunes de la tercera semana de Cuarentena: «Que tu continua misericordia purifique y fortifique a tu Iglesia».

<sup>50</sup> Véanse los sentimientos admirables de San Ignacio de Loyola en carta a Francisco de Borja, duque de Gandía: «Yo para mí, me persuado que antes y después soy todo impedimento; y de esto siento mayor contentamiento y gozo espiritual en el Señor nuestro por no poder atribuir a mí cosa alguna de buena parezca» (MHSI, *Ignatiana*, Epp. vol.1 p.340).

sin insistir demasiado en los propios derechos (Flp 4,5)<sup>51</sup>; este aspecto corresponde a la Sabiduría divina (Sant 3,17); es propio del cristiano (Tit 3,2; Flp 4,5), y también debe resplandecer especialmente en el obispo (1 Tim 3,3);

—*mansedumbre* [«prautes»], que se cuenta entre los dones del Espíritu Santo (Gál 5,23).

Esta moderación es virtud particularmente difícil para el ánimo juvenilmente ferviente, que es, por otra parte, el que más lo necesita. Para ello se requiere la ayuda continua del director, que tiene que ir infundiéndola progresivamente.

En las virtudes morales, la perfección consiste en el medio. Y, llevadas a sus extremos, se hacen vicios. Y así, el exceso de devoción hace a los principiantes audaces en muchos aspectos. Hay que ayudarles a la moderación oportunamente. A veces, Dios permite en ellos caídas algo notables para que la compunción y humildad construyan lo que destruyó la presunción y vanidad, vicio frecuente, en su grado, en los principiantes demasiado fervorosos.

La moderación tiene que purificar el fervor humano de las pasiones, que pueden levantarse y larvadamente, con nombre falso, camuflarse bajo la apariencia del fervor. Muchas veces, la ira se reviste de apariencias de celo y la soberbia se pone la etiqueta de gloria de Dios. Hay que prestar atención a estos *afectos subordinados* a la voluntad misma que se dirige, porque pueden mezclarse de tal manera, que pierda la transparencia y se vaya desviando poco a poco del camino emprendido. Llevamos este tesoro en vasos frágiles (cf. 2 Cor 4,6-7).

Particularmente se ha de aplicar la moderación a las mortificaciones y penitencias de los generosos. La dirección tiene que educar a la represión y castigo *moderado* de la carne. Pero moderar no sólo desde fuera, dictando normas concretas, sino, como en todo lo demás, enseñando al dirigido cómo discernir él mismo interiormente la medida de mortificación agradable a Dios<sup>52</sup>. Es propio del espíritu tener tendencias contrarias a la carne, como la carne las tiene contrarias al espíritu (cf. Gál 5,17). Pero Dios no quiere que se pasen los límites justos; hay que dominar el cuerpo, no estropearlo. Ciertamente, la medida no es la misma para todos, y hay que ayudar al dirigido a que dé con la medida que Dios quiere de él<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Cf. C. Spurr, *Benignité*; RevBib 34 (1967): 331-39.

<sup>52</sup> Pueden servir de ejemplo las reglas de los *Ejercicios* de San Ignacio (*Ejercicios* n.82-87, 210-17, 313-36).

<sup>53</sup> San Bernardo pasó la medida, a juicio de su biógrafo; hizo que el animal sucumbiese, y no pudo recuperarse; véase GUILLEMO DE SAN TEODORICO, *Vita prima Bernardi* c.4 n.21; ML 185-239.

*Fervor de espíritu.*—No hay que sofocar la iniciativa del dirigido. Ni siquiera hay que reformar o corregir precipitadamente ciertos juicios equivocados que quizá tenga, sino que hay que saber esperar al momento oportuno de enmendarlos. Son excusables algunos de esos juicios por su falta de experiencia en muchos campos. Aquí hay que usar el espíritu de indulgencia y comprensión.

Esencial es el *fervor de espíritu*. Y puede ser conveniente que el director cierre un ojo ante algunas exageraciones del dirigido, que son fruto del fervor inicial. Dios mismo, que ha hecho de Maestro de novicios de algunos santos (por ejemplo: San Francisco, San Ignacio...), no cortó sus exageraciones siempre. Ya llegará el momento oportuno de moderarlas después de que hayan cumplido su misión de ayudar a consolidar el fervor del espíritu y a implantar una sana autonomía bajo Dios.

*Autonomía bajo Dios.*—El dirigido tiene que ir asimilando y apropiándose las normas espirituales fundamentadas con solidez y aplicadas a sí mismo. Tiene que ir *entendiendo* los caminos del Señor.

Al principio suele ser necesario un *programa concreto* de vida espiritual, con los ejercicios que se juzgan aptos según sus circunstancias, gracias particulares, edad natural y espiritual, movimiento actual de la vida espiritual. Hay que establecer un orden que se observe con fidelidad. Ha de hacerse a manera de experimento y con una prudente flexibilidad, en la medida que lo requiera la educación espiritual.

Pero no hay que detenerse en el programa, ni su determinación y observancia es toda la dirección espiritual ni precisamente lo más importante de ella. Sería equivocado reducir a esto el progreso espiritual, es decir, a la observancia fiel del programa trazado y abrazado. No debe perderse de vista que el fin de la dirección humana es que el hombre aprenda a caminar rectamente bajo la guía del Espíritu, siempre abierto a su dirección. Hay que conducirlo a una iniciativa prudente y responsable en toda la vida espiritual.

El programa no es más que un medio que se debe cambiar cuanto lo requiera la vivacidad *auténtica* del espíritu. Es un apoyo y defensa contra la defectuosa inestabilidad de la naturaleza frágil.

### III. EDUCACION DE LAS ACTITUDES CRISTIANAS

#### I. ORIENTACIONES GENERALES DEL TRABAJO EDUCATIVO DE LA DIRECCION

En el trabajo de educación propio de la dirección espiritual hay que evitar dos extremos viciosos: el *moralismo* y la *falta de realismo*.

El primero consistiría en reducir la vida espiritual a la determinación de un conjunto de normas y de prácticas que seguir. Sería determinar el tiempo y la forma de la oración; la medida y modalidad de la penitencia corporal; la entidad y frecuencia de los ejercicios ascéticos, como si estas actividades tuvieran en sí mismas la eficacia suficiente para obtener la perfección. Esto se asemejaría demasiado a un moralismo de tipo pagano o estoico, aunque bautizado hasta cierto grado. Se acercaría a lo que H. Bremond anatemizó con el neologismo de «asceticismo»<sup>1</sup>. Es claro que un moralismo así no basta; resultaría una vida mecánica, voluntarista, legalista. No reflejaría lejanamente la vida divina traída por Cristo y anunciada al hombre en el mensaje evangélico y predicación de los apóstoles.

Pero por el otro extremo hay también el peligro de dejar indeterminado lo que hay que hacer; de contentarse con una forma general, sin llegar a las necesarias determinaciones concretas, confiándolo todo a la buena voluntad del dirigido, de manera que actúe sencillamente como mejor le vaya, con naturalidad y espontaneidad. Sería falta total de sentido realista.

Hay que mantener a la vida cristiana su sentido vital, sustancialmente fundado en la caridad, pero recalcando, al mismo tiempo, la necesidad de lo concreto. Sobre todo a los principios de la vida de dirección, vale la sentencia de que «quien poco determina no hace nada». Lo expresaríamos de otra manera: si es verdad el dicho paulino «la letra sola mata» (cf. 2 Cor 3,6), no lo es menos que «el espíritu solo no se encarna»<sup>2</sup>, queda aéreo. En toda su vida, el cristiano tiene que realizar, en su grado y lugar, el misterio de la encarnación. Sólo que en la misma urgencia de las necesarias determinaciones hay que

<sup>1</sup> H. BREMOND, *Histoire du sentiment religieux en France* t.7 (París 1928): *La métaphysique des saints* p.26-46.

<sup>2</sup> J. S. VOS, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie* (Assen [NL], Van Gorcum, 1973) p.116-18: la gracia y la ley se integran, no se oponen.

ir continua y serenamente recordándolas e informándolas con el sentido íntimo por el que se hacen y al que tienden, que es la *crístiformidad*, que debe ir modelando el corazón.

## 1. LA FORMA FUNDAMENTAL HA DE SER EL AMOR DE CRISTO

La vida espiritual debe estar pendiente de la gracia, impregnada de amor a Jesucristo, y debe desarrollarse como verdadera dedicación al seguimiento personal de Jesucristo, como tono cristiano de la vida entera. No hay que subrayar demasiado ni poner predominantemente el acento en la perfección personal del hombre en sí mismo cuanto en su adhesión perfecta a Cristo: «que sea perfecto ante el Señor» (Ef 1,4).

En todo el trabajo de educación lentamente realizado en la entrevista direccional, la sustancia debe siempre ser el amor de Jesucristo dentro del cuadro trinitario: Cristo revelación del Padre por el Espíritu Santo, que nos ilumina y enciende; así como con la esencial dimensión que contiene del amor fraterno. Este debe ser el tema continuo en el fondo de la entrevista, en cualquiera de los aspectos que se toquen. La dirección trata de ayudar a obtener la perfección de la caridad; trata de desarrollar y llevar a plenitud el amor que con la gracia se ha infundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado (Rom 5,5)<sup>3</sup>.

Este amor a Cristo, con la dimensión consiguiente intrínseca e inseparable del amor al prójimo, hay que recordarlo continuamente en la entrevista como sentido de la vida, en cuanto Cristo es nuestra fe, nuestra esperanza y nuestro amor: «Todo y en todo, Cristo» (Col 3,11). Este espíritu de fe, que de la profundidad del corazón debe subir a los labios del director<sup>4</sup>, irá formando el sentido íntimo de toda la vida del fiel e impregnando todos los ejercicios espirituales y corporales del trabajo educativo de la dirección.

Actuando así, el director no hace otra cosa sino traducir

<sup>3</sup> SAN BASILIO, *Reg. Fus.: Resp. 2,1*: MG 31,908-10: «Sane Dei dilectio non in doctrinae praeceptis posita est... non in externa disciplina situs est. Dei amor... via quaedam rationis in seminis modum insita nobis fuit, quae litta se amandi facultatem atque necessitudinem continet. Quam vim, ubi schola divinarum praeceptorum excepit, cum excipere diligenter, et scite nutrire, atque Deo iuvante ad perfectionem perducere consuevit. Quam ob rem, et nos studium vestrum tamquam scopo attingendo necessarium comprobantes, Deo largiente vobisque per preces vestras nos adiuvantibus, scintillam divini amoris intra vos reconditam, pro data nobis a Spiritu Sancto facultate, suscitare conabimur».

<sup>4</sup> GUILLERMO DE SAN TEODORICO, *S. Bernardi vita* c.14 d.71: MI. 185,266: «Quis enim tam efficax et affectuosae prudentiae hodie invenitur ad fovendum caritatem ubi est, ad provocandam ubi non est?» Cf. G. E. KEEFE, *Letter to a person beginning Spiritual Direction*: Rev.forRelig. 33 (1974) 545.

en líneas de entrevista y dirección la tesis fundamental de la teología espiritual: que *la caridad es la esencia de la perfección* así como la *forma de todas las virtudes*<sup>5</sup>. Cuando se habla en este contexto de la *caridad*, no se entiende simplemente la *virtud de la caridad* infusa en el bautismo, sino el desarrollo de la caridad hasta hacerse un estado afectivo habitual que constituye el estado de amor; estado afectivo, desarrollado, de aquella virtud; un hombre que ha llegado a un verdadero enamoramiento de Cristo y, por intrínseca consecuencia, del prójimo<sup>6</sup>.

De esta manera se van formando los comportamientos cristianos inflamados de caridad, como expresiones de la caridad, es decir, de este estado de enamoramiento espiritual. Estos comportamientos no se hacen simplemente cristianos porque se elimine de ellos el desorden natural, sino que para ser *cristianos* deben ser en todo intrínsecamente una participación de los sentimientos de Cristo (Flp 2,5): en cuanto a la cordialidad y a la modestia, celo de las almas, paciencia, virginidad, mortificación, adoración al Padre. En cualquier función cristiana dentro del Cuerpo místico, el fiel debe actuar siempre en tal actitud de sumisión amorosa a Cristo Cabeza, que verdaderamente Cristo en él glorifique al Padre<sup>7</sup>. Quiere esto decir que la *paciencia cristiana* no es simplemente *no impacientarse*, sino que es *reflejar la paciencia de Cristo*; y la paz cristiana no es simplemente la ausencia de guerra, sino participación de la paz de Dios, que supera todo sentimiento y que está por encima de las luchas y dificultades exteriores e interiores que pueden presentarse.

A este sentido de dependencia pronta y amorosa de Jesucristo hay que subordinar lo demás, subrayando frecuentemente esta ordenación a lo largo de las entrevistas. Aparecen de este modo las *virtudes mismas* como específicamente cristianas; realización en nosotros de aquella vida divina —inflamada de caridad que de la cabeza se comunica a los miembros; de la vid, a los sarmientos (Jn 15,1-7), y que el fiel ha de habituarse a vivir sinceramente—, derivada del corazón de Cristo.

<sup>5</sup> S. th. 2.2 q.184 a.3; véase L. M. MENDIZÁBAL, *De nativa perfectionis christianae* (Roma 1966) p.216-30.

<sup>6</sup> Sobre la amistad con Dios véase S. th. 2.2 q.23 a.1; F. SUÁREZ, *De caritate* disp.3 s.1; J. ALVAREZ DE PAZ, *De inquisitione pacis* t.1 l.3 c.8; SAN AGUSTIN, *In Ioannem* t.85; MI. 35,1848-50; E. LA RUGIERA, *Praxis theologiae mysticae* II p.452-33; A. LE GAUDIER, *De vera Christi imitatione* (París 1620); J. B. SAINT-JURE, *De la connaissance et de l'amour du Fils* (Lyon 1863); L. COLIN, *Jésus, notre modèle. Doctrine et méthode d'imitation* (París 1947); J. M. BOVIER, *Cristo, Cabeza del Cuerpo místico: EstEcl 23* (1949) 435-56; F. ROUSTANG, *Une initiation à la vie spirituelle*: DDB (1963); A. M. ROGUET, O.P., *Au centre de notre vie spirituelle Jésus-Christ*: VSp (1963) 421; H. BRINEMANN, *Mit Christus leben* (Leutesdorf 1976).

<sup>7</sup> Cf. S. TROMP, *Caput influit sensum et motum*: Greg 39 (1958) 353-66.

Al principio, estas virtudes aparecerán en nosotros como *frutos aún imperfectos* del Espíritu de Cristo. Irán creciendo hasta llegar a la perfección donal; a aquel modo de actuar impregnado de la presencia de los dones del Espíritu Santo como matices de la caridad perfecta. Un comportamiento bondadoso, paciente, desinteresado (1 Cor 13,4-7), lleno de cordialidad, paz, mansedumbre, alegría (Gál 5,23). Siempre es una progresiva presencia de la vida de Cristo resucitado en nosotros hasta la plenitud de la caridad.

*Actitud cristiana ante los pecados y faltas.*—Ante los innumerables fallos y defectos que el dirigido irá encontrando en su vida, hay que inculcar, igualmente, una actitud verdaderamente *cristiana*. Que no se duela sola o principalmente por el orgullo herido ante la evidencia de la propia debilidad, sino que vaya sintiendo de veras *la ofensa de Dios*, junto con el reconocimiento sereno, manso y humilde de su propia nada. Ir formando un deseo de purificación creciente eliminando los obstáculos a la invasión de la gracia. Mantener un estado habitual de contrición sabrosa. Y dilatar el corazón a la sensibilidad, respecto del pecado considerado en su término, con un sentido de solidaridad con el pecado del mundo.

El tema del amor de Jesucristo no solamente debe ser como el ambiente que lo informe todo en la entrevista de dirección, sino que también debe ser objeto directo de la atención de la dirección espiritual. Ha de ser como el presupuesto normal y ambiente vivido que se comunica continuamente como concepción básica de la vida cristiana. Pero también hay que procurar encender y desarrollar ese amor de Jesucristo. Hay que fomentarlo formal y explícitamente.

Para eso hay que introducir al dirigido en el conocimiento de la persona de Jesucristo, en la meditación de sus misterios, en el esfuerzo de imitación generosa. Hay que recalcar continuamente la verdad de su cercanía a nosotros como resucitado y glorioso. El encanto de la amistad que nos ofrece con el tesoro inmenso de su asistencia continuada e indefectible.

En todo esto encontrará el director un camino excelente y un medio admirable en la *teología del misterio del corazón de Cristo*, que la Iglesia en tantos modos ha aconsejado y enseñado autoritativamente como quintaesencia de la vida cristiana y el modo más perfecto de vivirla, ya que lleva a los hombres más directamente al amor de Jesucristo. En el fondo, la teología del corazón de Cristo no hace otra cosa que meternos por los ojos, a manera de gesto visible sacramental, que Jesucristo resucitado vivo nos ama *ahora* y está misteriosamente



cerca de cada uno de nosotros, amándonos *ahora* con corazón palpitante y siendo *ahora* misteriosamente sensible a la respuesta humana. Con lo cual, al mismo tiempo que recalca la realidad impresionante de nuestras relaciones personales con él, nos introduce vigorosamente en la dimensión humana y fraterna, haciéndonos comprender de una manera intuitiva la dimensión cristológica auténtica de las relaciones humanas: «Lo que hacéis a uno de éstos, a mí me lo hacéis» (Mt 25,40; cf. Act 9,5). De esta manera nos lleva a la comprensión del misterio por el que sabemos que en el fondo de la vida de cada hombre y de la historia del mundo está un corazón palpitante: el de Cristo resucitado vivo. Y coloca nuestro propio corazón en el centro de las dos coordenadas esenciales de la vida cristiana, la vertical y la horizontal, enseñándonos, tras el ejemplo y con el espíritu de Cristo, a ser uno con Dios y uno con los hombres por el amor y la corresponsabilidad<sup>8</sup>.

## 2. PUESTO DE LA VIRGEN. RELACIÓN CON LOS SANTOS

En toda la formación espiritual hay que dar el lugar importante que le corresponde a la devoción a la Virgen. Porque, tratándose en la dirección de formar a Cristo en el hombre (Gál 4,19), en esta formación tiene una función propia la Virgen. El concilio nos ha dado la pauta para la valoración del puesto de María en la obra de Cristo al dedicarle el capítulo octavo de la constitución sobre la Iglesia y al proclamar que ella es Madre de todos, de los pastores y de los fieles<sup>9</sup>, abriendo así el camino para que el Papa la proclamara Madre de la Iglesia<sup>10</sup>. Reconoce también el concilio el influjo materno de María en la vida espiritual de cada uno de los fieles, influjo materno sobre los hermanos de su Hijo<sup>11</sup>. Esta maternidad, proclamada por Jesús mismo en la cruz, hace que la relación

<sup>8</sup> Para una elemental introducción en el misterio del corazón de Cristo véase J. SOLANO, *La devoción al corazón de Jesús según las encíclicas pontificias* (Bilbao 1950); A. BEA (ed.), *Cor Jesu*, 2 vols. (Roma 1959); L. M. MENDIZÁBAL, *En el corazón de Cristo* (Madrid 1970); J. L. DE URRUTIA, *Espiritualidad postconciliar según el corazón de Cristo* (Santander 1972); B. DE MARGERIE, *Cristo, vida del mundo. El corazón del cordero de Dios* (Madrid 1974); M. ANZORENA-J. R. BIDAGOR-L. M. MENDIZÁBAL, *El misterio del corazón de Cristo* (Madrid 1975); AA. VV., *El corazón de Cristo en el mundo de hoy*. Conferencias de la Semana Teológica de Valladolid (Madrid 1976).

<sup>9</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* c.8 n.53.61.

<sup>10</sup> PABLO VI, *Allocución en la clausura del tercer período conciliar* (21 noviembre 1964) n.10: «Para gloria de la Virgen y consolación nuestra, proclamamos a María Santísima Madre de la Iglesia, esto es, de todo el Pueblo de Dios, tanto de los fieles como de los pastores, que la invocan como Madre amorosísima; y queremos que con este título suavísimo sea, desde ahora en adelante, todavía más honrada e invocada por todo el pueblo cristiano».

<sup>11</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* c.8 n.67.

vital del cristiano con María se ponga en una línea única. Todo cristiano tiene con María una relación esencialmente filial<sup>12</sup>.

Todo esto no tiene sólo un valor teórico. En su aplicación concreta quiere decir que hay que aceptar la *necesidad* de esta presencia de María en la formación espiritual propia de la dirección para que esté presente en la vida del cristiano<sup>13</sup> con una sólida devoción filial, que hay que templar en la entrevista de dirección<sup>14</sup>. Una devoción *intima* a la Virgen hace vivir en un clima saludable que apacigua y dilata. Lleva consigo una dosis de simplificación, humildad, obediencia, abandono confiado; interiorización silenciosa al lado de su silencio; penetración del misterio del Verbo encarnado y redentor; sentido de la cruz y caridad operante<sup>15</sup>.

La entrevista espiritual desarrollará esta relación filial fundamental con la Virgen, siguiendo el grado del carisma de cada uno. Todos deben ser educados a un trato sinceramente filial con la Virgen, llegando a su conocimiento, amor, imitación y universal intercesión. Pero a algunos llama Dios a una devoción de signo ya carismático muy marcado, que ha de secundarse prudentemente cuando Dios lo dé, pero que no debe presuponerse ni exigirse en todos.

*Relación con los santos.*—Es también un elemento importante del concepto y de la vida cristiana. La vida que nos ha comunicado Jesucristo es la vida eterna con el Padre, con su Hijo en el Espíritu y con todos los que participan de la misma vida, con los que mantenemos *comunión*. Ciertamente, con los miembros terrenos de la Iglesia. Pero es característica del cristiano la familiaridad con los santos. La muerte no establece un muro de separación. El concilio enseña cómo seguimos estando en relación con nuestros hermanos que ya gozan de la visión de Dios, a los que llama «amigos nuestros». Y enseña que es bueno que tengamos contacto con ellos. Y que podemos sacar mucho provecho de su trato y conversación: familiaridad, imitación, intercesión.

<sup>12</sup> Cf. J. LEAL, *Evangelio de San Juan* (BAC, Madrid 1961) p.1095-96; P. ARNILLAS, *El discípulo amado, modelo perfecto del discípulo de Jesús*: CienTom 89 (1962) 3-68; I. DE LA POTTERIE, *La parole de Jésus «Voici ta Mère» et l'accueil du disciple* (Jo. 19.17b): Marianum (1974) 1-39.

<sup>13</sup> S. BEDA, *In Lucam* 11 1.4 c.49. Cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* c.8 n.62-65; AA. VV., *La teología mariana nella vita spirituale* (Milano 1948); P. R. REGAMEY, *Portrait spirituel du chrétien* (Paris 1963) p.329-54: «La Sainte Vierge dans la vie spirituelle»; M. LLAMERA, *La Virgen en el concilio Vaticano II*: TeolEsp 9 (1965) 193-12; B. SECONDI, *Maria nella vita del cristiano*: RivSpir 28 (1974) 535-47.

<sup>14</sup> Cf. P. DONCOEUR, *La Vierge Marie dans notre vie d'hommes*: DDB (1954); J. DE FINANCE, *Devozione mariana e spiritualità virile*: Stella Matutina 60 (1964) 289-94; PABLO VI, *Marialis cultus*: AAS 66 (1964) 113-68.

<sup>15</sup> PABLO VI, *Homilia en su visita a la casa de Nazaret*: en *Insegnamenti di Paolo VI* vol.2 (1964) p.23-27. Son luminosas las observaciones que hacía P. Doncoeur, y que se recogen sintetizadas en RAM 16 (1933) 408-409.

Con determinados santos, lo mismo que nos pasa con determinados cristianos sobre la tierra, tenemos una connaturalidad, y hay aspectos que tienen particular influjo sobre nosotros como instrumento de la gracia que siguen siendo, viviendo su cielo haciendo bien en la tierra (LG 51).

Como en la vida terrestre la frecuentación de cristianos fieles nos alienta y ayuda mucho, lo mismo sucede con los santos, a los cuales conocemos a través de sus vidas. La lectura de las vidas de los santos es algo muy importante para la vida cristiana y suele ser el camino para llegar a la intimidad y trato amigable con ellos.

Hay mucha psicología espiritual en aquel director que, ante la proposición de dudas o dificultades en la fe por parte de algunos de sus seminaristas, comenzaba su parte de diálogo con esta simple pregunta: «¿Cuándo leyó usted por última vez la vida de un santo?»<sup>16</sup>

En la entrevista de dirección hay que vivir normalmente, como un dato que no se discute reflejamente, el trato y recurso a los santos, fomentando su conocimiento y contando con su amistad e intercesión; como una realidad no menos auténtica que la de los hermanos visibles con los que convivimos<sup>17</sup>.

### 3. PRINCIPIO DE LA ADAPTACIÓN DE LA MATERIA

En la educación propia de la dirección se pretende aplicar las normas ejercitativas a cada uno de los miembros de la Iglesia, a su conciencia individual. El trabajo es lento y minucioso. No hay que soñar con precipitaciones y prisas, que fácilmente degeneran en retrasos. Hay que atender a muchos detalles, porque el hombre, por su complicación misma ontológica, necesita de muchos aspectos para llegar a su perfección<sup>18</sup>.

Muchos errores en el campo de la dirección espiritual vienen de que quiere aplicarse indiscretamente la sencillez<sup>19</sup>, propia de la cumbre espiritual, a los comienzos elementales de ella. Y con una ignorancia y descuido de la más elemental psicología, se descuidan los medios necesarios, y se insiste, en

<sup>16</sup> R. M. VABALEK, *St. Therese of Lisieux revisited: Carmelus* 22 (1975) 297.

<sup>17</sup> K. RAHNER, *Warum und wie können wir die Heiligen verehren?*: GuL 37 (1964) 325ss; W. BEINERT, *Maria heute ehren*: GuL 48 (1975) 121-36; M. HUBER, *Die Nachahmung der Heiligen* (Freiburg 1926); P. MOLINARI, *I Santi e il loro culto* (Roma 1962); P. MANNS (ed.), *Die Heiligen in ihrer Zeit* (Mainz<sup>2</sup> 1966); W. NIEG, *Die Heiligen kommen wieder. Leitbilder christlicher Existenz* (Freiburg 1973).

<sup>18</sup> SANTO TOMÁS, *De virtut.* 8 ad 9.

<sup>19</sup> Cf. C. SPICO, *La vertu de simplicité dans l'Ancien et Nouveau Testament*: RSPHTh (1933) 5-26; G. ANDRÉ, *La vertu de simplicité chez les Pères Apostoliques*: RSR 11 (1291) 306-27; H. BACHT, *Einfalt des Herzens. Eine vergessene Tugend?*, en su obra *Weltnähe oder Weltidistanz* (Frankfurt a.M. 1962) p.163-83.

cambio, en una ilusoria panacea universal, que consistiría en la aplicación de la *norma formal* del progreso espiritual.

No debe olvidarse que hay *dos formas de sencillez*: la del niño que empieza a vivir y la del genio maduro. La primera es sencillez de carencia, la segunda es sencillez de plenitud. Cuando, al cabo de años de trabajo, de fidelidad tenaz, se llega a la sencillez superior, sería ingenuidad suprema pretender transmitirla directamente sin pasar por todo el proceso de maduración.

Otro tanto debe decirse de la aplicación indiscriminada de una única norma abstracta y formal de progreso espiritual. Hay que cuidar la aplicación de la norma general a cada miembro de la Iglesia teniendo presente la capacidad del pretendiente. Es uno de los errores más frecuentes de la dirección el aplicar una norma formalmente única de manera uniforme. El don principal de la dirección es precisamente diagnosticar las conciencias en relación con la gracia y ayudarlas en concreto.

Se comprende, por consiguiente, que una auténtica dirección ha de ser necesariamente *singular* por dos motivos: por las diferencias individuales de cada hombre y porque el Espíritu Santo actúa singular e irrepetiblemente en el alma de cada uno<sup>20</sup>.

*Diferencias individuales de cada hombre.*—Hay diferencias entre *hombres de un tiempo y de otro*. Es un hecho indudable en lo que se refiere a la espiritualidad *común* de un tiempo. Hay formas espirituales de la Edad Media que no son las formas espirituales del hombre moderno. Hay que atender a los tiempos. No es que hoy no pueda Dios pedir de alguno que siga una forma espiritual de la Edad Media. Pero será una excepción que exigirá particulares signos confirmativos. El hombre actual, como tal, tiene características propias de la vida espiritual distinta de las de otros tiempos, sin que afecten en nada al elemento sustancial de la vida espiritual cristiana<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Cf. LEÓN XIII, *Divinum illud*: DCP n.563; véase también el decreto sobre la heroicidad de las virtudes del Siervo de Dios A. M. Gianelli, en AAS 12 (1920) 171-72: «Lejos de volver áridas, despreciar y casi anular estas diferencias, la gracia divina las eleva y perfecciona, como lo enuncia aquel principio muy conocido en teología y muy divulgado: *La gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona...*; con mucha razón, la gracia divina se llama multiforme y se compara al rocío del cielo».

<sup>21</sup> No se piense que esta observación sea un invento moderno con deseos de justificación propia. Lo expresaba así Le Masson: «Séame permitido decir con todo respeto que en la dirección de las almas hay que tener en cuenta los tiempos, porque creemos que hay mucha diferencia entre el modo de ser de los hombres de este siglo y el de los hombres de siglos precedentes, y pensamos que eso mismo seguirá sucediendo hasta el fin del mundo» (*De disciplina Ordinis Carthusiensis* [Monstrilii 1894] 1.3 c.15 n.3). En lo cual coincide con la doctrina común tradicional. En efecto, B. Rossignoli (*De Disciplina christianae perfectionis*, 1.3 c.19 n.14), J. Alvarez de Paz (*De inquisitione pacis* t.3 l.5 p.4.º c.5 indus.5), J. Bona (*De discretione*

Hay que estar muy atento para no transportar ciertos modos medievales a una dirección *normal* actual. La sustancia cristiana será la misma, y también las actitudes cristianas; pero hay modalidades diversas. Puede existir una vocación excepcional específica a una forma del pasado, como puede existir vocación para vivir al modo de los monjes del desierto. Sería equivocado que un director excluyera *a priori* tal posibilidad, y semejante actitud le podría impedir que discerniera la voz del Señor. Es posible, pero no es lo normal.

Pero no sólo hay diferencias de un tiempo a otro, sino también entre individuos del mismo tiempo, *según la diversidad de caracteres* y de maneras de ser, según el sustrato psicofísico<sup>22</sup>.

Frente a estas diferencias de tiempos e individuos hay que evitar dos posturas extremas. El primer extremo vicioso sería sofocar la diversidad de caracteres violentando indebidamente

*spirituum* c.8 n.11) y E. la Reguera (*Praxis theologiae mysticae* II p.532) coinciden en que, normalmente, «aquellas inspiraciones son comúnmente propias del espíritu bueno que son más acomodadas a la edad de los tiempos en que vivimos, y que es argumento de mal espíritu, hablando comúnmente, no tener cuenta de las edades y de las cosas». Cf. P. EVDOKIMOV, *Les âges de la vie spirituelle* (París 1964) p.58: «Las modalidades de la ascesis, como el rostro de los santos, reflejan su época». Claro que todo esto requiere discreción sobrenatural, pero el principio es claro. En cuanto a la continuidad sustancial pueden verse observaciones muy sensatas en el ingeniero G. DE LIGNY, *Illet et aujourd'hui*: Christus (1975) 78-93, que puede compararse con J. Cl. GUY, *Un héritage à discuter*: Christus (1975) 16-21. Sobre la manera actual se están haciendo muchos intentos; cf. F. WULF-H. THURN, *Auffassungen und Fragen der christlichen Askese in neuerer Zeit*: GuL (1949) Iss; H. TERMOTE, *Ascèse et vie moderne. Questions posées aux catholiques* (Toulouse 1961); AA. VV., *Strukturen christlicher Existenz. Beiträge zur Erneuerung des geistlichen Lebens* (Würzburg 1968); J. SUDBRACK, J. WALSH, *Grosse Gestalten christlicher Spiritualität* (Echter Verlag, 1969); J. SUDBRACK, *Probleme-Prognosen einer kommenden Spiritualität* (Würzburg 1969); U. VON BALTHASAR, *Punti Fermi* (Rusconi 1972); G. PHILIPS, *Il cristiano autentico domani* (Assisi 1972); J. SUDBRACK, *Motive-Modellen für ein Leben als Christ* (Würzburg 1970).

<sup>22</sup> Siempre se ha reconocido la importancia del temperamento en orden a la dirección espiritual y a la santidad misma. Cf. J. LECLERCO, *Psicología e vita spirituale in S. Bernardo*, en AA. VV., *Studi su S. Bernardo di Chiaravalle* (Roma 1975) p.215-44. Véase M. GODÍNEZ, *Praxis theologiae mysticae* 1.8(7) c.5: «Es perdimiento de tiempo trabajar mucho en materia de espíritu y perfección con personas incapaces, como los hombres de mal entendimiento, de mal juicio y de mal natural, cuyas pasiones son tan frecuentes como vehementes...» El mismo M. Godínez dedica todo el capítulo siguiente a describir los temperamentos y su influjo en la vida espiritual. J. van Crombeek sigue la misma línea: «Ayuda mucho para adquirir la perfección la honrad del temperamento y complexión... Las costumbres del alma siguen el temperamento del cuerpo... Una complexión peor y sus vicios ponen rémoras y muchísimos impedimentos a la adquisición de la perfección» (*De studio perfectionis* [Montaniae 1614] 1.1 c.10-15). La postura fundamental se encuentra en Santo Tomás (2-2 q.108 a.2 c.). El tema se ha ido elaborando cada vez más científicamente, así como su aplicación a la dirección espiritual. Cf. N. PENDE, *Constitución individual y gracia*: RevEspir 21 (1962) 105-12. En lo que toca a la vida de los santos véase H. JOLY, *La psicología dei Santi* (Roma 1909); Cl. ALIBERT, *Pour lire en psychologie la vie des Saints*: RevNéosco (Louvain 1909) p.396ss.505ss; A. RADIMACIUK, *Das Seelenleben der Heiligen* (Paderborn 1917); G. MORETTI, *I santi dalla Scrittura* (Padova 1952); véase también C. M. ANDERSON, *Saints, Sinners and Psychiatry* (Oregon 1964). En relación con la dirección espiritual pueden verse: A. ROJÁN, *Introducción a la ascética diferencial* (Madrid 1960), donde elabora la determinación científica de los «hagiotipos»; H. SIMONEAUX, O.M.I., *La direction spirituelle suivant le caractère* (París 1959); P. GRIEGER, *Caracteriología pastoral* (Alcoy 1967); I. ROSETTI, *Pratica di caratteriologia religiosa* (Torino, LDC, 1972) (trad. esp. 4.ª ed. 1969), con referencias constantes a la dirección.

la naturaleza. El extremo opuesto consistiría en retener las afecciones desordenadas por una falsa inteligencia del principio que dice: «La gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona»<sup>23</sup>. Por esa falsa inteligencia se puede poner perjudicialmente un límite a la gracia, sin abrirle del todo el corazón<sup>24</sup>; olvidando que la persona cristiana es una y que debe integrarse no exclusivamente con medios humanos, sino según toda su realidad cristiana. De tal manera que las vocaciones espirituales (¡no las condiciones exteriores de determinado modo de vida!) pueden darse todas en cada uno de los caracteres, siempre con su modalidad propia dentro de la misma vocación. Por tanto, sería una deducción falsa del principio de los tipos diversos de santidad el afirmar que hay temperamentos incapaces de abnegación cristiana auténtica, y que, por tanto, deberían tender a la santidad sin una abnegación radical de sí mismos.

Para evitar este doble extremo puede ayudar el considerar en qué consiste la diversidad tipológica y dónde hay que situarla. Esa diversidad no afecta sustancialmente a lo fundamental del hombre, a no ser que se trate de una verdadera anormalidad notable. Esta anormalidad es la que hace que el hombre no sea ya dueño de sí mismo, y, consiguientemente, carezca de posibilidad de entregarse a otros, sea a Dios, sea al prójimo, porque lo que no se posee no puede darse. Mientras no llegue a este extremo de anormalidad, la diversidad tipológica sólo hace que lo sustancial del amor y de la propia donación se revista de un colorido individual inalienable. Ahora bien, consistiendo, en último término, la vida espiritual en una relación interpersonal dual con Dios en Cristo y en las consiguientes ocupaciones de amor<sup>25</sup> y obteniéndose el progreso espiritual y la diversidad de vocaciones espirituales según la progresiva y distintiva entrega de sí mismo personal y cordial, sea total y exclusiva, sea predominante, con la correspondiente y proporcionada liberación afectiva de todo lo demás, se sigue que cualquier tipo es de suyo apto, siempre que se dé la conveniente comunicación e invitación divina, aunque siempre será con la forma y modalidad personal de expansión y expresión. Por lo demás, como la diversidad caracteriológica, no impide, de suyo, la entrega personal del amor humano exclu-

<sup>23</sup> Cf. B. STÖCKLE, «*Gratia supponit naturam*»: *Studia Anselmiana* (Roma 1962) [cf. *RIAM* [1964] 531-49]; J. B. BEUMER, «*Gratia supponit naturam*»: *Gregor* 20 [1939] 335-42.

<sup>24</sup> Cf. J. VAN CROMBIECK, *De studio perfectionis* (L. c. 15-17).

<sup>25</sup> S. 16. 2-2 q. 188 a. 1 ad 1.

sivo y total, aunque también ese amor quedará coloreado por el propio carácter y temperamento<sup>26</sup>.

Excluida la anormalidad, no hay que plantear el problema con esta interrogación: Dado su temperamento, ¿es apta esta persona para la santidad? No hay que admitir siquiera tal pregunta. La cuestión hay que plantearla así: ¿De qué manera y en qué medida hay que conducir este temperamento a la santidad para que llegue a la plenitud que Dios le pide? "

*Diferencias por la gracia que Dios distribuye.*—Pero las diversidades no sólo proceden de los tiempos y de los temperamentos. Vienen también de lo que Dios da a cada uno. La dirección colabora con la gracia personal libre e irrepetible de Dios. El Señor decía hablando de la virginidad: «No todos entienden esta palabra, sino aquellos a quienes se ha concedido» (Mt 19,11). Y lo mismo vale, proporcionalmente, de todas las recomendaciones ascéticas. La variedad de dones embellece a la Iglesia. Cada uno tiene su propio don de parte de Dios (cf. 1 Cor 7,7). En esto se manifiesta la riqueza sobreafluente de la caridad de Cristo, que no puede expresarse adecuadamente en ningún hombre. Y así, el Apóstol completaba en su carne lo que faltaba de las tribulaciones de Cristo por el bien de su cuerpo que es la Iglesia (Col 1,24); precisamente porque son infinitos los tesoros de amor que Dios ha querido comunicarnos misericordiosamente en el corazón de su Hijo, como, tras el Apóstol, lo proclama la liturgia.

Una última observación sobre este punto: el hombre interior busca las cosas de arriba. No hay que admitir con excesiva facilidad que los jóvenes o niños de nuestro tiempo no estén abiertos a las verdades sobrenaturales profundas; para conseguirlo es necesario que se les presenten estas verdades con corazón luminoso. Ni hacen falta términos muy complejos, ofuscados por una sofisticación de la filosofía del lenguaje. Generalmente, los santos llegaron a formulaciones profundísimas de vida espiritual bajo términos elementales. Es dudoso que un hombre enamorado de Cristo y de los hombres no encuentre

<sup>26</sup> Se comprender bien las palabras absolutas de Pío XII: «Gravi tamen commone est omnibus atque commune mandatum: quisquis enim evangelicam perfectionem persequitur, necesse est ut sese ab hoc mundo retrahat et secedat, ut quidem sermone in quo propria requirit a Deo indita vocatio, affectu autem patitur. Affectu quidem plene a mundo alienus sit oportet qui Dominus vivere intendit, Etque potestate famulari, Dominus enim is est cui, nisi ipsi soli serviat, non perfecte servitur» (*Allocución a los superiores religiosos*: AAS 50 [1958] 156).

<sup>27</sup> Cf. V. MARCOZZI, *Anima e Psyche* (Brescia 1979), 10, *Criteri psicologici per il discernimento o la selezione delle vocazioni*, en AA. VV., *Vocazioni religiose e mondo moderno* (Milano 1963) p.170; M. GOMBISZ, *Praxis theologicae mysticae* 19(7) c.12 of 9: «Si se guía el discípulo conforme a su vocación o inclinación, presto subirá a algún grado de perfección».

el camino terminológico para comunicar a los hombres que ama el conocimiento de Cristo, del que está enamorado. Pero para ejercitar ese influjo educativo sobre los hombres de cualquier época es necesario que primero el director haya penetrado profundamente y vivido sinceramente la realidad sobrenatural. Es necesario que el director mismo esté muy *iluminado*, es decir, muy sensible a los valores de la vida eterna, para que pueda ejercer influjo profundo en el alma de cada uno de sus dirigidos como instrumento de la dirección divina<sup>38</sup>.

#### 4. LA APARENTE HIPOCRESÍA EN EL TRABAJO DE DIRECCIÓN

Tenga presente el director que al principio de la educación, cuando empieza a cultivarse la vida espiritual, y aun después en algunos momentos, apenas puede evitarse la impresión de una cierta artificialidad. El principiante no entiende todavía, no penetra el sentido íntimo de lo que está haciendo por indicación de su director. De ahí que se sienta fácilmente la impresión de una cierta hipocresía o falsedad. Impresión a la que el hombre de hoy es particularmente sensible. «¡Yo quiero ser sincero; lo que usted me dice no me sale de dentro; si hago lo que me dice, no me siento sincero!» Son palabras frecuentes en el proceso de dirección. La raíz está en que la tan proclamada *sinceridad* la entienden muchos como *correspondencia entre la expresión y los sentimientos*. Concepción muy superficial e imperfecta<sup>39</sup>. O la confunden con una desvergonzada publicación de los propios vicios y pecados, a la manera de Gide, lo cual no siempre es virtud, sino que muchas veces es debilidad personal, que no sufre la dualidad interna entre la apariencia y la realidad interior.

Para ayudar al trabajo de dirección en este campo hay que sugerir continuamente al discípulo en qué consiste la auténtica difícil sinceridad. Es la correspondencia entre la convicción personal y la expresión, entre la postura personal y su expresión. Puede haber dentro de nosotros sentimientos que no corresponden a nuestra postura personal, sino que son parásitos sin carta de ciudadanía.

La verdadera sinceridad es muy difícil. Y suele identificarse con la perfecta sencillez de la mirada limpia. Quien se gloria

<sup>38</sup> Santa Teresa del Niño Jesús cuenta con admiración esta su primera experiencia de la sencillez de las virtudes teológicas atribuida en los niños por la explicación del catecismo y cómo puede cuidarse; cf. *Manoscritti autobiografici di S. Teresa di Gesù Bambino. Storia de avventurosi* (Milano 1957) p.140ss.

<sup>39</sup> Cf. V. JANKELEVITCH, *Traité des vertus* (Bordas 1947) p.237-95; Id., *La mauvaise conscience* (Paris 1951); J. VIEDRAN, *Jeunesse aux millions de visages* (Castellon 1962) p.77-82.



de ser sincero, no lo es profundamente. Pasa como con la originalidad: no es original quien, dándose cuenta, hace cosas originales. El hombre que es verdaderamente sincero no se gloria de serlo; simplemente lo es. El que se gloria de ser sincero se enmascara tras una *careta de sinceridad*, en fuerza de la cual muchas veces no dice o hace aquello que debería sencillamente decir o hacer, sino aquello que le parece debe decir o hacer para mantener su prestigio de hombre sincero. Es una máscara muy sutil, pero quizás la más insidiosa, el esfuerzo artificial de ser sincero<sup>30</sup>.

Hay que releer en clave de nuestro tiempo la parábola del fariseo y del publicano (cf. Lc 18,9-14). Se suele leer con gusto, en contraste con otras que suscitan inquietud. Pero en la del fariseo y publicano cada lector se identifica con el publicano y se alegra del modo decidido con que el Señor estigmatiza a los *otros, fariseos*. En realidad, todos somos fariseos. Ya no es *publicano* el que se gloria de serlo y desprecia a los fariseos, dando gracias a Dios por no ser como ellos. Automáticamente se ha hecho fariseo. En la parábola, el justificado es el que no se gloria de su justicia ni se compara con nadie. Gloriarse de sincero es caer en el fariseísmo.

La verdadera y auténtica sinceridad consiste en reconocer lealmente *en fe* las exigencias del Señor sobre nosotros y en su consiguiente realización deliberada y fuerte, aunque quizás el sentimiento no corresponda por entonces a esa exigencia. En este caso tenemos que decir que el insincero e inauténtico es precisamente el sentimiento, que no se pliega a la postura personal asumida por la persona. No se dobla a la percepción en espíritu de fe de las exigencias del Señor y pretende imponer su camino. Entonces hay que conducir hábilmente al sentimiento, por medio de la educación, hasta la posible conformidad con la actitud personal deliberada contra la cual recalitra. Porque el ideal de la plena sinceridad integrativa sería que el hombre hecho recto se adhiera al que es recto<sup>30</sup>; que los sentimientos acompañaran gustosos a las exigencias divinas y contribuyeran a su realización. De ahí la importancia, como parte del trabajo educativo de la dirección, de ayudar a la ordenación de los sentimientos, sin descuidarlos como algo intocable ni dejarse dominar por ellos como norma de vida.

La invocada *espontaneidad* no es simplemente la expresión de los sentimientos *espontáneos*. El término es demasiado am-

<sup>30</sup> SAN AGUSTÍN, *Epist.* 155 c.4 n.13: ML 33,671-72; SAN AMBROSIO, *Apologia David* c.14 n.66: El espíritu recto es «la recta conciencia del hombre, no torcida por pecados».

biguo y necesita muchas matizaciones. La espontaneidad en el hombre bautizado y elevado por la gracia es múltiple. San Pablo habla de la espontaneidad de la carne y del espíritu (cf. Gál 5,17). Pero, aun dentro del espíritu, aun cuando los sentimientos espontáneos sean buenos, no podemos quedarnos en la educación con la expresión de lo que ya tenemos, sino que hemos de tender a nuevas elevaciones que, aun cuando sean objeto de invitación de la gracia, no nos brotan espontáneas. Lo que debe procurarse es que sea espontáneo el *impulso interior* generoso a más, que nazca de dentro y se mantenga fresco como exigencia viva de la gracia. Y es buen signo de la gracia cuando los pasos que el director diagnostica como exigencias del espíritu son asimilados por el fervor interior.

Es normal que al educar haya que proponer cosas que no nacen espontáneas. Porque los ejercicios propuestos por el director suelen ser, o medio para introducir una forma nueva de afección interior sobrenatural, o manifestaciones de la afección interior ya presente. Todo ejercicio propuesto con el fin de adquirir una forma interior tiene que *sentirse*, por hipótesis, como una cierta artificialidad y no fruto de espontaneidad. Es importante comunicar este convencimiento. Corresponde a aquella persuasión íntima con que se confió a la guía de la Iglesia. Y es bueno hacer notar que es mayor sinceridad seguir lo que cree, aunque no lo sienta, que seguir lo que siente, aunque vaya contra lo que cree.

Muchas dificultades nacen de aquí. La dificultad mayor de la vida espiritual suele ser la *falta de constancia*: se comienza y se deja. En general hay mucha generosidad en un momento, pero falta la constancia; y suele faltar precisamente por la esclavitud de los sentimientos. Si falta el sentimiento, se abandona. Si abundan los sentimientos contrarios, se desalientan y lo dejan.

Creer fácilmente, por ejemplo, que, si tienen insistentes sentimientos de rebelión, de venganza, de odio, de impureza, etcétera, que es inútil seguir haciendo esfuerzos de santificación, porque evidentemente *son malos*. Este discurso es equívoco, pero frecuente. Es bueno insistir entonces en la idea de que los sentimientos que están en nosotros no son nuestros si no los hacemos nuestros. Están en nosotros, pero no nos expresan a nosotros; son como disidentes de nuestra actitud personal; no son personalizados hasta que no los asumamos como nuestros. Piensa fácilmente el cristiano: «Si yo fuera bueno, no tendría estos sentimientos...» Este modo de pensar no es correcto. Los sentimientos brotan muchas veces de la

naturaleza, con las consecuencias de la culpa original, no eliminadas por la justificación cristiana. Es parte de la lucha interior, delatada por San Pablo: «Siento una ley en mis miembros que repugna a la ley de mi mente» (Rom 7,25). Por esto es importante, a lo largo de la entrevista direccional, llevar al discípulo a la conciencia vital de que por razón de la justificación no han quedado ordenados y santificados todos los sentimientos y tendencias; continúan siendo, a veces, desordenados, testimonio doloroso de la presencia en nosotros de las consecuencias del pecado.

Por otra parte, la constancia está amenazada en otro sentido. Cuando *falta el sentimiento* que en algunos momentos acompaña a ciertos ejercicios espirituales, con frecuencia surge interiormente la idea de que es inútil hacerlos, porque no se siente nada. Y se abandona la oración, porque no dice ya nada; y, como ella, otras prácticas espirituales básicas. Es el momento de insistir en el valor del comportamiento leal, consecuente con unas convicciones personales, seguro del valor de la virtud árida en el camino de la maduración interior y de la estabilidad.

Una última indicación en este campo. Al urgir y ayudar al dirigido para que haga aquello para lo que no tiene la asistencia del sentimiento, se le deben dar, normalmente, los motivos espirituales auténticos, aun sabiendo que esos motivos no harán impresión en él por entonces. Incluso es posible que diga explícitamente que esos argumentos no le convencen. Es normal que tal cosa suceda. Pero es el momento de urgirle con suave firmeza a que, a pesar de todo, lo haga, según la palabra del Señor a Simón Pedro: «Lo que hago, tú no lo entiendes ahora; lo entenderás más adelante» (Jn 13,7). Debe dar, al mismo tiempo, los motivos espirituales, los cuales en otro momento ulterior tendrán fuerza y se habrán convertido en principios sólidos cada vez más radicados. De esta manera, el desarrollo espiritual se irá realizando de manera homogénea, sin saltos ni rupturas con el pasado.

## 5. ACTITUD INTERIOR EN EL EJERCICIO ESPIRITUAL EDUCATIVO

Supongo en este momento justificada en teología espiritual la posibilidad y conveniencia del ejercicio metódico, como colaboración humana a la acción principal de Dios tanto en las cosas interiores como en las exteriores. Lo que de ahí se debe deducir en orden a la dirección espiritual es la actitud equilibrada cristiana en lo referente a las actividades espiritua-

les, ya que su eficiencia es de un tipo peculiar que ni es eficiencia física ni sacramental, sino dispositiva; ni principal, sino instrumental; ni condicionada puramente por la ejecución material de ciertos actos, sino por la estructura humano-espiritual de los mismos. De aquí la importancia de cuidar su calidad y de infundir, a través de la entrevista direccional, la actitud recta de su ejercicio.

Cuanto aquí decimos vale también de la actitud con que el cristiano debe vivir la vida *sacramental*. Es cierto que hay una diferencia fundamental entre la actividad puramente ejercitativa y la eficiencia sacramental *ex opere operato*. Pero en este momento estamos hablando de la vivencia con que el fiel debe acceder al sacramento. La eficiencia *ex opere operato* quiere decir que no recibe menos gracia quien se acerca al sacramento porque su administrador sea menos santo o más pecador. Pero de ningún modo quiere esto decir que reciba la misma gracia sea cual fuere la actitud interior con que se acerca. Esta disposición subjetiva es de nuevo dispositiva-instrumental. Y es de suma importancia que esté actuada dignamente. Para lo que vale cuanto vamos diciendo aquí.

La tendencia que fácilmente suele aparecer en el fervor inicial suele consistir en una *confianza excesiva en los medios ejercitativos o sacramentales* en sí mismos; una especie de pelagianismo espiritual o semipelagianismo. Esta valoración equivocada no se remedia eliminando los ejercicios espirituales o abandonando los sacramentos, sino insistiendo sugerentemente en la *actitud* que ha de tenerse en ellos.

Suele aparecer luego en el transcurso del camino espiritual, como fruto de desengaños personales, una *tendencia a confiar en la gracia*, pero a veces con un matiz sospechoso. Es cansancio, desilusión, abandono. Un cierto *quietismo* o confianza luterana, con abandono, frecuentemente, de toda actividad ordenada. Se considera obra de la gracia, para la que es inútil el esfuerzo humano. Esta actitud aparece a veces en el comienzo mismo de la vida espiritual; pero, de ordinario, cuando el camino se ha emprendido por una cierta línea más especulativa, más de razón, sin el impulso vital inicial de una conversión afectiva que le haya sacudido. Y, generalmente, como influjo de cabezas intelectuales, que han ponderado en frío la importancia de la guía del Espíritu Santo.

También aparece el peligro de que tanto al ejercicio espiritual como a la participación sacramental les falte integración en la vida, estén dominados por un tono de ejercicio táctico

calculado, con un cierto sentido de superficialidad y marginación de la vida.

Es importante que el director tenga conciencia de estos matices e introduzca al discípulo, por medio de una educación inteligente, en las actitudes equilibradas; diligencia esmerada en el ejercicio y actividad, sin poner la confianza en él, sino esperando todo de la gracia, al par que los vive vitalmente en una perfecta integración personal.

En orden a ello, el director ha de esforzarse por sugerir continuamente al dirigido que toda su actividad ejercitativa y sacramental la realice *en espíritu, cordialmente y con totalidad*<sup>31</sup>.

*En espíritu*: de tal manera, que en todas sus acciones no se detenga en ellas, no establezca dependencia de ellas; que comprenda que no viene la fuerza de ellas, sino sólo de Dios trino y uno por Cristo. Pero usando al mismo tiempo de todos los auxilios creados, aun de los útiles, consciente vitalmente de que reciben fuerza de Dios, apoyándose en esta fuerza y dejándose gobernar por ella. Que en todo su ejercicio mantenga limpia-mente su fe y su esperanza en sólo Dios.

*Cordialmente*: cuidando de suscitar y mantener el afecto correspondiente al ejercicio, que acompañe la actividad con una participación personal total y cordial. Hay que aplicar el efecto que al ejercicio o actividad sacramental respectivas corresponde: Si se trata de pecados, excitar aborrecimiento; si se trata de virtudes, despertar el deseo de ellas. No sólo aguantar con la voluntad el ejercicio que se propone, sino aceptarlo de corazón y adherirse a él. De lo contrario, no llega a realizarse la unidad personal de integración sobrenatural. De manera particular, este esfuerzo sincero hay que aplicarlo a las dificultades objetivas que sobrevengan, cuyo sentido, en último término, es prueba de la fe (Heb 11), lo mismo que a las normas exteriores disciplinares a las que uno esté sometido.

*Con totalidad*: con todo el hombre, según la fe que opera por la caridad, hasta la encarnación plena del deseo o del afecto concebido en el corazón. No es del todo sincero y perfecto el afecto de *metanota* penitencial si no llega al acto mismo penitencial en fuerza de su tendencia intrínseca. Todo afecto, si es verdadero y humano, tiende a su encarnación en toda la realidad del hombre, que es espíritu y cuerpo. Y lo mismo tenemos que decir de todos los afectos y deseos espirituales<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Cf. MHSI, *Fabri* p.102-105; *Natalis* vol.4 p.714; *Polanci Chronicon* vol.3 p.564s.567; L. DE LA PUENTE, *Vida del P. Baltasar Álvarez* (ed. 1880) p.228; M. NICOLAU, *Pláticas del P. Nadal en Coimbra* (Granada 1945) p.43-45; Id., *Jerónimo Nadal* (Madrid 1949) p.306-307.

<sup>32</sup> Cf. A. ROLDÁN, *Proceso transformativo del aprecio práctico de los valores según San Ignacio*: RevEspir 18 (1959) 85-102.

## II. FORMACION A LA UNIDAD DE VIDA ESPIRITUAL

Se debe entender que en la dirección espiritual se trata de iniciación y desarrollo de la *vida espiritual*, que es la *vida real*, con todos sus aspectos humanos<sup>33</sup>, vivida en el Espíritu Santo, en el Espíritu de Cristo<sup>34</sup>. Esto es ya importante: la unidad de vida. El asceta cae fácilmente en una desviación pensando que la vida espiritual ocupa solamente *una parte* de su vida, ciertos actos espirituales: oración, eucaristía, lectura. Toda la vida debe ser espiritual.

Se vulgariza con frecuencia, indiscriminadamente y con dañosas consecuencias, que el cristianismo tomó muchas cosas del platonismo, de la mentalidad griega. Es verdad que la Iglesia aprovechó elementos del platonismo y de la filosofía griega: expresiones, mentalidad, filosofía. Lo hizo en cuanto los encontraba útiles para expresar ciertas realidades que había recibido de Cristo<sup>35</sup>. Pero el cristianismo hizo una verdadera selección de lo que admitía. Y los enfoques fundamentales del cristianismo son opuestos al platonismo. La cuestión tiene su importancia, y hay que tenerla presente, más que en el orden de la teoría, en el orden de la dirección espiritual. Puede ser que, inconscientemente, estemos influenciados por ciertas concepciones que no corresponden a la actitud cristiana.

Conviene subrayar aquí dos puntos fundamentales en que la visión cristiana, incluso con terminología común, rechaza, con todo, la concepción platónica: el valor del *cuerpo* y el sentido del *alma*. La dicotomía de alma y cuerpo se presenta como fruto de un influjo platónico nefasto. Y, sin embargo, la dicotomía *alma-cuerpo* entra en el contenido de la fe y es evangélica. Pero ahí mismo se advierte la distancia abismal entre platonismo y cristianismo<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Cf. C. DAGENS, *L'Esprit Saint et la vie spirituelle dans la conjoncture actuelle*: NRT 97 (1975) 289-317; S. LYONNET-L. DE LA POTTERIE, *La vie selon l'esprit, condition du chrétien* (Paris 1965).

<sup>34</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* n.34.41.

<sup>35</sup> Sobre el platonismo en los Padres puede consultarse: R. ARNOU, *Platonisme des Pères*: DIC 12.2 (Paris 1935) col.2258-92, sobre todo en lo referente a *la vida interior* (col.2362-72) y las *conclusiones* (col.2387-90). Los estudios han seguido multiplicándose. Puede consultarse A. FOX, *Plato and the Christians* (London 1957); W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim hl. Ambrosius* (München 1958); P. HENRY, *Hellenismus und Christentum*: LexTK 5 (215-22); A. ORBE, *Cristología gnóstica*, 2 vols. (Madrid 1976).

<sup>36</sup> Las críticas simplistas sobre *el alma encerrada en el cuerpo* recurren inmediatamente a la acusación de influjo platónico. Sobre este punto adviértase que es simplista canonizar y refugiarse en una pretendida concepción semítica, oponiéndola a la griega. Ante todo, porque no es menos instrumento de la revelación la mentalidad que subyace al libro de la Sabiduría que la que subyace al libro del Génesis. Dios se sirve en cada momento de la más conveniente. Pero, además, Jesús hizo suya la antropología, llamada por algunos *helénica*, de cuerpo-alma que, por lo de-

*Valor del cuerpo.*—La gran verdad fundamental desde el comienzo de la predicación apostólica es la *resurrección del cuerpo* (2 Cor 5,1-10). Cuando San Pablo habla en el Areópago, la cuestión conflictiva es la idea de la resurrección. Se le echaron a reír (Act 17,32). Nunca lo podía comprender la mentalidad filosófica griega. A lo más, la pervivencia del hombre se entendía, como en el platonismo, dejando al cuerpo material víctima de la corrupción. Se podría admitir un cierto revestimiento aéreo del alma; pero la resurrección e inmortalidad del cuerpo era incomprensible; lo veían destinado a la corrupción definitiva<sup>37</sup>.

En cambio, el cristianismo enseña que el cuerpo resucitará, será divinizado. En los Padres, la inmortalidad no se reduce a una inmortalidad natural, sino la entiendo como *inmortalidad participada*, en el sentido de inmortalidad divina. El cuerpo participará de la inmortalidad de Dios<sup>38</sup>. De aquí se intuye la valoración totalmente diversa de lo que es el cuerpo en la vida espiritual.

más, no era patrimonio exclusivo de la filosofía helenista, sino que tenía amplia difusión en ambientes judaicos palestineses de la época. Para la concepción en la literatura judaica intertestamentaria cf. H. C. C. CAVALLIN, *Life after Death* (Lund 1974) p.212; G. W. E. NICKELSBURG Jr., *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (Oxford Mass. 1972) p.178ss. El pasaje más claro en que Jesús hace suya la antropología cuerpo-alma, y precisamente en un contexto doctrinal, es Mt 10,28: «Y no temáis a los que matan el cuerpo, pero al alma no pueden matarla; temed, más bien, al que puede perder alma y cuerpo en la gehena». Es imposible interpretar este *logion* de modo diverso, como ha demostrado G. DAUTZENBERG, *Sein Leben bewahren. Psyché in den Herrenworten der Evangelien* (München 1966) p.138-53.

Pero con todo esto, en la *teología espiritual tradicional* conviene añadir todavía que tanto el término «alma» como el de «cuerpo» no significan una parte física del hombre separada de la otra. En el mismo San Pablo, la expresión «ofrecéis vuestros cuerpos» (Rom 12,1) significa la persona entera completa. «Alma» significa «el hombre religioso», «el hombre movido por el Espíritu», considerado a la luz de su fin último, de la salvación. «Cuerpo», en cambio, suele significar al mismo hombre, en cuanto movido por atracciones terrenas y temporales.

En la literatura espiritual, la oposición «alma-cuerpo» no suele significar la composición física en sentido filosófico ontológico —y mucho menos maniqueo—, sino la oposición experimental del cristiano ferviente, que corresponde a la dicotomía paulina «espíritu-carne»; esto es, en cuanto el hombre entero se mueve y es conducido por el espíritu o agitado y arrastrado por la carne. Es *fenómeno experimental* que se agudiza más con la presencia fuerte de la acción del espíritu, que, al querer volar más alto, siente el peso de la resistencia de la carne con sus hábitos y concupiscencias.

Puede verse: GUILLERMO DE SAN TEODORICO, *Ad Fratres de Monte Dei* c.11 n.32-34; ML 184,328-30; SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual* 17,10; SANTA TERESA, *Vida* c.17; SAN AGUSTÍN, *De fide et symbolo* c.10 n.23; ML 40,193-94; Id., *Sermo* 154; ML 38,833-40.

<sup>37</sup> La mayor parte de las escuelas filosóficas griegas (antes de Plotino) afirmaban, a la vez, la inmortalidad del alma y que ésta se componía de una materia sutil que le daba cierta corporeidad. Véase F. CUMONT, *Lux Perpetua* (París 1949) p.4. Lo mismo sucede en los Padres más primitivos. Para la corporeidad del alma en San Ireneo, cf. A. ORBE, *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, t.2 (Madrid 1972) p.418. Para el mismo tema en Tertuliano y sus diferencias de matiz con San Ireneo, cf. A. ORBE, *Antropología de San Ireneo* (Madrid 1969) p.444s. Por otros motivos, toda una línea de tradición escolástica medieval pensó en la inmortalidad del alma, a la vez que la concebía como compuesta de forma y de una materia espiritual; véase E. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale* (París 2 1944) p.186.

<sup>38</sup> Véase TEÓFILO ANTIQUENO, *Ad Autolyicum* I,1,7; MG 6,1035: «Excitat enim tuam cum anima immortalē Deū, ac tunc factus immortalis immortalē videbis, si nunc ei crederis».

*Sentido del alma.* Igualmente el alma, en el platonismo es una centella divina encarcelada en la materia por un proceso difícil de concebir. En consecuencia, el ideal es arrancarla de la materia para que vuelva a sumergirse en la divinidad, a la que es consustancial.

En el cristianismo, el alma no es centella de la divinidad; es simplemente creada. El alma, que da vida al cuerpo, tiene necesidad de ser divinizada, como el cuerpo. El ser completo que es el hombre debe ser elevado a la altura de Dios. La gracia se nos da para divinizar al hombre entero: alma y cuerpo. Consecuentemente, en la concepción cristiana sería equivocado imaginar la vida espiritual como una elevación del alma, como de una parte que se despega del todo. Se trata de espiritualizar el hombre entero. Y, en igualdad de circunstancias, tanto más elevada será la vida espiritual cuanto más se haya elevado el hombre entero.

Las consecuencias son, igualmente, opuestas. Para los platonicos, los actos válidos son los del alma: contemplar, meditar, pensar, filosofar. Los actos corporales son despreciables, porque son de la materia. En el cristianismo, cuando se habla de vida espiritual, no se habla de *actos del alma*, sino de *actos del hombre* en cuanto guiados por el espíritu de Dios. El *acto del alma*, como leer, meditar, puede ser *espiritual* (en sentido cristiano) o no, según que esté guiado o no por el Espíritu. Un *acto del alma* puede no ser *espiritual*. En cambio, un acto corporal, como caminar o jugar, puede ser *espiritual*, si está guiado por el espíritu. Vida espiritual es, pues, la vida real del hombre guiada por el Espíritu Santo.

Esta visión es necesario introducirla y mantenerla clara: *La vida espiritual de cada persona es toda su vida, en cuanto guiada por el Espíritu Santo.* Hay una absoluta unidad.

Dentro de esa vida habrá actos concretos e importantes, como son los que podemos llamar *actos contemplativos*, de oración, meditación, examen. Estos actos tienen *su razón de ser y su particular eficacia* en orden a la vida cristiana. Pero esto no porque los otros actos no sean espirituales, sino porque cada acto espiritual dentro de la vida humana tiene su razón de ser inalienable. No se debe caer en una falsa simplificación. La vida espiritual, como toda verdadera vida, tiene su complejidad inevitable. Y es tentación el pretender hallar un ejercicio o aspecto que sustituya a todos los demás. Ha sido el origen de gran parte de los errores espirituales en la historia: ensalzar un valor verdadero de la vida espiritual tomándolo como sustitutivo de los demás. Son simplificaciones de



mala ley, que no tienen nada que ver con la sencillez de la madurez cristiana.

Supuesta esa unidad importante de mantener, dentro de ella podemos señalar *tres actitudes fundamentales*, recogidas explícitamente por el concilio Vaticano II: «Para que la caridad, como buena semilla, crezca y fructifique, todo fiel debe... aplicarse constantemente a la oración, a la abnegación de sí mismo, al servicio activo de los hermanos»<sup>39</sup>.

Estas tres actitudes fundamentales nos ofrecen el núcleo íntimo y la profunda sintonía del ser cristiano<sup>40</sup>.

*Ser de Dios*: dimensión vertical, orante, bajo Dios. El cristiano, siempre y en cada momento de su vida, es hermano de Cristo e hijo de Dios. Esa verticalidad tiene su momento fuerte en la oración, cuando el ser entero se dedica al culto de Dios.

*No ser de sí mismo*: dimensión de abnegación cristiana, de renuncia interior y exterior. Tiene su momento fuerte en la cruz.

*Ser para los hermanos*: actitud de identificación con los hombres; unión con la Iglesia; empeño de redención universal. Tiene su momento fuerte en el apostolado horizontal. Entra en toda la vida cristiana. El cristiano está esencialmente vinculado a la Iglesia. Colabora a la construcción de la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo.

Esta triple actitud es, más bien, una actitud fundamental trífacética. Entre ellas hay una perfecta interacción cuando se entienden en su sentido cristiano.

Y tiene su *progreso* en la vida espiritual con repercusiones mutuas, ofreciendo un marco general que ayuda a discernir la autenticidad de los progresos en las facetas parciales. Los estadios de oración implican estadios de abnegación y de mortificación, así como de proyección eclesial, y viceversa<sup>41</sup>.

*La vida sacramental* es fuente de esta vida cristiana unitaria. El acceso a ella no es un mero medio instrumental de ejercicio ascético, sino que es recurso a la fuente misma de la que viene esa vida en su gran unidad. La participación sacramental debe ir teniendo un progreso de vivencia y nutrición en concordancia con el ritmo litúrgico. Pero no sólo es *fuentes*, sino

<sup>39</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* c.5 n.42.

<sup>40</sup> Cf. Act 2,42. Véase Cardenal A.-C. RENARD, *Qu'est-ce qu'un chrétien* (París 1971); Id., *Seul compte la foi* (París 1971); L. ARONIEGUE, *Vida terrenal del cristiano en clave teológica*; *RevEspirit* 34 (1975) 475-86.

<sup>41</sup> Cf. M. LAPIERRE, *Progress in Prayer: The Way* 10 (1970) 232: «El ritmo de la oración sigue el de la vida cristiana. Mayor pureza de corazón, mayor abnegación actitud más equilibrada respecto del mundo y de sí mismo, son signos de progreso en la oración».

que el sacramento es en sí *tipo* de la vida espiritual que comunica. En efecto, el bautismo significa una *muerte a sí* y un *vivir para Dios, en la Iglesia*<sup>42</sup>. En la misma línea, la *eucaristía* es la *oblación al Padre* —del sacrificio de Cristo y nuestro— *por la Iglesia*<sup>43</sup>. Hay que ayudar al fiel a la vivencia asidua y ferviente de la vida sacramental.

El Espíritu Santo edifica la Iglesia, configurándonos con Cristo. Vivir según el Espíritu lleva consigo muy en concreto el entrar en una comunidad, la Iglesia, llamada a ser sacramento del mundo y santificadora del mundo. En consecuencia, educar a la vida según el Espíritu llevará consigo el introducir en una misión y proponer empeños que construyan la Iglesia.

Estas orientaciones encuentran su signo ejemplar en los gestos de Cristo, perpetuados en la Iglesia mediante los sacramentos. El deber fundamental es la unión de todos en la participación: compartir el pan, los bienes; pero, sobre todo, la vida, el cuerpo y sangre. Es un deber eucarístico sólo posible en la fidelidad al gesto de Cristo, que da su vida. Es lo que el sacramento eucarístico nos lleva a discernir y nos llama a actuar. Los sacramentos son *luz* y *juicio*, signos ejemplares de una vida cristiana de verdad. A través del bautismo discernimos qué es la verdadera vida, que acepta perderse y morir a sí para tenacer y vivir para Dios y los hermanos. En la penitencia aprendemos qué es la reconciliación verdadera, qué es *perdón*. Por la comunión en el cuerpo y sangre de Cristo, discernimos qué es una verdadera comunión.

Por la vida sacramental comprendemos cuál es la verdadera fuerza, que no pone su confianza en sí, sino en el Espíritu de Cristo. Y que toda transformación del mundo ha de ser imitación y participación del gesto de Cristo, que construye el futuro del mundo ofreciendo la propia vida al Padre por amor y llamándonos a vivir el mismo gesto.

De cuanto hemos indicado de la *unidad de la vida cristiana*, fácilmente se comprende la insistencia que debe poner el director espiritual en urgir al dirigido el *cumplimiento de los propios deberes de estado*. Es la base inmovible y realista. Suelen distinguir los grandes autores espirituales entre hombre *virtuoso* y hombre *espiritual*. Entienden por virtuoso al que ejercita las virtudes y cumple sus deberes, mientras reservan el nombre de *espiritual* para quien cultiva ulteriores cam-

<sup>42</sup> Puede verse K. FECKES, *Die Lehre von christlichen Vollkommenheitsstreben* (Freiburg i.Br. 1849); P. Th. CAMELOT, *La spiritualité du baptême* (Paris 1960); véanse las acertadas orientaciones de I. ONATIBA, *Liturgia y teología espiritual*: Lumen 10 (1961) 1-16.

<sup>43</sup> CONCILIO VATICANO II, *Sacrosanctum concilium* n.47-48; *Presbyterorum ordinis* c.2 n.5-6.

pos de espíritu. Pero insisten fuertemente en que no puede haber avance espiritual si no está fundamentado en el cumplimiento fiel de los propios deberes<sup>44</sup>.

Por eso, la dirección espiritual debe cuidarlo con particular insistencia. Y sobre ese cumplimiento del propio deber tiene que ir trabajando en la interiorización progresiva de las actitudes indicadas; ir mejorando la calidad del rendimiento humano con una purificación progresiva de las motivaciones, con un crecimiento progresivo en el amor de Dios y dependencia absoluta del espíritu y con una entrega cada vez mayor al bien de los hermanos.

### III. FORMACION A LA ACTITUD ORACIONAL

#### 1. VIDA DE ORACIÓN Y ORACIÓN FORMAL

Uno de los puntos más importantes en la dirección de las personas espirituales es la formación en la oración<sup>45</sup>. Ciertamente, esta oración formal, explícita, tiene que enseñarse desde el principio unida a la oración virtual y estado habitual de oración. Hay una elevación de mente o unión a Dios que transcurre en su concepto y realidad todo otro modo particular de unión con Dios. Es aquella unión de la que Cristo decía: «Mi Padre trabaja y yo trabajo» (Jn 5,17). Unión de colaboración por la que el Criador y la criatura se dedican a un trabajo que produce, al mismo tiempo, gloria de Dios y salvación nuestra: trabajo todo divino y todo nuestro.

Conviene *distinguir* siempre estos dos aspectos, pero *manteniéndolos muy unidos*. No dar nunca la impresión de que se ignora la necesidad de elevar la vida entera o de que se parte de una falsa impostación del problema. Lo que se pretende como fin supremo es elevar el estado espiritual, la vida de unión con Dios.

En sus entrevistas, el director tiene que insistir mucho en esta unión continua con Dios, en buscar y encontrar a Dios en todas las cosas.

A su vez, la oración formal solitaria no se debe describir simplemente como «contacto con Dios», sino como un con-

<sup>44</sup> Es la recomendación clásica de los autores espirituales. Véase M. GÓDÍNEZ, *Praxis theologiae mysticae* 1.8(7) c.2,7.º; c.41.º; 1.9(8) c.3.

<sup>45</sup> Cf. J. ENGLISH, *Spiritual Freedom* (Ontario 1974) p.56: «Aconsejar a una persona en la vida espiritual requiere un contexto de oración. Es muy difícil dar dirección espiritual a quien no está esforzándose seriamente por orar»; véase M. GIULIANI, *Note sur direction et oraison*: *Christus* 7 (1960) 77; R. P. VAUGHAN, *Spiritual direction and Prayer*: *Rev. for Relig.* 29 (1970) 803-808.

tacto *cualificado, especial, particular*, con la puerta cerrada (Mt 6,6); con determinados actos de la mente, de la voluntad y del corazón<sup>46</sup>.

Cuando la oración se encuadra así desde el principio y —no obstante la valoración fundamental del encuentro con Dios en todas las cosas— se insiste en la *importancia imprescindible de la oración solitaria*, entonces esta enseñanza estará más fácilmente inmunizada contra la objeción que se presentará después; de que no hace falta oración, sino que hay que buscar a Dios en los prójimos.

*Estado oracional* viene a ser el grado de filiación divina conscientemente vivido; nos da un corazón filial, que se expresa en recurso fácil, confiado, humilde, continuo al Señor.

El profeta Zacarías caracteriza los tiempos mesiánicos como aquellos en que Dios infundirá sobre los hombres espíritu de gracia y de oración<sup>47</sup>, *espíritu de recurso confiado a Dios*, porque será consciente el don de filiación; y quien es y se siente hijo de Dios, recurre confiadamente a su Padre. Tal es el tono de la vida cristiana.

Encontramos la resonancia neotestamentaria del anuncio de Zacarías en el discurso de Jesús en la última cena: «Lo que pidáis al Padre en mi nombre, lo haré» (Jn 14,13); «Si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que queráis, y lo obtendréis» (Jn 15,7); «Hasta ahora no habéis pedido nada en mi nombre» (Jn 16,24). Nuestros deseos estarán siempre en la presencia del Señor por el espíritu filial.

En la dirección espiritual se subraya el sentido de elevación de la vida, desarrollada —incluso en cuanto se refiere a los otros— en la presencia del Señor, seguros siempre de su misericordiosa ayuda. Este espíritu de oración corresponde a lo que el Señor anunciaba a la samaritana: «Los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y verdad» (Jn 4,24). Este sentido y actitud tiene que irlo introduciendo la dirección: una vida vivida en la presencia del Señor. La actividad metódica dispositiva que tiende a preparar al hombre a ella es el *ejercicio de la presencia de Dios*<sup>48</sup>.

Todo esto es bien cierto. Pero, con todo, no justifica la

<sup>46</sup> F. Suárez. *De religione* II.4 II.1 c.1 n.26.

<sup>47</sup> Zac 12,10. «Y derramaré sobre la casa de David y sobre el habitante de Jerusalén espíritu de gracia y de plegaria, y mirarán hacia mí, a quien traspasaron...»

<sup>48</sup> El elemento formal fundamental es la unión con Dios, que implica una dimensión orante. No es que la oración formal sea *el alma del apostolado*, como lo sugiere el título del famoso libro, hoy aún válido y útil, de dom Chauard. Estrictamente hablando, el alma de todo apostolado es la unión con Dios, la disponibilidad actuada en las manos de Dios.

afirmación de que «todo cuanto se hace con recta intención es oración». La expresión es susceptible de recta interpretación. Pero es un ejemplo más del juego de palabras de que somos víctimas hoy en el campo espiritual<sup>49</sup>. Se puede decir con precisión que toda acción *bien hecha* es meritoria, impetratoria, buena, sobrenatural, hecha en unión con Dios. Pero decir de ella que es *oración*, sin más, fuerza el sentido de la palabra.

Más exactamente, diríamos que toda acción bien hecha *puede tener una dimensión orante* y que incluso idealmente *la debería tener*. Dimensión orante es una actitud interior de receptividad respetuosa, humilde, suplicante, gozosa, de intimidad filial. Implica una blandura interior mantenida ante Dios en la acción misma. No se opone formalmente a actividad, sino que viene a ser una calidad receptiva, amorosa, dócil, en la actividad misma<sup>50</sup>.

*Oración formal* no es la simple conciencia de un encuentro cualquiera con Dios. El cristiano debe buscar a Dios en todas las cosas y personas, y, si es posible, hallarle en ellas. Pero, aun cuando lo encontrase en ellas, no sería eso simplemente oración. *Oración* designa la dedicación del ser entero a la adoración y culto del Señor. La persona entera se hace receptividad respetuosa, humilde, suplicante, gozosa, de intimidad filial. En este sentido, hablaremos de un encuentro por el que la persona entera se hace apertura reverente hacia Dios; se sumerge en la adoración, en el culto, en la meditación, en el estar con el Señor.

Es verdad que el encuentro con Dios en todas las cosas dispone a esta oración y la facilita. Pero siempre será necesaria esta dedicación a modo de sacrificio de sí mismo total; no porque las otras acciones no sean buenas ni porque la unión de Dios no se realice en todo, sino porque es una ocupación concreta, momento fuerte con valor sacrificial, que tiene su propia razón de ser en nuestra vida cristiana como medio capital para nutrir y mantener viva la unión de colaboración continua con el Señor y asimilar siempre más la verdad de la fe. Esta oración formal se realiza bajo el impulso del *encuentro sacramental eucarístico*, que tiende a ella y en ella se completa. La oración solitaria corona la acción litúrgica del sacrificio y al mismo tiempo prepara a ella y la vivifica.

<sup>49</sup> Cf. J. SUDBRACK, *Christuserfahrung in Meditation und Mystik: Lebendige Seelensorge* 27 (1976) 35.

<sup>50</sup> Cf. R. DUVAL, *La dimension humaine de la vie spirituelle: VSp* (1975) 856-57, donde describe las condiciones para la «atención» o recogimiento: *silencio, soledad, recuerdo de la muerte*; que juzga necesarias, a pesar de que pueden parecer inhumanas o sospechosas. Sobre el silencio concretamente ha recogido interesantes matizaciones J. SUDBRACK, *Die Botschaft des Schweigens*, en AA. VV., *Heilkraft des Heiligen* (Herder 1975) p.7-44.

Por lo demás, tanto la vida de oración como la oración solitaria deben aparecer vinculadas estrechamente a la *vida litúrgica*. La acción litúrgica de la Iglesia tiene una dignidad y valor únicos por ser la oración oficial de Cristo en su Iglesia. Su contenido nos hace vivir toda la riqueza del misterio de Cristo, sacramental y misteriosamente presente en ella. Bien entendida la espiritualidad litúrgica, debe empapar la oración y la vida espiritual del cristiano. Esto no significa que toda meditación haya que hacerla sobre los textos litúrgicos o que toda oración pública del día haya de ser la colecta de la misa, sino que las mismas devociones personales tienen un tono especial en cada tiempo litúrgico en conformidad con él<sup>51</sup>.

## 2. ORACIÓN DE PETICIÓN

En varios ambientes se presentan dificultades contra esta oración, que se estima inútil y sin sentido, porque se dice: —que el Señor no se ocupa de las cosas pequeñas humanas; sería empequeñecer a Dios; —que Dios ha dejado el mundo al cuidado del hombre con plena autonomía; no hay que pensar en milagros, residuos de una imagen pasada imperfecta de un Dios tapaagujeros; —que no podemos cambiar la voluntad de Dios; si quiere hacer algo, lo hará, y si no quiere hacerlo, no podemos cambiar su voluntad. Además, el Señor mismo nos ha dicho que sabe mejor que nosotros lo que necesitamos; con lo cual parece sugerir que no es necesario orar ni pedir.

En la dirección espiritual, el director tiene que tener presentes estas objeciones; no para replantearlas teóricamente, sino para prevenirlas sin mencionarlas, gracias a una iniciación inteligente en las actitudes correctas, comunicando sugerentemente el sentido, valor e importancia de la oración de petición.

A veces se creen resolver estas dificultades insistiendo solamente en la oración de *alabanza*, haciendo ver que se supera todo en una fórmula de desinterés. El director espiritual debe estar muy atento a insistir en la *necesidad de pedir*. Es cierto que no solamente hay que pedir. Pero hay que subrayar la necesidad de pedir, recalcando la necesidad radical que el hombre tiene de Dios y de su ayuda continua en todo. Que no se caiga en una forma de pelagianismo más o menos camu-

<sup>51</sup> Cf. G. BRASO, *Liturgia y espiritualidad* (Montserrat 1956) p.257-324; para la teología de la liturgia respecto de la vida espiritual véanse B. JIMÉNEZ DUQUE, *Teología de la mística* (Madrid 1962) p.174-92; P. GRAMMONT, *Liturgy and Contemplation*: True Worship (London 1963) p.83-97; *La prière liturgique et personnelle*, n.65 de *Lumière et Vie* (1965); J. CASTELLANO, *La Chiesa in preghiera*, en AA. VV., *La preghiera cristiana*: Tectesianum (Roma 1975) p.79-129.

flado. No es egoísmo reconocer la necesidad total de Dios y pedir la humildemente, viviendo en dependencia continua de El.

En el Evangelio se aconseja y urge, sobre todo, la oración de petición: «Pedid, y se os dará» (Lc 11,9). Recuérdese la parábola llamada del «amigo importuno» (Lc 11,8-11). Esta parábola debería llamarse «del amigo que escucha», aunque Lucas ha insistido en la necesidad de *pedir continuamente*, de insistir, y por esto se ha llamado del *amigo importuno*<sup>52</sup>. Pero la enseñanza central está en el hecho de que Dios es un *amigo que escucha*. Es cierto que en el Evangelio se insiste mucho en la petición, como el director debe insistir también a lo largo de la dirección. Decíamos más arriba que el objeto primario de continua sugestión en la entrevista direccional ha de ser precisamente la *necesidad continua de pedir la ayuda de Dios*.

Viniendo a las objeciones que suelen presentarse, tenga el director presente en sus entrevistas las convicciones siguientes:

a) Dios llega ciertamente a las cosas pequeñas humanas. Hay que insistir en lo que enseñó explícitamente el concilio Vaticano I<sup>53</sup>. El Señor proclama en el Evangelio el cuidado que tiene el Padre sobre los detalles más pequeños: «Los cabellos de vuestra cabeza están todos contados» (Lc 12,7). Es que Dios es amor infinito, y sólo el amor infinito es capaz de amar infinitamente lo infinitamente pequeño. Dios no está más lejos del átomo que del universo.

b) Es cierto que Dios no es un simple tapaagujeros inventado por el hombre. Y es bien cierto también que la oración no viene a sustituir el trabajo del hombre y favorecer su pereza. No se refugia uno legítimamente en la oración para ahorrarse el uso de los medios necesarios, a veces costosos. No puede un médico confiar en la oración, descuidando el estudio diligente de sus casos clínicos. No sería sentido cristiano. La oración no sustituye el trabajo del hombre, sino que lo impregna y eleva, dando una dimensión nueva a ese trabajo que se reconoce bajo el Señor. Es verdad que Dios ha confiado el mundo al hombre y le ha dado una verdadera autonomía. Pero no de tal manera que deje de depender de Dios, ni de tal ma-

<sup>52</sup> Véase J. CABA, *La oración de petición según los evangelios sinópticos y los escritos joánicos* (Roma 1973) p.11-25. Esta obra, tesis doctoral del autor, es un arsenal riquísimo para el tema que venimos tratando. En él se encuentran matizaciones y observaciones fecundas para asentar la formación evangélica de la oración de petición.

<sup>53</sup> CONCILIO VATICANO I, *Dei Filius* c.1: DS col.3003: «Todo lo que Dios creó, con su providencia lo conserva y gobierna, alcanzando de un confín a otro poderosamente y disponiéndolo todo suavemente (cf. Sab 8,1). Porque todo está desnudo y patente ante sus ojos (Act 4,13), aun lo que ha de acontecer por libre acción de las criaturas».

nera que quede excluida toda intervención de Dios en el mundo. La tierra y el hombre están totalmente dependientes de Dios<sup>54</sup>. Dios puede hacer milagros para la manifestación de su gloria, y el hombre puede humildemente, en las debidas condiciones, pedir esa intervención milagrosa de Dios. Pero además, cuando una persona pide algo al Señor, suele distinguir entre lo que puede ser un milagro y otras maneras que Dios tiene de actuar sobre el mundo. Una madre que pide protección de Dios para su hijo que está en la guerra, no pide necesariamente un milagro. Ella no sabrá quizás explicarlo, pero entiende que Dios puede hacerlo de muchos modos ordinarios. Como, en su grado, el hombre puede actuar sobre el mundo de muchas maneras ordinarias sin milagros.

c) Con la tercera dificultad de que «no podemos cambiar la voluntad de Dios», tocamos la cuestión de la actitud de petición cristiana, que es fundamental purificar en la formación espiritual. La oración de petición no se hace *para informar a Dios* ni *para cambiar su voluntad* o *imponerle la nuestra*. Las dos serían actitudes equivocadas, que el Señor ha reprendido al decirnos que «el Padre sabe bien lo que necesitamos» (Mt 6,32). Sería una mentalidad mágica el pretender dominar la voluntad de Dios plegándola por la fuerza a la nuestra. Es el momento de recalcar el sentido de la oración de petición y su causalidad propia<sup>55</sup>.

Ante todo, Jesucristo exhorta en el Evangelio: «Pedid al Señor de la mies que envíe operarios a su mies» (Lc 10,2; Mt 9,37-38). El Señor sabe que no hay operarios; exhorta a pedir; quiere enviar, porque, de lo contrario, no exhortaría a pedirlo. Es un pasaje evangélico muy luminoso para introducir en el misterio de la oración de petición. No es una *información* que Dios necesite; no es tampoco *cambiar* su voluntad. Y, sin embargo, en la economía de Dios hace falta pedir.

A esta luz, es importante sugerir eficazmente que no es lo mismo *petición* que *oración de petición*. Pedir es, simplemente, exponer un deseo, suplicando su cumplimiento por parte de quien puede satisfacerlo. La *oración de petición* presupone que se trata de *oración cristiana*; y, siendo oración cristiana, implica una elevación filial del alma a Dios, conformidad de la propia voluntad con la voluntad de Dios y luego —dentro de esa elevación de conformidad— exposición del deseo ante Dios. Así, en el *Pater noster*, primero se dice: «Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo»; y solamente luego se pide: «El pan nuestro de cada día dánoslo

<sup>54</sup> CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes* n.35-36.

<sup>55</sup> Cf. S. EPISCOPO, *Sulla causalità della preghiera*: RasAscMist (1972) 351-55.



hoy». Antes de pedir expresamos nuestra conformidad con la voluntad del Señor, y pedimos que se haga su voluntad. Una vez hecha esta identificación, somos movidos por el Espíritu del Señor a pedir lo que necesitamos y que el Espíritu pide en nosotros.

En el evangelio de San Juan aparece la oración de petición como fruto de la presencia del Espíritu Santo. Hasta entonces no han pedido nada los apóstoles en nombre de Cristo (cf. Jn 16,24). La expresión «pedir en mi nombre» significa pedir en fuerza de una presencia del Cristo pascual, *nombre-sobre-todo-nombre* dado a Cristo por su resurrección. «En el nombre de Cristo» no quiere decir sólo invocando la palabra de Dios como un talismán mágico, sino que quiere decir «en unión con Cristo glorioso y por su Espíritu comunicado», que nos mueve a pedir «en el espíritu de Cristo». Por eso, si piden así, no es ya necesario que Cristo presente ulteriormente su intercesión<sup>56</sup>, porque esa oración de petición viene ya de él: es la petición de Cristo en nosotros por su Espíritu.

En nuestra función de instrumentos colaboradores de Cristo, la presencia del Espíritu en nosotros nos lleva a aceptar la voluntad del Señor y a actuar con un deseo puesto por el Espíritu, que es oración de petición. Esta oración es la que el Señor exige del hombre para realizar sus planes. Por esto dice: «Pedid al Señor de la mies que envíe operarios a su mies».

La realidad del corazón filial en nosotros nos pone en conformidad con el Espíritu del Señor: un deseo abierto a él. Es lo que exige de nosotros para realizar su obra. No sólo las actividades exteriores de un apostolado, sin el cual comprendemos más fácilmente que Dios de ordinario, no actúa en el orden de la salvación, sino la colaboración de nuestro ser de hijo de Dios, dependientes de él, vinculados a él en una oración humilde, sencilla, que reconoce la obra del Señor.

Este espíritu hay que introducir en el dirigido: petición sencilla, humilde, continua, confiada, de intimidad filial; no de imposición de la propia voluntad independiente, sino de dejarse poseer por la voluntad del Señor, en espíritu orante. A medida que el Espíritu entra en nosotros, se hace oración: «No sabemos qué pedir, pero el Espíritu pide en nosotros con gemidos inenarrables» (Rom 8,26). Actitud de recurso al Señor, al que está abierta y patente nuestra vida en sencillez, no porque pidamos milagros caprichosos o imaginemos que no hay leyes en la naturaleza, sino porque conocemos la realidad

<sup>56</sup> Cf. J. CABA, *La oración de petición según los evangelios sinópticos y los escritos joánicos* (Roma 1973) p.225-55, máx. 253-55.

de una providencia del Señor que ama, y que nos confiamos a él en todo con sentido filial, aceptando su voluntad.

De esta manera se ha de formar a una vida de petición continua con un sentido sereno, firme, teológico, presentando siempre esa realidad como Jesucristo la presenta en el Evangelio: Sencillez que nos muestra el libro de los Hechos de los Apóstoles, donde se ve continuamente el recurso del pueblo de Dios a la oración de petición en todas las vicisitudes, de modo que podría decirse que el libro de los Hechos es el libro de la petición viva<sup>57</sup>. Por lo demás, de esta *oración de petición* vale, en su grado, cuanto vamos a decir ahora de la *formación a la oración y sus condiciones*.

### 3. ORACIÓN DE INMERSIÓN EN DIOS: MEDITATIVA, CONTEMPLATIVA

De esta oración formal vamos a ocuparnos ahora en cuanto toca a la dirección. Sólo haremos algunas sugerencias directivas, ya que no es nuestro propósito extender un curso sobre la oración.

En general, las personas de oración a las que se ha inculcado su necesidad y van adentrándose en ella, comenzando a gustar personalmente lo que es la oración, suelen ser las que sienten verdadera necesidad de recurrir a la dirección, y hay que estar cerca de ellas para ir las guiando. El magisterio de oración es parte principal del trabajo educativo de la dirección. En su actuación, el director es instrumento vivo del Maestro que enseña a orar e introduce en la verdad integral. Instrumento también de la Iglesia, maestra de oración, de cuyo magisterio se siente hoy particular necesidad por el crecido deseo de oración en diversos campos eclesiales, hasta el punto de llegar a hablarse en las conferencias episcopales de la necesidad de evangelizar la oración en la Iglesia<sup>58</sup>.

Hablar de *magisterio* de oración, de ninguna manera ensombrece el hecho indiscutible de que la oración es un don. No se trata de aprender en el sentido de *dominar una materia*, sino en el de ser introducido al conocimiento amigable de Dios y a la vivencia personal de la Alianza que ha querido establecer con nosotros (Lc 11,1; 1 Sam 3,4-10). No se debe confundir el espíritu con la *simple espontaneidad*. Ha de ser *espontaneidad del Espíritu, del yo transformado*. Mientras la

<sup>57</sup> Cf. S. CIPRIANI, *La preghiera nel Nuovo Testamento* (Milano 1972) p.245.

<sup>58</sup> R. COFFEY-P. VALADIER-J. STREIFF, *Una Chiesa che celebra e prega* (Torino 1974) p.15-19.

espontaneidad es simplemente natural, sería ella misma imposibilidad para *orar de verdad*. Así como no es lo mismo *petición* que *oración de petición*, de una manera parecida, no es lo mismo *espontaneidad* que *oración espontánea*.

La oración es obra del Espíritu Santo. Dios actúa su Alianza comunicando el Espíritu de Cristo. No tanto a la manera de pactos humanos sociales, sino que opera desde dentro, ensimismándose en el hombre, de manera que se expresa como espontaneidad amada por el sujeto y despierta la iniciativa interior del hombre. Le da sentido de más plena libertad, liberándole (Jn 6,36; Rom 6,20) de propensiones instintivas aberrantes y haciendo salir la bondad escondida del corazón. Las indicaciones pedagógicas ayudan a hacerse disponible a la acción del Espíritu, y a vivir responsablemente la Alianza, y a hacer florecer la oración sobre una caridad vivida<sup>59</sup>.

### Iniciación a la oración

Todo el problema que se nos presenta se puede reducir a esto: ayudar a esta persona concreta para que ore más y con más verdad, mejor y con más profundidad, con más autenticidad. Y, junto a esto, conjeturar el paso inmediato al que la gracia le mueve, prestarle ayuda; de tal manera, que se vaya elevando poco a poco según las exigencias que vayan apareciendo. Este es el problema.

Para ayudar a una persona iniciándola en la oración, el director, ante todo, tiene que tener idea de las experiencias de oración de esa persona en el tiempo precedente. Toda persona que se acerca a la dirección, ya ha tenido experiencias de oración, aunque sean muy rudimentarias. No le imponga, por tanto, un esquema premeditado, sino vea primero qué oración ha hecho, quizá desde su infancia. Será oración de súplica, u oración de adoración al Santísimo, u oración por sus necesidades personales o por las de los demás. Conocerla para insistir más en aquella línea donde esta misma persona ha encontrado mejor acogida espiritual, y, partiendo de ahí, llevarle a que ore más profunda y verdaderamente.

Si resulta que el dirigido ha practicado antes ya la oración mental, si está ya introducido en ella, hay que respetar

<sup>59</sup> T. GOFFI, *La ascesi della preghiera*, en AA. VV., *La preghiera cristiana: Teresianum* (Roma 1975). Véase también el volumen AA. VV., *Ascesi della preghiera: Teresianum* (Roma 1961).

su oración<sup>60</sup>. Únicamente habría que intervenir para corregir defectos que se hubiesen introducido o para completar elementos importantes que falten. El director tiene que tener sumo respeto al modo de oración propio de la persona que se pone en sus manos; de tal manera, que no se empeñe en llevarle por una forma determinada; ni siquiera por aquella que el director ha experimentado como buena para sí; sino que debe respetar muchísimo el camino que la persona concreta va siguiendo, siempre que no haya contraindicaciones ni se tengan motivos suficientes para pensar que ha errado en su camino. En este último caso, se corrigen los errores que existan.

En general, se advierte que el proceso pedagógico de la oración suele seguir la línea del padrenuestro, invertida. Hay que respetarla. Es como si Jesucristo nos hubiera enseñado el padrenuestro bajando él de la altura de su oración hasta la bajeza de la nuestra, y el proceso nuestro suele ir subiendo desde un comienzo más terrestre de oración hasta la elevación de Cristo. Por eso, de ordinario, lo que pide el fiel sencillo es «líbranos del mal», de *lo que ve como mal*: de la enfermedad, de la muerte, de las desgracias, de la pobreza; y ésa es su oración normal. Después ve como mal *el pecado*; y de ahí empieza a pedir: «no nos dejes caer en la tentación», líbranos del pecado, que ya supone una cierta elevación mayor al considerar el pecado como mal del que Dios tiene que librarle. Siguiendo más adelante, pide la purificación de los pecados: «perdónanos nuestras deudas, como nosotros perdonamos»; de ahí llega a la providencia actual, contentándose con «el pan de cada día»; y de ahí, a la voluntad del Señor: «hágase tu voluntad»; al, «venga tu reino» y «santificado sea tu nombre». Es decir, que es una elevación de niveles, del estado interior que uno advierte como indigencia, y para cuyo remedio invoca la asistencia de Dios. En todo caso, no hay que precipitarse, ya que pueden cometerse graves defectos en la iniciación por esa prisa excesiva.

El formador debe seguir esta oración del dirigido. Si está muy preocupado por sus pecados y pide al Señor una profunda purificación, el director debe respetarle y no empeñarse en que se levante más arriba hablándole de cosas más altas y subidas. En toda la vida de oración hace falta paciencia, serenidad, dar tiempo al tiempo, siempre que no haya negligencia y

<sup>60</sup> M. GODÍNEZ, *Praxis theologiae mysticae* 1.8(7) c.4: «Acomódese a la mucha o poca oración del discípulo y en ella le procure alumbrar y adelantar. Si el discípulo halla jugo, gusto y gana en meditar los novísimos, ayúdele mucho por ese camino. Si el discípulo se hallare bien con meditar la vida, pasión, virtudes y muerte de Cristo Nuestro Señor, ayúdele mucho en este particular y váyale pegando amor y estimación de esta santísima humanidad».

abandono. La ayuda tiene que dirigirse a hacerla más verdadera y más confiada; profundizar las actitudes de más verdadera petición, de postura real, auténtica, de criatura ante el Creador, ante Jesucristo, que la ama, y con confianza en lo que el Señor le va a conceder.

Un médico comienza a ser instruido inicialmente en la oración. Quizá esté persuadido de que no ha orado nunca. Sin embargo, probablemente, ora antes de hacer una operación; al menos, con una elevación a Dios, pidiendo que le salga bien la operación. Ese puede ser punto de partida para ayudarle; se le puede indicar que se habitúe, porque eso le predispone bien, antes de visitar a los enfermos, a pedir la ayuda de Dios en su propia profesión. Se le va llevando a que se abandone más en esa oración al Señor, que lo vaya haciendo con más profundidad. Respecto a este punto conviene advertir que, en cualquier línea o forma de oración, también en esa de petición se puede profundizar hasta las actitudes más elevadas de oración, se puede ir creando una actitud de suma disposición de oración; y a esto es a lo que hay que ayudarle; no por la línea de otras elevaciones o lucubraciones de que no es capaz, y que no le servirían como entrada para las actitudes de oración.

El trabajo de elevación ha de ser lento y oportuno. Quizá la petición, aparentemente, no ha tenido el efecto deseado en alguna ocasión. No ha podido salvar a un enfermo. Es posible que esto desencadene una crisis de oración y piense que la oración es inútil. Es el momento de elevar más la visión de oración; que no se pretenda simplemente que se cumpla nuestra voluntad. Aprovechando esa crisis que ha brotado en este camino normal, se trata de elevarla, de dar una visión más alta, de enseñarle a pedir abandonándose a la voluntad de Dios; no imponiéndole la suya, sino reconociéndose criatura de Dios, sometido a su voluntad, ignorante de los planes del Señor en muchas cosas. Habrá afinado su oración. En otra ocasión puede llevarse a que comprenda la importancia de la pureza de corazón para la misma eficacia de la petición. Y de aquel «libranos del mal» subirá al «libranos del pecado». «perdónanos nuestras ofensas». Es un trabajo paciente con la persona concreta, que va elevándose poco a poco según el proceso de la misma oración.

*Para introducir a la oración mental* existen muchos métodos, pero ninguno vale separado del educador<sup>41</sup>. Hay tratados

<sup>41</sup> Para introducción en la oración la bibliografía sería interminable y crece cada día. Vamos a proponer algunos pocos títulos sumariamente ordenados.

*Obras de carácter general, que contienen ulteriores referencias y bibliografías:* Ch. A. BERNARD, *La prière chrétienne* (DDB 1967); AA. VV., *La preghiera* (Milano 1947); S. CERIANI, *La preghiera nel Nuovo Testamento* (Milano 1972); libro de fácil lectura, orientador y provisto de abundante bibliografía sobre los aspectos diversos de la oración en el Nuevo Testamento; AA. VV., *Come presentare la preghiera ai giovani d'oggi* (Torino 1974); hay un intento de ayudarles con mano amiga; AA. VV., *La preghiera cristiana* (Teresianum [Roma 1975] bibliografía p.326-95); *Id.*, número especial de *Revista de Espiritualidad* (1976); *Id.*, *Prayer*: Studia Missionalia (1975); *Id.*, *Meditation*: Studia Missionalia (1976); *Id.*, *Mystik*: Studia Missionalia (1977).

*Tratados clásicos de la literatura ibérica* (orden alfabético): B. ALVAREZ, *Escritos espirituales*, ed. por C. ARAD y F. BOADO (Flors, Barcelona 1961); de especial interés cuanto refiere sobre la oración de silencio (p.205-51) (cf. L. DE LA PUENTE, *Vida del P. Baltasar Álvarez* [ed. Madrid 1943]; con muchas referencias a su oración); D. DE MONTEZORO, *Arte de orar* (Córdoba 1630); FR. FRANCISCO DE OSUNA, *Tercer abecedario*

y métodos para introducir en la oración mental; pero la experiencia nos enseña que cada vez es una decepción; se toma el libro, se empieza a practicar lo que se lee, y al poco tiempo se cae el libro de la mano; no sirve. Es normal que así suceda, dado lo que es la oración. La oración no es una simple actividad nuestra ordenada, sino que es *verdadero contacto vital con Cristo, con Dios en Cristo*, y, como todo contacto vital, no se puede reducir a unas normas, a una práctica que se aprende. No quiere esto decir que no hacen falta métodos; quiere decir que no se puede reducir a métodos. De ahí que, aun aplicando el método, no se encuentra lo que se busca, y el método se vuelve árido; y después de muchos intentos no se aprende a orar. El *encuentro vital* es algo contingente; una vez se encuentra íntimamente con el Señor, y otras veces no. Hay que cuidar desde el principio de no dar de la oración la imagen de una serie de actividades ordenadas que dependen sólo de la fuerza de voluntad.

Como método introductorio son excelentes los *ejercicios espirituales*, porque contienen una serie de principios que se pueden dar en común y una guía *personal* de cada uno, controlando cómo actúa, qué disposiciones va alcanzando, si se va volviendo rígido o blando a la acción de la gracia. Todas estas cosas pueden seguirse más de cerca, se le puede instruir sobre lo que significan determinados sentimientos que tiene y los altos y bajos del consuelo o de la aridez, la postura correcta que hay que tomar en cada caso concreto. Esto es lo

*espiritual* ed. M. ANDRÉS (BAC, Madrid 1972); SAN PEDRO DE ALCÁNTARA, *Tratado de la oración y meditación* (ed. Madrid 1956) (entre las obras del P. Luis de Granada); uno de los libros más profundos para iniciar en la oración dentro de su forma esquemática; la introducción es un verdadero tesoro; A. RODRÍGUEZ, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, ed. Apostolado de la Prensa (Madrid 1950) tr.4 c.19ss, con directivas sumamente prácticas y útiles.

*Tratados clásicos modernos* (orden alfabético): cf. B. ASHLEY, *The Beginner at Mental Prayer*: Cross and Crown 12 (1960) 133-45; G. BELORGEY, *Práctica de la oración mental* (Roma 1951); A. BLOOM, *Oración viva*: DDB (1971); *Id.*, *School for Prayer* (London 1974); A. BLOOM-J., LEFEBVRE, *Courage of Prayer* (London 1973); E. BOYLAN, *Las etapas de la oración* (París 1948); *Id.*, *Difficoltà dell'orazione mentale* (Roma 1960); B. BRO, *Aprender a orar* (Salamanca 1960); H. CAFFAREL, *La prière rencontre avec Dieu* (París 1974); F. CHARMOT, *La oración, intercambio de amor* (Bilbao 1960); W. DE BROUCKER, *Cuando oráis* (Roma 1963); J. y M. L. DEFOSSA, *Entre tes mains, Seigneur* (Bruxelles 1963); un matrimonio que ofrece sugerencias para la oración familiar; GABRIEL DE SANTA MARÍA MAGDALENA, *Pequeño catecismo de la vida de oración* (Barcelona 1950); *Id.*, *La vía de la oración* (Burgos, Roma 1955); G. GARRONE, *Pourquoi prier* (Toulouse 1962); razones, obiecciones, grados, formas; R. GUARDINI, *Introducción a la oración* (Brescia 1968, Einsiedeln 5 1956); E. HERNÁNDEZ, *¿Quieres aprender a orar?* (Santander 1954); L. LAUVARELLE, *Humanisme et prière. Notre éducation spirituelle par l'oraison* (París 1945); G. LEFEBVRE, *Simplicité de la prière*: DDB (1974); G. LERCARO, *Métodos para la oración mental* (Milano 1957); R. MAUMIGNY, *Pratique de l'oraison mentale I* (París 1917); H. MERTENS, *En esprit et vérité* (Kartterlee 1963); A. MONLEON, *Oración y vida* (Herder 1965); F. MOSCHNER, *Introduzione alla preghiera* (Roma 1960) (*Christliches Gebetsleben*, Freiburg 1948); P. ROULLARD, *Orientations pour la prière*: VSP 113 (1965) 677-88; H. SMITH, *Method for eliminating Method in Prayer*: Rev. for Rel. 29 (1970) 345-59; A. LOUF, *In uns betet der Geist* (Einsiedel 1974); AA. VV., *Come presentare la preghiera ai giovani d'oggi* (Torino 1974).

que tiene que hacer el director; para eso tiene que haber una comunicación suficiente, manteniéndose el director paso a paso al lado del dirigido, de modo que le señale como con el dedo lo que significa cada una de las cosas que está experimentando. Esta es la verdadera introducción a la oración. Se descubre prácticamente, vitalmente, lo que significa sequedad, fidelidad, consuelo de Dios, tentación, etc: Se le enseña a discernir y se le ayuda a seguir el camino que Dios va mostrándole. Se corrigen también inmediatamente los defectos que van manifestándose: inconstancias, falsas valoraciones, adhesión excesiva a ciertas experiencias y gustos, etc.

En cuanto a la *materia de oración* apta para este trabajo de introducción, es bueno empezar lentamente, *con sencillez*, por uno de tantos modos de oración como se proponen en los ejercicios. La actitud de *sencillez y humildad* es decisiva. El defecto que puede viciar de raíz la oración del alumno es la soberbia manifiesta u oculta. El hombre tiende a ser soberbio hasta en su trato con Dios. La oración no es muchas veces oración de pobre. Hay posturas de autosuficiencia, de exigencias teológicas. Esto hay que subsanarlo pronto en la dirección. Hay que ayudar al dirigido a que se presente ante Dios como niño.

En este sentido, puede ser conveniente enseñarle las actitudes de recurso humilde que los orientales han practicado siempre con excelentes resultados. Me refiero especialmente a la llamada «oración de Jesús», que consiste en la repetición, continuamente mantenida, de la invocación «Señor Jesús, Hijo de Dios, ten compasión de mí, pecador»<sup>62</sup>. Es muy buena oración mental. A través de esas formas iterativas, litánicas, se van asentando actitudes básicas de oración: sentirse ante Jesucristo como un mendigo necesitado de su compasión. Toda actitud auténtica de oración arranca de la conciencia viva de una total necesidad de Dios. No puede agradar a Dios una alabanza que nace de un corazón autosuficiente y satisfecho de sí mismo.

Ni permita el director que el alumno descuide las materias fundamentales de los novísimos: pecado, muerte, juicio, infierno, cielo. Unidas a la pasión del Señor. Ayudan mucho a las personas que *sinceramente* desean avanzar en el camino de la vida espiritual. La actitud ante Dios debe asentarse sobre el convencimiento de lo poco que es el hombre ante él y de lo mucho que le debe.

También puede ofrecer buena *materia* la introducción a

<sup>62</sup> Véase P. ADNES, *Prière à Jésus*: DS t.8 col.1126-50; A. BLOOM, *Oración viva*: DDB (1971) col.6.

una *lectura del Evangelio inteligente y espiritual*<sup>63</sup>. Que sea una exposición no según la primera idea que ocurre, sino *fundada*: acogiendo la proclamación de la Iglesia, la que ha hecho de la Palabra de Dios; y *espiritual*, es decir, que no se vaya en la atención del Evangelio a otros elementos de carácter gramatical o histórico, sino al *contenido espiritual*, propuesto según la Iglesia, de esa lectura evangélica. Entonces puede ser bueno el ampliar esa lectura evangélica en una entrevista individual para robustecer la fe y encender el fervor, que son los dos elementos que deben integrarse en esa oración mental. Oportunamente, el director puede invitar al dirigido a hacer juntos una lectura del texto que sea inteligente y espiritual. En el fondo es lo que hace un ejercitador cuando expone los puntos de la meditación. Si esto lo puede hacer con esta persona concreta que va siguiendo y teniendo presente su caso concreto, eso le puede resultar particularmente fructuoso.

La *lectura de obras espirituales* es también excelente camino. Pero ha de ser un libro de verdadera lectura espiritual, no de estudio. Una lectura espiritual que no se reduzca a ocupar amenamente el tiempo, sino lentamente rumiada, interrumpida meditativamente, mientras se mantienen las actitudes fundamentales oracionales.

Materia apta, conforme va pasando el tiempo, pueden ofrecerla las *lecturas bíblicas*. No se trata de grandes erudiciones, sino que se pueden ir recogiendo pasajes selectos; si es posible, según el mismo texto original. Primero poner el texto original de un pasaje del Evangelio o de San Pablo; después, una presentación analítica del contenido, precedida de una correspondiente introducción muy breve y seguida de un pequeño comentario. El alumno mismo puede cuidar esta colección y convertirlo en una especie de cuaderno de vida espiritual de donde vaya sacando esas verdades de fe que le tienen que sostener y con las que se va enriqueciendo. La utilidad será máxima si la persona misma elige y recoge las reflexiones que le han causado mayor impacto. Para hacerlo pueden ser útiles los libros indicados; siempre se encuentran sugerencias que iluminan de verdad cuando se trabaja seriamente en el camino personal de oración.

Así, con una diligencia moderada, se puede ir desarrollando en la entrevista una especie de tratado de oración personal. Esto debe hacer el educador. De hecho, se le va dando al joven un manual de oración personal, un cierto tratado perso-

<sup>63</sup> Cf. C. MARTINI, *La Scrittura come scuola di orazione*: *Seminarium* 21 (1969) 740-46.741.



nal, renovado y acomodado al tiempo presente por proposiciones progresivas de puntos de meditación, sea los que escuchan en público, sea los que hablamos en un coloquio personal. Si los puntos se escriben en hojas separadas, se puede hacer que la persona pueda releerlo durante el día y volver sobre ello.

Mientras en la dirección se introduce a estas formas de oración meditativa, no hay que descuidar nunca la *oración vocal*. Estimarla en mucho y comunicar esa estima<sup>64</sup>; la oración vocal, sencilla: la de la mañana y de la tarde, las jaculatorias, el rosario, las oraciones aprendidas de niño, el padrenuestro, oraciones de la liturgia, hechas con suave recogimiento, lentamente recitadas; dichas con amor, con actitudes interiores correspondientes. La oración es vida, y, por tanto, suele resultar vitalmente una mezcla espontánea de todas las formas, según el movimiento de la gracia interior.

De esta manera, poco a poco se le introduce al dirigido en las formas diversas y posibilidades varias de tratar con Dios, para que se detenga en aquella en que Dios le sale al encuentro. En todo el ejercicio espiritual y a lo largo de la vida hay que ir siempre tanteando para dar con el camino que entonces Dios señala. Y donde el Señor se comunica con sus dones interiores, allí debe insistir humildemente el cristiano.

Una cosa es importantísima en la iniciación: *no tener ninguna prisa por pasar adelante*. En la vía de la oración hay que proceder lenta y pacientemente. Sólo hay que subir al grado superior cuando uno se mueve ya fácilmente en el grado precedente. Suele ser un paso espontáneo y maduro.

La oración mental es el camino para asimilar el mundo de la fe viviéndolo a la luz de Dios. Es rumiar la Palabra de Dios para que el corazón se empape de ella<sup>65</sup>. Más allá de una emotividad superficial, tiene que ir alcanzando y formando el centro personal del hombre. Las mismas consolaciones que el Señor envía tienen como objetivo grabar más profundamente las verdades fundamentales. La fe no es sólo aceptar teóricamente unas afirmaciones, sino además vivir según esas afirmaciones. Y vivir no sólo en fuerza de unas secas determinaciones de la voluntad, sino vivir porque el hombre reacciona cordialmente según esa realidad. Esto es lo que se va actuando en la oración mental. Por eso hace falta calma, paz, insistencia serena, aun sin particulares emociones.

<sup>64</sup> M. GODÍNEZ, *Praxis theologiae mysticae* 1.8(7) c.4 n.3: «Haga mucho caso de la oración vocal... y si hallare alguno muy inepto para la oración mental, aplíquente a rezar su rosario... Porque más vale alguna que ninguna oración».

<sup>65</sup> M. LEDRUS, *La meditazione*, en AA. VV., *La preghiera* (Milano 1947) p.44-62.

## Principios que hay que inculcar al dirigido

El director tiene que tener muy claro que la oración es obra del Espíritu Santo. Es oración de Jesús en nosotros<sup>66</sup>. Incluso debe ser consciente de que el Espíritu Santo puede hablarle muchas veces a él mismo por la oración del dirigido. Pero todo esto no quita que hay que preparar el corazón y ayudar al dirigido en el aprendizaje e iniciación del arte de orar.

Recogemos aquí algunos principios que hay que ir infundiéndolos en este trabajo introductorio. Se refiere a los elementos estructurales constitutivos de la oración que el dirigido tiene que penetrar y asimilar lentamente. No se trata de darle una charla sobre cada punto. Conforme se habla con el dirigido que va entrando en la oración, se van repitiendo estos principios, dejándolos caer en la conversación oportunamente.

1. En la vida cristiana, desde el principio aparece una doble oración: *una solemne* de alabanza, adoración, petición, que generalmente se dirige al Padre en la liturgia. Tal es el prefacio; el canon de la misa, las oraciones solemnes litúrgicas. Así también San Pablo se expresa escribiendo a los efesios: «Por eso doblo mis rodillas ante el Padre de nuestro Señor Jesucristo».

En la estructura de la vida cristiana, junto a esa forma de oración solemne aparece *otra de familiaridad con Jesucristo*. Así San Pablo habla con Jesucristo, como lo refiere él mismo escribiendo a los corintios: «Por tres veces rogué al Señor que me quitara el estímulo de mi carne» (2 Cor 12,8). En el texto griego original, el término rogué significa la sugerencia amigable que se hace en el trato entre amigos: «Le pedí por favor».

La primera forma solemne de oración se dirige al Padre *en nombre y por la mediación de Jesucristo*, sea explícitamente, sea, al menos, implícitamente. La segunda arranca, en cierto modo, de la primera y, a su vez, la vivifica, en la medida que crea una mayor intimidad con Cristo. Existe entre ellas una verdadera interacción.

En la ayuda de dirección hay que procurar mucho que el dirigido recurra familiarmente durante el día a Jesucristo como amigo, suplicando su auxilio y asistencia constante. Que se mantenga vivo el recuerdo permanente de la propia miseria de criatura y de la divina omnipotencia, llena de misericordia.

<sup>66</sup> Para la oración como obra del Espíritu Santo cf. Ch. A. BERNARD, *Formation à la vie consacrée* (Roma 1972) 259-72; puede verse también A. GENTILI, *Lo Spirito prega in noi* (Milano 1975), donde se sugieren formas diversas de orar en docilidad al Espíritu Santo.

Sentirse habitualmente bajo la misericordia infinita de Dios en el corazón de Cristo. Haciéndolo con un recurso fácil, espontáneo, que vaya empapando la vida diaria y disponiendo el corazón al encuentro solemne, adorador, gozoso, con la Majestad del Padre, ante quien doble sus rodillas.

2. La importancia de la fidelidad al tiempo prefijado habitual de oración mental no debe reducirse a su valor de gimnasia metódica de la voluntad y su constancia. Se busca *calentarse en el amor del Señor*<sup>67</sup> para participar poco a poco de sus sentimientos y establecer una creciente familiaridad con él por la lenta asimilación en fe de su Palabra. Estos valores deben recalcar en la dirección. La visión *voluntarista* puede deformar la oración. Así se explicaría la paradoja de personas que, después de fidelidad material voluntarista, se mantienen en actitudes personales tan egoístas e impacientes como al principio. Esta paradoja hace muy mala propaganda a la oración, produciendo la impresión de que es inútil para la santidad. Hay que educar a la fidelidad heroica, que tiene muchos valores; pero junto a la fidelidad hay que desarrollar las actitudes interiores de la oración. Sola la fidelidad no es oración. Hay que llevar al gusto de la oración y a sus riquezas interiores.

Si la oración se va logrando, tiene que elevar la vida, infundiendo en ella las disposiciones de Cristo. Continuará habiendo fragilidades y fallos. Pero la oración tiene que ir elevando las actitudes personales cristianas. Si no lo hace, razonablemente puede ponerse en duda la autenticidad de la oración.

La oración es el ambiente espiritual en el que se juzga el valor sobrenatural de los deseos, y en el que se confirma la realidad del designio divino sobre la persona concreta. Allí aparece la relación de Dios con ella, que es la que ha de fundamentar *su identidad verdadera*: aparece, en efecto, si sólo pide favores pequeños y egoístas, si tiene grandes horizontes, si es desinteresado. Y se ve consiguientemente, a la luz de Dios, cómo Dios quiere a la persona concreta<sup>68</sup>.

3. El director no debe maravillarse ni extrañarse de que pronto se presenten luces interiores, consuelos, sentimientos; pero no crea por eso que el dirigido ha llegado a la oración infusa.

En el ámbito oracional hay que distinguir entre la oración

<sup>67</sup> San Ignacio recomendaba el mes de ejercicios «para escalentarse en el amor de Cristo»; cf. MHSI, *Constitutiones* t.2 p.166.

<sup>68</sup> Cf. P. ROUGLARD, *Orientations pour la prière*: VSp 113 (1965) 680; A. BLOOM, *School for Prayer* (London 1970) p.26-32.

como postura humana y los contactos de comunicación divina que pueden darse en el tiempo de la oración. La oración como actitud humana abarca la atención activa, la consideración, la contemplación diligente, el esfuerzo sensato. El contacto de comunicación divina se recibe pasivamente como iluminación, paz, afecto, gozo del Señor. Es normal que estas comunicaciones en grado diverso se den en la oración y humildemente se pretendan en ella. Este fruto se recibe pasivamente, de manera infusa. Pero ello no hace que la *oración sea infusa*. La oración se dice infusa cuando la *actitud oracional humana* es comunicada pasivamente. Cuando se da esta oración infusa, el hombre no tiene que hacer esfuerzo para atender a Dios; se le da hecho el estar en atención amorosa a Dios; le recogen los sentidos desde dentro, sin esfuerzo, como el silbido del pastor, que recoge automáticamente las ovejas<sup>69</sup>.

Otras veces es una mezcla de infuso y activo; hay una llamada que atrae, pero hay que colaborar con ella; el silbo recoge las ovejas, pero hay que echarles el perro para que acaben de recogerse.

4. El mero hecho de no haber obtenido un fruto tangible concreto o de no haber sacado un propósito determinado, no significa que la oración ha sido inútil. Esto hay que advertirlo desde el principio para prevenir falsos puntos de vista que pueden llevar a reacciones extremas. El propósito es conveniente y hay que cuidarlo, sobre todo al principio. Pero debe estar claro que el fin de la oración mental no es sólo o principalmente obtener un fruto tangible o formular un propósito en el tiempo mismo de la oración.

Dios no siempre manifiesta su voluntad precisamente en el tiempo de la oración. Lo normal es que en la oración se vaya creando la disposición dócil para que cuando el Señor, a lo largo del día y en las circunstancias más diversas, manifieste su voluntad, la pueda reconocer y aceptar. Se prepara y templea en la oración, se capta la voluntad de Dios donde se le manifiesta. Es una verdadera lección espiritual el paso de la transfiguración (Lc 9,36): se oye la voz del Padre: «Este es mi Hijo amado; escuchadle»; y Jesucristo entonces no habla. Pero la voz del Padre ha preparado a los apóstoles para acoger la palabra de Jesús cuando la pronuncie.

En este sentido puede decirse en verdad que la oración es santificadora y transformadora por sí misma y no sólo medio para obtener gracias con las que luego el cristiano se santifique en su vida.

<sup>69</sup> SANTA TERESA, *Moradas* 4,3,2.

5. El recogimiento propio de la oración mental no consiste en la concentración mental con violencias musculares o nerviosas, sino en una sencilla y sincera apertura del corazón a la acción de Dios, retrayendo la mente de lo creado y elevándola a Dios. Es *ponerse delante de Dios, estar con Jesucristo*. Esta es la actitud fundamental en la oración bajo toda actividad meditativa o contemplativa. Hay que corregir continuamente al dirigido hasta que aprenda vitalmente a *ponerse ante Dios*, dejándose penetrar por él. Tanteando y corrigiendo, llega un momento en que cae en la cuenta vitalmente de lo que es *ponerse ante Dios*.

Para efectuar una conversación telefónica, hay primero que establecer comunicación. Sin tenerla sería absurdo comenzar a hablar. Y es evidente que establecer comunicación no es lo mismo que concentrarse en pensar reflejamente que hay una persona al otro lado del hilo telefónico. De manera análoga, el *ponerse ante Dios* no va por una línea de puro pensar o concentrarse, sino por una apertura del corazón a la luz de Dios, a la manera que se abre una ventana para que entre el sol. Debe ser una actitud personal abierta; el Señor está presente, y el hombre ante él con la actitud de su ser entero, que le adora de verdad.

De ahí que la actitud oracional, para que sea buena, tiene que ser verdadera, holgada, sin tensión nerviosa. Toda tensión nerviosa revela algo de ficticio, porque violenta artificialmente y confunde «estar abierto» con «concentrarse fuertemente».

Hay que precaver también el peligro de que el dirigido, en lugar de acercarse a Dios en la oración, se acerque solamente a una idea de Dios a la que esté dando vueltas<sup>70</sup>. Los efectos suelen delatarlo. La presencia verdadera de Dios hace al hombre más humilde, más conocedor de su miseria y de su nada, con conocimiento sereno y gozoso. El acercamiento a la idea de Dios por la propia especulación conduce a una mayor afirmación de sí mismo con la satisfacción de la propia capacidad y del conocimiento sublime que ha alcanzado de Dios y de sus cosas.

6. Al controlar la marcha de su oración hay que instruir al dirigido a que no se ciña sólo a examinar la diligencia con que observa las normas internas al tiempo mismo de la oración y la preparación inmediata de la materia. Debe prestar mucha atención a la *pureza de corazón*<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> Cf. R. POELMAN, *En accueillant l'Évangile nous atteignons Jésus*: VSp 111 (1963) 438-66.

<sup>71</sup> M. CODÍNEZ, *Praxis theologiae mysticae* 1.1 c.13: «Así como, sin las debidas disposiciones en lo natural, ninguna forma se introduce ni se conserva; siendo la

La preparación a la oración hay que obtenerla, sobre todo, por la *pureza del corazón*, mantenida en el trato familiar y fiel con el Señor durante el día, deseo de oración y contacto con él.

Es necesario urgir al dirigido, sobre todo a los principios, a que observe los avisos y normas sobre el desarrollo del tiempo de la oración<sup>72</sup>. Pero hay que insistir también desde el principio en que mantenga el corazón abierto hacia Dios, sin centrar excesivamente su atención sobre ellos, ocupándose con su sola observancia.

Conviene también urgir la necesidad de *preparar la materia* de la oración, escogiéndola previamente y leyéndola con atención para servirse de ella como punto de partida a fin de no divagar inútilmente<sup>73</sup>. Pero insista el director al mismo tiempo en que no debe cerrarse obstinadamente en el tema prefijado cuando el Señor le abra nuevas perspectivas dentro de la oración.

Cuando la oración se hace en forma de una lectura lenta, meditativamente interrumpida, no hay necesidad de preparar la materia de antemano.

En estadios más avanzados sigue siendo conveniente el preparar la oración de antemano. Pero llega un momento en que se trata más de *preparar el espíritu* a la oración que de *preparar la materia de la oración*. Entonces puede ser útil el disponerse mediante una lectura espiritual apropiada que le entone interiormente en calor de fe y elevación interior.

7. La oración buena no se identifica con pasar el tiempo de ella sin distracciones. En el principiante suele ser fuerte la preocupación de no distraerse. Incluso no es raro que conciba la oración como «estar una hora sin distraerse», cosa que no le sucede en ninguna otra actividad humana profesional. Esto puede desenfocar el esfuerzo de la oración. Hay que formar al dirigido a que esté pendiente de Dios y no de las posibles distracciones.

A la oración va a *estar con Jesucristo*, asimilando la palabra de la fe e insertándose en el mundo de la fe. Debe ir con tal disposición, que, en cuanto advierta la presencia de la distracción, sea diligente en superarla y vuelva serenamente a la apertura orante del corazón. Entrar en la oración con tensión interior, temiendo que salga una distracción, es ponerse ya en actitud distraída.

La oración se le hace muchas veces difícil al principiante

mortificación la *disposición moral* para la oración, conforme fuere esta mortificación mucha o poca, suele ser mucha o poca, o tibia o devota la oración». Cf. el citado artículo de T. GOFFI, *Ascesi come educazione alla preghiera*. Rivista Spirit (1975) 336-85. Cf. G. COLOMBAS, *El monacato primitivo II* (Madrid 1975) 322-25.

<sup>72</sup> Cf. Y. RAGUIN, *Pregare oggi* (Bologna 1974) 28-31.

<sup>73</sup> Recordárase lo que indicábamos más arriba sobre esta materia, p.146-148.

fervoroso porque acumula tales exigencias alrededor de ella, que la hacen insoportable; tiene que estar la hora entera *pensando sin parar*, por temor de que, si se detiene un momento, es quietismo o negligencia; tiene que *evitar que asome una distracción en todo el tiempo*. Resulta una tensión que es un verdadero tormento y que muchas veces impide hacer verdadera oración.

Toca al director infundir holgura de corazón en el dirigido. Del modo como el director vive y trata esta materia, tiene que derivar al dirigido una actitud diligente y serena, pendiente del Señor.

*En cuanto a las distracciones mismas*, insista el director en que han de remediarse, más bien, durante el resto del día. Cuando son muy insistentes en una misma materia, suelen delatar la presencia de algún afecto desordenado, que las trae repetidamente. El esfuerzo ascético del dirigido se centra a veces y se reduce a que esa afección no salga a la conciencia durante el tiempo de la oración, mientras, quizás, lo deja suelto a lo largo del día; en que vive en continua distracción, no reconocida por él como tal. Pero, cuando llega a la oración, lo pretende contener por exigencia de fidelidad, sin que llegue a la superficie. Así no puede remediarse. El trabajo hay que hacerlo durante el día entero. Lo contrario señalaría falta de sinceridad y de verdad de la oración, que tiene que estar encuadrada en la vida. A lo largo del día, las distracciones ha de combatirlas, ante todo, con la pureza del corazón, no dejándose sumergir en sus apegos desordenados y manteniendo un verdadero recogimiento del espíritu.

8. Hay que mantener pura la intención en la oración, sin que vaya metiéndose un afán y deseo de experiencias singulares y goces sabrosos. Lo que se pretende es la familiaridad con el Señor con prontitud de voluntad para servirle. La oración no es más que pedir, de una u otra forma, aquel Espíritu bueno que el Padre ha prometido dar al que se lo pida (cf. Lc 11,13). Pero toda entrega amorosa es interiormente sabrosa. Y aquí puede presentarse el peligro de desviación: buscar el retiro de la oración por los momentos deliciosos que en ella se disfrutan. Y, sin embargo, la oración no está ordenada a esas delicias, sino a ir formando un corazón lleno de Dios y dócil a su voluntad. De ahí la necesidad de insistir al dirigido en que no pierda el tiempo porque falten esos consuelos.

9. En el progreso de la oración se presentan muchas veces períodos de aridez y depresión, desgana y falta de fe. Es momento peligroso para el principiante, cuya virtud más di-

fácil es la constancia, sobre todo cuando falta el auxilio de los consuelos espirituales. Por eso hay que sostener su perseverancia fiel en la oración prefijada, por más que le parezca aburrida e inútil en medio de su aridez<sup>74</sup>. No entrará nunca de verdad en los caminos de la oración quien no esté decidido a aburrirse largamente en ella. En cambio, pretender hacer oración sólo cuando sienta ganas o devoción sensible, significa dejarse llevar de la flojedad humana y resignarse de antemano a tener cada vez menos ganas de oración. Hay que decidirse y mantenerse con perseverancia.

En el caso concreto hay que tener presente las diversas causas que suelen estar en el origen de la aridez. Frecuentemente presupone alguna *infidelidad* aun fuera del momento oracional. La oración es momento fuerte de encuentro real y amigable con Jesucristo, en el que repercuten, normalmente, las vicisitudes del trato de amistad vivido a lo largo del día.

Puede proceder de debilidad corporal o psíquica. Y puede ser también una prueba del Señor. Pero, de todas maneras, vigile el director para que el dirigido no vaya imaginando formas concretas algo teatrales como meta idealizada de su oración. Fácilmente, si alguna vez ha tenido una determinada experiencia sabrosa, pensará que su oración no va bien hasta que no vuelva a sentirla. De esta manera, se crea en él una tensión que le impide la docilidad interior y favorece la presencia de la aridez desalentadora.

Es necesario prestar particular atención al dirigido en el período de aridez. En ese momento de debilitación del espíritu de fe a causa de la falta de gustos, puede abandonarse a un estado de *negligencia e infidelidad* —acortando la oración, omitiéndola a veces, permitiéndose infidelidades— por la impresión de que la oración es infructuosa. Y esta *negligencia consentida* puede llevar rápidamente de la *aridez sensible* a la *aridez del corazón*, la cual es ya seriamente peligrosa<sup>75</sup>.

Hay que librar valerosamente la batalla. Es cierto que estamos en los principios y que estas luchas espirituales son ligeras escaramuzas si se comparan con las que se presentan en los períodos más adelantados de la vida de oración. Pero hay que luchar. Y al dirigido que se queja de que no tiene gusto ninguno, de que no tiene luces particulares, de que está como una piedra, opaco a la palabra del Señor, hay que insistirle en la actuación de la fe pura, que le llevará a la victoria de la luz saludable y de la libertad de los sentidos. La

<sup>74</sup> M. GODÍNEZ, *Praxis theologiae mysticae* 1.2 c.8-9; recoge buenos consejos para discernir la aridez y distracción espiritual y remediarla en lo posible.

<sup>75</sup> San Juan de la Cruz la llama «cierzo muerto»; cf. *Cántico* 17,3.



oración se hace fructuosa en el grado en que la fe, ejercitada y probada, se purifica, se ilumina e inflama el corazón hasta maçurarlo en una entrega luminosa a Dios. Actuando esta fe, la meditación sigue siendo fructuosa.

Tiene que aceptar la *ausencia de Dios*. La ausencia de Dios *sentida* es una forma de presencia de Dios y de oración. No se puede sentir la ausencia de algo que no está de algún modo en el corazón<sup>20</sup>.

El amor de Dios no puede menos de desear la inteligencia de las palabras de Dios. En este momento se le cierra esta inteligencia, no le dice nada la palabra de Dios. Sufre y pide un conocimiento más íntimo de fe para amar más.

Otra observación que puede ser útil en este mismo campo: lo que se recibe conscientemente en la oración es sólo una sombra de lo que se recibe en ella sin que el interesado caiga en la cuenta. Recibe aun cuando no tenga conciencia de estarlo recibiendo, sin que sepa la mano izquierda lo que hace la derecha (cf. Mt 6,3). En muchas ocasiones sería un verdadero remedio de la aridez el llegar a comprender, como Santa Teresa<sup>21</sup>, que *ese mismo no entender* es un tesoro precioso.

10. A veces hay personas que en la oración se encuentran bien con el Señor en una quietud serena. Pero surge la preocupación de que necesitan penetración sólida en las verdades de la fe. En consecuencia, se les quita de la oración serena y cordial con el Señor y se les hace meditar en las verdades de la fe para asimilarlas sólidamente. Es un procedimiento demasiado expeditivo.

Tenga presente el director que la oración mental no es el único camino para penetrar en esas verdades. Por lo tanto, no siempre hay que quitar a esa persona de una oración que puede ser auténtica. Hay otros medios de formar en la fe, como la lectura apropiada o el estudio sabroso. No habría nada que objetar a esa oración más afectiva, con tal de que se provea de otra manera a la formación sólida del entendimiento, que es necesaria.

11. La oración debe estar fundada en espíritu y verdad. No es conveniente recurrir al sistema de ocupar el tiempo de manera entretendida, presentando en forma de petición al Señor cuanto uno ha experimentado durante el día. No porque esto sea malo, sino porque no debe ser un método de entre-

<sup>20</sup> Cf. A. BLOOM. *Oración viva*: DDB (1971) c.7: «Oración ascética».

<sup>21</sup> SANTA TERESA, *Vida* c.11 n.15: «En dejando de obrar el entendimiento, no lo pueden sufrir; y, por ventura, entonces engorda la voluntad y toma fuerza y no entienden ellos».

tenimiento habitual para hacer soportable el tiempo de oración. Conviene promover en el dirigido, más bien, la verdad de estar sinceramente con el Señor. Y progresivamente habituarle a dejar todas las preocupaciones terrestres, aunque buenas, para sumergirse en Dios. No tenga en esto miedo de desencarnarse. Recuérdele el director que nunca se encarnará más que cuando entre de veras en Dios. Muchas veces sucede que el hombre está estrechado con preocupaciones profesionales, apostólicas, económicas; llega a la oración, y, en lugar de esponjar el corazón desde su estado de angustia y estrechez mantenido, sigue dando vueltas a sus mismas preocupaciones con la misma estrechez de corazón. Por ese camino no llegará nunca a dilatarse según las dimensiones de Dios. Al llegar a la oración conviene que lo deje todo para entrar en la nube con Dios (cf. Ex 24,16), a fin de que luego se acerque a la realidad del mundo y del hombre con un corazón como el de Dios.

12. En la oración se plantea pronto el problema de la autenticidad de los dones de Dios. Es buen criterio el no establecer nunca una separación entre el juicio sobre la oración y el cuadro general de la vida del dirigido. Si una oración es auténtica y va elevándose, el cuadro general de la vida debe elevarse igualmente. Por lo tanto, en orden a un juicio de autenticidad, más que el contenido experiencial de una oración concreta, interesa examinar el cuadro de la vida: el nivel de bondad de corazón, de salida de sí, de servicialidad para con los demás, de mansedumbre y paciencia.

Con todo, sería equivocado concluir que no pueden darse auténticas gracias de oración sin que antes se haya elevado el nivel de vida. Pueden aparecer gracias de oración en comunicaciones elevadas incluso pronto, cuando no está aún muy elevado el nivel de vida. Es perfectamente compatible que esté lleno de defectos y fallos espirituales, y que, con todo, el Señor le conceda grandes gracias; sólo que entonces estas gracias pondrán en su espíritu un impulso de purificación y santidad. Hay que ayudar a esa persona a que eleve su vida al nivel de las gracias que recibe.

Un buen signo de que las comunicaciones son de Dios suele ser la prontitud y facilidad que comportan para dejarse juzgar y conducir por la Iglesia en sus ministros. Las gracias auténticas llevan dentro una necesidad de ser confirmadas por quien tiene autoridad para ello en la Iglesia<sup>78</sup>.

*Métodos y formas de oración.*—El trato verdadero y filial

<sup>78</sup> Las gracias auténticas dan deseo de confirmación por parte del ministro de Dios: SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida* 2,22,9.

con Dios no puede escayolarse en una sola forma, manera o método. En la verdad del trato con Dios, a lo largo del día muy fácilmente se irán actuando formas y métodos variados, más o menos espontáneos o preparados. Será oportuno que el director, sin hacerlo notar explícitamente, vaya sugiriendo esa connatural diversidad y multiplicidad de los diversos aspectos y formas que integran la actitud oracional. Sugerirá eficazmente el recurso fácil a la oración vocal, a las jaculatorias frecuentes, elevaciones del corazón, súplica de misericordia y perdón, petición de auxilio, expresiones de acción de gracias (cf. Flp 4,5-7; Col 3,16-17).

Las diversidades de la oración pueden entenderse respecto al matiz acentuado dentro de la actitud filial cristiana básica. La actitud oracional cristiana está constituida por una receptividad o permeabilidad amorosa de tipo interpersonal, humilde, respetuosa, blanda, gozosa, confiada, agradecida y suplicante, de intimidad filial. Todo esto se contiene en la sencilla postura del corazón cristiano que clama: «¡Abbá: Padre!» La actitud filial cristiana, para ser sana, ha de tener, en la sencillez infantil con que se dirige al Padre, la riqueza transparente de todos esos sentimientos.

Las formas diversas se diferencian por la acentuación predominante de uno de los componentes; v.gr., de la alabanza. Al escoger la oración de alabanza, todas las otras notas sueñan también con ella: reverencia, humildad, agradecimiento, súplica, confianza. De lo contrario, no sería una *oración cristiana de alabanza*. Pero, como voz cantante, predomina la alegría de que Dios sea Dios y Padre nuestro, y el gozo de recibirlo todo de él, que en todo se nos manifiesta. Otro tanto diríamos de la oración de adoración. No sería cristiana si no sonara también en ella la nota de alabanza y de alegría filial íntima.

Cada una de esas *formas de oración* puede hacerse con expresiones diversas: utilizando los Salmos, o cánticos litúrgicos o populares, o expresiones espontáneas e inspiradas, o gestos corporales de diversos tipos. Esto constituye una nueva pluriformidad de expresiones orantes.

Es bueno ayudar al dirigido a que vaya probando esas formas diversas de oración, enseñándole a detenerse donde guste más plenamente del encuentro con Dios que en todo va buscando.

Muchas veces, al hablar de diversidades de oración, nos referimos a diversidades en el estadio previo a la oración estricta, en que prevalece el carácter de *preparación* a la oración.

Es lo que más estrictamente suele caer bajo la denominación de *métodos de oración*. Se pretende con ellos proveer al necesario recogimiento de los sentidos, a la creación de una capacidad de concentración mental, a la aplicación de las diversas potencias a la asimilación de la Palabra de Dios.

Presuponemos aquí fundamentada en teología espiritual la legitimidad teológica del empleo de métodos, los cuales pueden tener estructuras diversas según los tiempos y los progresos de los conocimientos psicológicos y pedagógicos. En principio, no se ve ninguna dificultad en que pueden emplearse medios audiovisuales para crear un ambiente de recogimiento favorable a la aplicación serena de las potencias a la oración. Y lo mismo se debe decir de los medios de reposo físico, distensión y concentración que hoy se difunden en estos ambientes. Los *métodos orientales* de meditación, concentración y elevación han adquirido recientemente especial relieve entre estos medios<sup>79</sup>.

La postura del director ante estos métodos ha de ser serena y prudente, sin caer en entusiasmos fanáticos e infundados. También éstos pueden proponerse prudentemente según las

<sup>79</sup> Para *métodos* puede verse O. LACOMBE, *Technique et contemplation*: EtCarm (1949); Y. RAGUIN, *Techniques de la prière: Axes* (marzo 1972); S. TUGWELL, *Le corps dans la prière*: VSp 128 (1974) 879-87. Sobre *métodos orientales*: A. J. APPASAMY, *The use of Yoga in prayer* (Madras 1926); M. ELIADE, *Le Yoga. Immortalité et liberté* (París 1954); J. M. DECHANET, *La voie du silence*: DDB (1959); S. NITYABODHÁNANDA, *Le chemin de la perfection selon le Yoga-Védānta* (París 1960); A. VERDÚ, *Abstraktion und Intuition als Wege zur Wahrheit in Yoga und Zen* (München 1965); W. JOHNSTON, *Still point: reflexions on Zen and Christian Mysticism* (New York 1970); D. T. SUZUKI, *Introduzione al buddismo Zen* (Roma 1970); A. W. WARTS, *El camino del Zen* (Barcelona 1971); Th. MERTON, *Mystique et Zen* (París 1972); PATANJALI, *Aforismos sobre el yoga* (Madrid 1972); W. JOHNSTON, *Zen et connaissance de Dieu* (París 1973); H. M. ENOMIYA-LASALLE, *Zen unter Christen* (Graz-Wien-Köln 1973); Id., *Méditation Zen et prière chrétienne* (París 1973); AA. VV., *Les moines chrétiens face aux religions d'Asie*. Bangalore 1973 (Vanves 1974); M. MAUPILLIER, *Le Yoga et l'homme d'Occident* (París 1974); H. M. ENOMIYA-LASALLE, *Zenmeditation. Eine Einführung* (Einsiedeln 1975). Como introducción a profundidades mayores de vida interior oriental cf. J. LÓPEZ-GAY, *La mística del budismo* (Madrid 1974). Véase también el tríptico elaborado por la Facultad de Misionología de la Gregoriana (Roma): *Oración*: Studia Missionalia (1975); *Meditación*: Studia Missionalia (1976); *Mística*: Studia Missionalia (1977).

Hoy se va superando el Yoga y el Zen, dejando paso a la *Meditación trascendental*. Véase U. KROLL, *La méditation transcendente* (París 1975); con análisis de posible afinidades con las actitudes cristianas; cf. igualmente M. B. PENNINGTON, O.C.S.O., *Méditation transcendente et prière chrétienne*: VSp 130 (1976) 88-101; con postura favorable, explicando sus pasos e indicando correspondencia con tratados clásicos de oración.

Los pareceres divergen bastante. W. Johnston (*The mysticism of «The Cloud of Unknowing»*, New York 1967) es quizá demasiado optimista en el acercamiento. Respecto de él tomaba una postura de crítica noble y clara C. S. Nieva (*This transcending God, The Teaching of the Author of «The Cloud of Unknowing»*, London 1971). En la misma línea de C. S. Nieva escribe E. Ott (*Zen und die Wolke des Nichtwissens*: GuL 28 [1975] 244-60). También llama la atención sobre las diferencias entre Yoga, Zen y mística cristiana un médico alemán, practicante serio del sistema oriental, J. Wunderli (*Schritte nach innen. Östliche Meditation und Westliche Mystik*, Freiburg 1975). Se pueden completar sus observaciones con A. Brunner (*Der Schritt über die Grenzen. Wesen und Sinn der Mystik*, Würzburg 1972); la purificación preparatoria tiene sentido muy distinto en los métodos orientales y en el cristianismo.

oportunidades y necesidad. No simplemente por novedad o curiosidad o por afán de actualidad y modernismo, sino en la medida que pueden ser útiles al progreso de la vida de oración. Entran en la línea de tantos otros ejercicios metódicos que deben ejercitarse con las disposiciones propias del comportamiento cristiano, con diligencia, por una parte, pero sin poner el apoyo y la confianza en ellos, por otra<sup>80</sup>. Y tanto mayor debe ser la cautela cuanto que algunos de estos métodos presuponen un fondo de pensamiento no-cristiano, que hay que refundir eficazmente y aplicar cristianamente. Tal es, concretamente, el caso del yoga<sup>81</sup>.

El director espiritual debe estar particularmente atento a que estos métodos no sean una real alienación del sincero esfuerzo espiritual al pretender sustituir con métodos momentáneos, que dejan intacto el resto de la vida y el conjunto de afecciones desordenadas, una preparación a la oración que fundamentalmente debe consistir en la *pureza de corazón*. Sin ésta, el resto es artificialidad e insinceridad; con ésta, las demás cosas pueden ayudar, si se realizan en la actitud espiritual conveniente.

<sup>80</sup> Hay que insistir en que todo ejercicio metódico, aun siendo legítimo, ha de realizarse con la *actitud cristiana correspondiente*, ya que se trata de una causalidad instrumental dispositiva del progreso espiritual. Por eso debe actuarse *con diligencia*, pero al mismo tiempo *con actitud abnegada e internamente dócil*. Según lo indicado más arriba (cf. p.126-128), ha de actuarse *en espíritu, de corazón y prácticamente*. El ejercicio metódico es ayuda *subsidiaria*. Su actuación no debe ser objeto de adhesión o apoyo afectivo del dirigido sino que la confianza ha de ponerse en sólo el Señor, cesando en el ejercicio cuando se encuentra la devoción interior buscada o comunicación divina.

<sup>81</sup> Cf. J. MONCIANIN, *Problèmes du Yoga chrétien*: Axes 8 (1969); G. WEHR, *Wege zur religiösen Erfahrung* (Olten 1974). Hoy se llaman a veces *métodos orientales* a modos *cristianos tradicionales*, algunos de ellos desde el tiempo de los monjes primitivos, como son la *oración de Jesús* (cf. más arriba nota 62) el modo *hesiquíasta* (cf. P. ADNES, *Hésychasme*: DSp 7-1 col.381-99; J. MONCIANIN, *Yoga et Hésychasme*, en *Axes* (abril 1969) o *palamítico* (de Gregorio Palamas). Véase J. TOURAILLE, *L'hésychasme ou l'attention théologique*: VSp 129 (1975) 812-24, que une el modo *hesiquíasta* con el *palamítico*.

Lo que muchas veces se olvida es la diversidad de métodos de base psicológica, a veces un tanto extraños, que se practicaban y difundían en el siglo XVI en España; cf. P. SAINZ RODRÍGUEZ, *Espiritualidad española* (Madrid 1961) p.173-79. El docto bibliófilo hace referencia a una terminología del tratado de Fr. Bernabé de Palma, *Via Spiritus*, la cual aparece citada con cierta sordina en tratados de la época, como «cuadrar el entendimiento» o «mirar por agujero». Cita P. Sainz Rodríguez, a IARJUNO, *Subida del monte Sión* c.40: BAC t.44 p.427; a FR. JUAN DE LOS ANGELES, *Conquista del reino del cielo*, dial.4.3: *ibid.*, p.211. Se puede añadir M. Gutiérrez, maestro del P. Baltasar Álvarez (cf. C. ABAD, *El V. P. Martín Gutiérrez. Su vida y sus pláticas* [Comillas 1957] plát.15 p.189), que se sirve de los mismos términos casi al pie de la letra. Podrían añadirse los *métodos afectivos*, a manera de movimientos *anagógicos* forzando el pecho y la garganta, y que no pocas veces podían llevar a perturbaciones de la cabeza o de los pulmones; véase C. M. ABAD, *El V. P. Martín Gutiérrez* (Comillas 1957) plát.20 p.209-10; A. YANGUAS, *Obras espirituales del P. Antonio Cordeses* (Madrid 1955) p.71.

## La oración comunitaria y en grupo

Nos referimos a movimientos católicos muy extendidos que van desde los grupos de oración hasta los agrupamientos oracionales carismáticos, de tonos diversos<sup>22</sup>.

*Los grupos de oración* suelen comprometerse a un tiempo determinado de oración diaria personal, y con una determinada frecuencia se reúne el grupo pequeño para una cierta revisión de compromisos y comunicación sencilla de sus comentarios evangélicos. En esta ocasión suelen tener una breve oración de petición y de acción de gracias hecha en forma pública.

Para algunas personas puede ser un buen camino de iniciación a la oración y de ayuda a la constancia, al sentirse empeñadas y sostenidas por el grupo al que voluntariamente se han asociado. En algún caso, estará en la prudencia del director el sugerir ese camino de fidelidad a la oración.

*Los movimientos carismáticos de oración* constituyen grupos, normalmente muy numerosos, que, abiertos a la acción del Espíritu, se alargan en la oración comunitariamente hecha y convivida, bajo la simple moderación de alguna persona competente para ello.

Es verdad que la oración oficial de la Iglesia, la oración litúrgica, es también comunitaria. Pero la oración litúrgica es *presidida* (por ejemplo: el canon de la misa), en nombre de Cristo y de la Iglesia, por el ministro. Este tiene la misión de animar, vivificar y asociar a la suya la oración de la comunidad que él preside.

De siempre, también existe en la Iglesia la oración comunitaria *dirigida*. Una persona de verdadera autoridad moral reconocida introduce públicamente a otros en la vía de oración. Así, una madre introduce vitalmente a sus hijos en la oración litúrgica y familiar. Y una persona de prestigio espiritual lo puede hacer con un grupo que se le confía.

Pero en las formas comunitarias a que nos referimos se trata de un grupo numeroso no presidido formalmente, sino constituido por personas que se colocan en un nivel de igualdad ante el Espíritu. Lo cual no excluye la presencia de algún *moderador*, que debe existir para que haya orden en el desarrollo de la oración, sin que la dirija estrictamente. Este movimiento se ha difundido notablemente y está aún en fase de desarrollo. Parece que deben reconocerse frutos auténticos de

<sup>22</sup> Cf. D. AGACINO, *La oración, crecimiento, renovación?* (Madrid 1973); A. GUERRA, *¿Eficaz dónde va la oración?*: Rev. Espirit. 34 (1975) 251-60, y el número especial de *Revista de Espiritualidad* (1976).

conversión y de reviviscencia espiritual. Según el testimonio de muchos, ha significado para ellos el descubrimiento de lo que es la oración. Se han roto las cadenas ante la sencillez y presencia de los hermanos, invadidos por el Espíritu del Señor. Un verdadero testimonio público de fe y de oración.

La realidad de estos movimientos puede presentarse en la dirección de una doble manera: o porque el dirigido se siente atraído y pregunta por tales movimientos, o porque directamente el director juzga oportuno sugerirle que tome parte en alguno de esos grupos orantes.

El director debe estar siempre vigilante y advertir oportunamente al dirigido para que se mantenga vigilante ante el desarrollo de sus experiencias en el grupo orante. Tenga presente que mucho depende de los moderadores concretos de los grupos y que debe controlar serenamente los elementos complejivos que caracterizan al espíritu bueno. No olvide que el ambiente que se crea puede ser campo privilegiado para el desarrollo de todo tipo de histerismos, que pueden ensombrecer y dañar el fruto positivo. De esta manera, una vigilancia oportuna puede hacer que el dirigido saque de estas experiencias el fruto que ellas están llamadas a producir en la Iglesia, evitando su absolutización y sacando de ellas el incentivo para una progresiva unión con el Señor y entrega generosa al servicio de los hermanos. De hecho, pueden ser un excelente punto de partida y estímulo válido para una vida cristiana exigente en todos sus aspectos.

Asimismo, comprenda el director lo difícil que es hacer públicamente una oración auténtica y sincera. Una cosa es *orar* y otra es *dar testimonio de fe*. La oración da testimonio de fe. Pero no todo testimonio de fe es oración. Las llamadas *oraciones en grupo* están llamadas a hacer mucho bien incluso cuando son sólo testimonios de fe. Pero no debe ignorarse que muchas veces no llegan a ser verdaderos y auténticos contactos oracionales con Dios. Así, puede suceder que esté uno demasiado pendiente de la impresión que hagan sus palabras y oraciones en los circundantes para que esa intervención sea verdadera apertura sencilla y filial ante el Señor. En este sentido suelen preferirse las fórmulas de alabanza, petición o acción de gracias, en las cuales hay que notar que fácilmente pueden convertirse en simple alabanza, petición y acción de gracias, con menor presencia de oración. No se olvide que es muy íntima la unión con el Señor como para que se exponga a los ojos de los demás.

Con todo, hay que insistir en los provechos que tienen

esas actuaciones aun cuando fueran solamente testimonios de fe. Sólo que puede presentarse el peligro — e incluso caer en él — de que se habitúe a tomar como forma de oración lo que es sólo actividad de una cierta resonancia social y productiva de una cierta satisfacción de realización activa, pero poco empeñativa de las disposiciones espirituales interiores que deben integrarla.

Es conveniente que el director prudente no se entusiasme unilateralmente por esos movimientos, de manera que baje la guardia de su vigilancia atenta y siempre despierta<sup>63</sup>.

#### IV. FORMACION A LA ABNEGACION Y MORTIFICACION

Se trata de uno de los más importantes principios de la vida cristiana. Por esto conviene formar bien en esta actitud; pero en un modo lógico, bien fundado, de manera que se llegue a determinar qué sea la abnegación. No es raro encontrar gente resentida en este punto y que siente alergia a la sola palabra *abnegación*. Y, siguiéndoles un poco, se ve que son reacciones biográficas a experiencias pasadas, en que se ve que no han sido bien enseñados y se han cometido verdaderos desatinos bajo el nombre de ejercicio de abnegación.

Es cierto que el Evangelio es exigente y sobrenatural; pero *sobrenatural* no es nunca *contra la razón*, sino *sobre la razón*; y, siendo sobre la razón, es *sumamente razonable*, pero *a la luz de la fe*.

Se puede medir el fervor de una vida espiritual por la íntima persuasión de la necesidad de una total abnegación. Cuando nos encontramos con personas que creen ser muy espirituales y llegamos a constatar que no están convencidas de la necesidad de la total abnegación, podemos asegurar que esas personas no tienen riqueza interior sólida.

La luz de la dirección debe ilustrar los grandes frutos espirituales de la abnegación. La voluntad *propia* es veneno de la perfección. Si se cede a ella, se trabaja mucho y se obtiene

<sup>63</sup> Para información sobre el estado actual de la «renovación carismática» puede verse R. LAURENTIN, *Pentecôtisme chez les catholiques. Risques et avenir* (Paris 1974); H. MÜHLEN, *Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Charisma-Geist-Befreiung* (München 1974) (trad. esp.: *Espíritu-carisma-liberación* (Salamanca 1976)); A. BARRUETO, *Il «Rinnovamento Carismatico» nella Chiesa Cattolica*. CivCatt (1974-11) 22-36; *Id.*, *Attualità sul «Rinnovamento Carismatico»*: *ibid.*, 1975-IV 465-80. En este último artículo (n.º 476-80), propone unas orientaciones muy prudentes de actitud eclesial equilibrada. Véase también el excelente artículo de P.Th. CAMELOT, *Le renouveau charismatique interpellé*: VSp 130 (1976) 913-30.



poco. Hay contradicción entre «perfecto» y «amante de la propia voluntad».

### 1. CONCEPTO EVANGÉLICO DE ABNEGACIÓN

Hay que distinguir dos conceptos: *abnegación* y *mortificación*; son diversos, aunque con frecuencia se confunden\*.

La *abnegación* es algo que debe crecer siempre en la vida espiritual. El fundamento de esta abnegación descansa en la palabra tajante y decisiva del Señor: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (Mt 16,24; Mc 8,34; Lc 9,23; cf. Mt 10,38; Lc 14,24).

El texto se encuadra en el punto crucial de la vida de Jesús. Para muchos, la multiplicación de los panes y de los peces ha significado el fin de su ilusión de un Mesías terreno. La multiplicación la han contemplado con visión mesiánica terrena y han querido hacerlo rey. Jesús ha rechazado esta proclamación como rey, y, desde aquel momento, muchos *ya no le siguen* (Jn 6,66). Jesús ha tomado el camino claro de la cruz. Se aleja a Tiro, después va a Cesarea, y, estando allí, pregunta a sus discípulos: «¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?» Es la evaluación al final de un primer período, en que se ha mostrado al mundo en su predicación, acción y milagros. Le contestan: «Dicen que eres un gran profeta»; nada más. Respuesta insuficiente. Entonces Jesús les pregunta: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» ¿Qué conclusión sacáis de lo que habéis visto en mí? Y Pedro, adelantándose a sus compañeros y en nombre de todos, responde: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo». El Señor le felicita, porque no han sido la carne y la sangre las que le han dictado esta conclusión, sino «mi Padre que está en los cielos». Esto no lo ha podido deducir Pedro según la mentalidad humana, sino *por la luz de Dios*. Ya tenemos una indicación del Señor: *La luz del Padre le ha llevado a esta conclusión* (cf. Mt 16,13-20).

Inmediatamente entran en el segundo ciclo de la predicación de Jesús, que es el más difícil: *que el Mesías morirá en la cruz*. Desde aquel momento empezó el Señor a anunciar su muerte y muerte en cruz (cf. Mt 16,21). Cuando Jesús empie-

\* Cf. M. GODÍNEZ, *Praxis theologiae mysticae* 18:7) c.2; c.4 n.7.

\*\* Cf. I. HAUSHERR, *Abnégation, renoncement, mortification*: Christus (1959) 182-95; J. M. LE BLOND, *L'abnégation et les mortifications*: Christus (1956) 404-405; P. T. CAMELOT, *Ascèse et mortification dans le Nouveau Testament* (Paris 1931); J. P. SCHALLER, *Direction spirituelle et mépris du monde*: Christus (1975) 36-45.

za a hablar así, Pedro lo lleva aparte y empieza a reprenderle, diciéndole que no le sucederá tal cosa. Jesús reacciona con severidad: «Vete, Satanás, me escandalizas, porque no piensas como Dios, sino como los hombres» (Mt 16,23). Aparece claro el contraste: la primera confesión no se la ha revelado la carne y sangre, sino el Padre. Este juicio que rechaza la cruz no es pensamiento según Dios, sino según los hombres: la carne y sangre se lo han sugerido. Y entonces, dirigiéndose a todos (cf. Mc 8,34), proclama Jesús: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (Mt 16,24).

Por tanto, la abnegación expresada en el fuerte «niéguese a sí mismo» significa *no determinarse por criterios al modo humano*; no constituirse a sí mismo juez supremo en el actuar; no seguir el juicio de la carne y sangre, sino el juicio del Padre. La actitud fundamental de *abnegación* comporta la superación del *criterio propio* en cuanto independiente de Cristo<sup>86</sup>.

En lenguaje ascético, se llama siempre *juicio propio* el juicio formulado por el modo humano, *independientemente* de Dios. Evidentemente, puede el hombre formular juicios a la luz de la fe, en docilidad al Señor, los cuales son suyos; pero a esto no se llama *juicio propio*, sino al que nace *de la carne y sangre, independiente de Dios*. Viene a decir Jesús: «Si alguno quiere venir en pos de mí, piense como el Padre, juzgue según la luz del Padre, y, en consecuencia, tome su cruz y sígame».

La *abnegación* no quiere decir, por tanto, hacer *lo contrario* de lo que a uno le agrada. Esto sería una desviación. Con frecuencia podrá ser diverso de lo que le agrada; pero la norma no es *hacer lo contrario*. Abnegarse es no reconocerse a sí mismo como señor de sí, sino reconocerse como de Otro, como siervo de Cristo. De modo que no sea uno mismo norma de sus actos ni enjuicie las cosas según la carne, sino que la

<sup>86</sup> SAN BERNARDO, *De resurrectione* serm.3: «Digo voluntad propia aquella que no es común con Dios y con los hombres, sino sólo nuestra; cuando lo que queremos lo hacemos no para gloria de Dios, no para utilidad de los hermanos, sino por nosotros mismos; no pretendiendo agradar a Dios y ser útiles a los hermanos, sino satisfacer a nuestras propias inclinaciones de ánimo... Esta es la lepra sucísima del alma, por la cual hay que sumergirse en el Jordán [de la pasión de Cristo] e imitar a aquel que no vino a hacer su voluntad». Puede verse E. LA REGGERA, *Praxis theologiae mysticae* II p.403. Es claro que esta voluntad propia puede cebarse incluso en objetos de tipo espiritual y en las prácticas mismas ascéticas. Lo advertía ya J. Gerson (*De monte contemplationis* c.35) a propósito de los que quieren subir por voluntad propia y con precipitación, no siguiendo la moción de la gracia. V. está en la base de los «ascetismos». Véase M. BELLET, «Si tu veux être parfait...» *Force et faiblesse d'une tradition*: Christus (1975) 5-15, donde habla sobre la ascesis activa, métodos y sus deformaciones, que pueden pretender sofocar las pasiones con una fuerza igualmente egocéntrica.

norma sea Cristo; en todo pretendiendo hacer lo que agrada al Señor y seguir el juicio de Dios.

En la vida espiritual, se entiende entonces que la abnegación se debe hacer cada vez más profunda, porque el hombre se debe conformar cada vez más con el juicio de Dios, o tratar al menos de conformarse al máximo con este juicio, a imitación de Jesucristo, que no se agradó a sí mismo (Rom 15,3), que hacía siempre lo que agradaba al Padre (Jn 8,29). Pero la abnegación como tal no significa sufrir dolor; de hecho, podrá costar el agradar siempre al Padre, pero no significa formalmente dolor. La abnegación plena que se vive en la cumbre de la vida espiritual no es dolorosa; se conforma casi espontáneamente al juicio de Dios, lo ama; y es plena abnegación, porque no se rige por sí, independientemente de Dios.

Este sentido recto de la abnegación es fundamental para la personalidad cristiana. La personalidad filial cristiana la describe San Juan: «En verdad os digo, el Hijo no puede hacer nada por sí, sino que lo que ve hacer al Padre, eso hace, porque el Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que hace» (Jn 5,19).

Aquí aparece descrita y tipificada la relación Padre-Hijo en el orden de la gracia, en el orden sobrenatural. Teniendo un espíritu filial, el cristiano tiene la misma postura de Cristo ante el Padre. El ideal sería que no pueda hacer nada por sí, independientemente del Padre, porque el ser filial es estar en dependencia del Padre. Lo que el Padre quiere de él y le muestra, él lo hace con gusto, como espontaneidad suya; lo que el Padre le muestra internamente, lo hace con plena abnegación.

La abnegación exige, pues, independizarse de los condicionamientos que no vienen de Dios y que impiden la docilidad interior al Señor.

Esta actitud por la que toma uno siempre a Dios como norma de sus acciones, debe estar en el fondo de todas las determinaciones espirituales. Hay que ir formando al dirigido a que su actividad no proceda según el punto de vista de la carne y sangre, sino en docilidad al Padre incluso en la oración, en la mortificación, en el apostolado; que no se busque en todo ello a sí mismo. La abnegación es superación del egoísmo, del afán de sentirse centro de su actuar; una especie de descubrimiento espiritual copernicano: en vez de pretender que todo gire alrededor de sí mismo, poner a Dios en el centro, para girar él mismo en torno a Dios.

## 2. SENTIDO DE LA CRUZ

Sobre la base de esta abnegación hay que ayudar al dirigido con paciencia e insistencia a que vaya captando el *sentido de la cruz*<sup>37</sup>. Por cruz se entiende todo aquello que en cierto modo es doloroso: molestia, sufrimiento, dolor. Si la abnegación no incluye en su concepto formal el dolor, la cruz sí que lo incluye. Es algo penoso, sea en el modo que sea. Se entiende por cruz toda obra penal que responsablemente padecemos o hacemos para que, muertos a una vida mala o simplemente natural, vivamos bien para Cristo. La cruz suele llamarse también *pasión*, en el mismo sentido general.

*Las cruces de la vida.*—Abarcan todo lo trabajoso que acompaña la vida del hombre sobre la tierra. Designan lo fatigoso que frecuentemente se encuentra en el cumplimiento de las fidelidades religiosas, del propio deber profesional; en la superación de los obstáculos, de la pereza, comodidad, egoísmo; los roces y disgustos de la convivencia humana. Las fatigas del trabajo intelectual y manual; los problemas y preocupaciones familiares que hay que afrontar. Todo ello constituye el material ingente de la cruz, que el cristiano debe aceptar y ofrecer responsablemente.

Pero la *pasión*, dentro de su sentido general indicado, tiene un significado especial cuando designa la *pasión de Cristo*, y tiene también reflejos especiales sobre la vida cristiana. A los sudores, fatigas y trabajos de Cristo en su vida oculta o pública no suele llamárseles *pasión*. La pasión tiene un sentido más fuerte dentro de los sufrimientos o trabajos generales. La pasión significa el *sufrimiento puro*, difícil de entender, porque, humanamente, no tiene explicación al no vérselo eficacia alguna. Se comprende bien, humanamente, que para abrirse uno camino en la vida tenga que luchar y sufrir. Lo incom-

<sup>37</sup> Cf. L. CHARDON, *La croix de Jésus*; ed. FLORANE (1957); HIEZ, von SEEDORF (pseudónimo de M. HAUSHERR), *Die Askese, die wahre und die falsche* (Mainz 1874); R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'amiour de Dieu et la croix de Jésus* (Paris 1928); E. RANTZ VON FRENZ, *Selbstverleugnung* (Einsiedeln 1936); M. MARTIN, *Die neue Form der Askese*; *Gul.* 22 (1949) 37-71; AA. VV., *L'ascèse chrétienne et l'homme contemporain* (Paris 1951); A. F. VERWILGHEN, *Buddhism emptiness and christian abnegation*; *Japan Missionary Bull.* (1960) 685-93; P. R. REGAMEY, *La cruz del cristiano* (Madrid 1961); F. GIARDINO, *L'abnegazione cristiana* (Torino 1962); M. LIAMERA, *Accesit cristiana y humanismo*; *TeolEsp* 7 (1963) 285-390; F. GIARDINO, *Umanesimo cristiano e abnegazione*; *RiAM* 10 (1965) 8-22; J. D. TERAN, *Toward a theological Understanding of Grace as the Cross of Nature*; *TheoDigEst* 17 (1969) 37-41; P. R. REGAMEY, *La croce di Cristo e quella del cristiano* (Ed. Speranza, 1970); Ph. DELHAYE, *Il mistero della croce nei testi del Vaticano II*; *RivCItal* 57 (1976) 194-201. Cf. Z. ALSZEGHY-M. FLICK, *Sussidio bibliografico per una teologia della croce* (Roma 1975). Material abundante se presentó en el Congreso Internacional de Roma, organizado por los PP. Pasionistas, con el título *La Sapienza della Croce oggi*. Se ha publicado en tres volúmenes: I. *La Sapienza della Croce nella rivelazione e nell'ecumenismo*; II. *La Sapienza della Croce nella Spiritualità*; III. *La Sapienza della Croce nella Cultura e nella Pastorale* (Torino 1976).

preensible es la pura pasión. Desde el momento de su prisión en Getsemaní, Jesús queda humanamente inutilizado. Su eficiencia ha terminado. Y, sin embargo, la hora del sufrimiento puro es «la hora de Cristo»<sup>88</sup>.

Es importante entenderlo en la vida cristiana y hay que infundirlo en la dirección. Pasión estricta es la enfermedad, la vejez, la marginación, el fracaso. Cosas todas que humanamente no tienen sentido.

El misterio revelado de la pasión nos ilumina<sup>89</sup> hasta hacer comprender que, aun el sufrimiento puro, aun el que el Señor permite, como consecuencia del pecado original, en la naturaleza humana herida, aun el que viene a través de la injusticia de los hombres o como efecto de los propios fallos y pecados, puede tener verdadero valor santificador y redentor.

Los principios de la cruz no son sólo negativos, de manera que haya que concebirla como un mal inevitable que se recibe con pura resignación cuando toca. La cruz tiene un puesto central en la vida cristiana y en esta vida, no menor que la participación de la resurrección misma de Cristo. Ambas participaciones, de la resurrección y de la pasión, entran a formar parte, simultáneamente, del *ethos* cristiano en el conocimiento de Cristo (Flp 3,10). Para la santificación personal, la cruz tiene este lugar central, ante todo, en la purificación activa y pasiva; luego, en cuanto la vida de gracia es esencialmente, en nuestra economía, participación en la obra redentora<sup>90</sup>, colaboración con Cristo, que es tanto más próxima y eficaz cuanto más es uno llamado por Cristo a participar de su cruz.

En la dirección hay que recalcar la importancia fundamental de la cruz. Pero de tal manera que no se dé la impresión de que el dirigido deba buscar siempre idealmente el sufrimiento. Tal orientación no sería sana. Ni hay que presentar la vida como una pura cruz interminable. Con todo, es verdad que en la vida del cristiano no faltará a sus tiempos la cruz. Y es necesario haber formado bien al dirigido en su sentido para que no se hunda en el desaliento ante la presencia de la cruz en su vida.

En este sentido se confirma que el *cristianismo es religión*

<sup>88</sup> Cf. G. FERRARO, *L'ora di Cristo nel quarto Vangelo* (Roma 1974); con prólogo de D. Mollat.

<sup>89</sup> Cf. P. HENNERMANN, *Die Passion Jesu als Heilzuspruch*, en AA. VV., *Heilskraft des Heiligen* (München 1975) p.78-101.

<sup>90</sup> Cf. H. WULF, *Selbsterlebung und Abtötung als Übung der Nachfolge Christi*; *Gul.* 25 (1952) 4-42; E. ROCHE, *Penance et conversion dans l'évangile et la vie chrétienne*; *NRI* 89 (1957) 113-134; M. LLAMERA, *Accesit cristiana y humanismo*; *TeolEsp* 7 (1963) 313-18.

de alegría. No porque elimine la cruz, sino porque enseña su sentido y valor. La cruz no quita la alegría y la paz. Para un mundano sin visión sobrenatural, una enfermedad sin remedio no tiene sentido; pierde la alegría y se desespera. El cristiano, en cambio, sabe que tiene sentido, y puede conservar la alegría profunda.

Igualmente, el *cristianismo es religión de vida*. Entendiendo siempre que es *vida resucitada*, no la vida que tenía antes de morir. El cristiano muere en el bautismo, como dice San Pablo (Rom 6,2; Col 3,53, no para volver a la vida, a la cual había muerto, sino para vivir una vida nueva, en la cual no faltará nunca la cruz.

La cruz no es sólo algo que *precede* al bautismo, que *precede a la vida* resucitada cristiana. Es parte de ella. Lo proclama San Pablo cuando refiere que dejó todo para abrazar el cristianismo: «para conocer a Cristo, la fuerza de su resurrección y la compañía de sus pasiones» (Flp 3,10). Aparece claro el orden del proceso cristiano: *conocimiento de Cristo—resurrección—pasión*. Tal fue la experiencia de San Pablo en el camino de Damasco y así es el orden estructural de la vida cristiana. El mismo San Pablo, al hablar un poco más adelante de la compañía de las pasiones, dice: «hasta llegar a asemejarme a su muerte para llegar a la resurrección de entre los muertos» (Flp 3,10-11). El pasaje es luminoso para la inteligencia del proceso cristiano. En el bautismo hay un conocimiento-confesión de Cristo; una adhesión a Cristo, con una muerte y resurrección. Esa resurrección significa la presencia de la gracia y de la caridad de Cristo en el cristiano, presencia de la gracia y de la caridad en una humanidad mortal que es la persona humana. Esa gracia y caridad en la humanidad mortal impulsan a ofrecerla, a semejanza de la muerte de Cristo, a través de la muerte cotidiana inscrita en su condición mortal (cf. I Cor 15,31: «Cada día muero»), hasta la muerte física real ofrecida en unión con el sacrificio de Cristo en la cruz.

Y es que la resurrección participada en un cuerpo mortal pone en ese cuerpo, en esa realidad humana, el impulso de la caridad, que tiende a ofrecerlo en su mortalidad, y así asociarlo a la muerte redentora de Cristo. Ni podría asociarse a la muerte de Cristo si no participara de la resurrección por la gracia y la caridad. El cristiano se asemeja a Cristo, que da su vida. Por esto, de la resurrección bautismal viene la *pasión con Cristo*, porque participa de la vida permaneciendo en condición mortal, que la caridad ofrece continuamente en sacrificio. Hasta que, muriendo realmente, asemejándose a la muerte de Cris-

to, llega a la *resurrección final, definitiva, de entre los muertos*.

La vida actual del cristiano está, pues, entre dos resurrecciones: la del bautismo, participación de la resurrección de Cristo en carne mortal, y la resurrección definitiva en humanidad gloriosa. El cristiano «corre para ver si consigue alcanzar a Cristo, que primero le ha agarrado a él» (Flp 3,12).

Todo esto es transcendental. Ahí ha de conducírsele al dirigido. Tiene que llegar un momento en que conscientemente asuma la propia mortalidad con sentido de reparación y de participación en el misterio del pecado y en la obra redentora. Es necesario que acepte el ser hombre, mortal, miembro de la humanidad en su condición caída y pecadora. Participación de la actitud redentora de Cristo, solidarizado con la condición humana, de quien dice San Pablo: «Al que no conocía pecado, por nosotros le hizo pecado» (2 Cor 5,21). Jesucristo, entrando en este mundo, dijo: «No has querido hostia ni sacrificio, pero me has dado un cuerpo; no te agradaron los sacrificios por el pecado. Entonces dije: «Aquí vengo; al comienzo del libro está escrito de mí: para hacer tu voluntad, Dios mío» (Act 10,5-7). Es el ofrecimiento del Verbo encarnado en el momento de la encarnación. Resuena en el corazón del bautizado en el momento del bautismo: es hijo de Dios con una naturaleza pecadora; se le ha dado un cuerpo en unas condiciones consecuencia del pecado, unido a los pecadores; acepta las condiciones mortales; se le ha dado una humanidad mortal; la ofrece en sacrificio por la redención de la humanidad; asume el dolor por el pecado del mundo.

En la dirección hay que llevar a esta disposición: aceptar ser él mismo: cuerpo mortal, con su fragilidad, con su capacidad de enfermedad, de sufrimiento, de fricciones con los otros, de susceptibilidad, de molestias de la vida humana social, de las estructuras.

Con todo, hay que matizar que *aceptarlo* no es simplemente *resignarse a ello*. Una cosa es *aceptar* esta condición y otra es *dejarse pasivamente* en ella. Esto último no es cristiano. El cristiano busca superar esa condición, mejorarla, disminuir, en lo posible, el sufrimiento de la condición mortal. A pesar de todo, esté bien persuadido de que, por esfuerzos que haga, en este mundo sufrirá. Y, cuando llegue el sufrimiento, tiene que saber aceptarlo para sufrir con Cristo hasta llegar a la resurrección de entre los muertos; no sólo él, sino también otros con él.

El director puede encontrar una línea programática en la síntesis que Pío XI trazaba de los valores de la cruz cristiana:

purificación, identificación amorosa con Cristo crucificado, redención de los hermanos<sup>51</sup>.

Así se corrigen lentamente las ideas inveteradas sobre el dolor como mal, como castigo del hombre mismo que está sufriendo.

Para muchos constituye una verdadera tentación el ver que los malos gozan de la felicidad de este mundo, mientras los buenos padecen muchas veces (cf. Sal 37,73).

En la dirección es bueno recordar suavemente que Jesucristo y la Virgen no fueron pecadores. En la economía actual, el mayor don de Dios y la mayor señal de su benevolencia es precisamente el ser admitido a la participación de la cruz de su Hijo. San Pablo anunciaba este signo de amor cuando escribía: «A vosotros se os hizo el favor de no sólo creer en Cristo, sino también de padecer por él» (Flp 1,29; véase 1 Pe 4,13; 2,19-20). Así se va superando poco a poco el horror innato al sufrimiento<sup>52</sup>.

*La cruz voluntaria: penitencia.*—En el mensaje evangélico no se puede negar la presencia de la cruz voluntaria, porque Cristo mismo nos ha dado el ejemplo en su largo ayuno (cf. Mt 4,2); él mismo ha proclamado que los cristianos ayunarían después de su pasión. No sería el simple ayuno material, sino una cosa nueva. En el Nuevo Testamento, el ayuno estará vinculado a la pasión del Señor: «Cuando les será quitado el Esposo» (Mt 9,15). El Señor aludía a su pasión, y también a la situación del cristiano, que estando, por una parte, con Cristo, por otra está lejano de El. El cristiano *en la Iglesia*, solidario con la humanidad pecadora, participa de la pasión de Cristo y siente la ausencia de Cristo.

El concepto evangélico de penitencia es «la aflicción corporal voluntaria». La aflicción corporal voluntaria la encontramos en el Evangelio, en la práctica de los primeros cristianos y en la vida cristiana, donde irá adoptando formas diversas. Las formas no están siempre en el Evangelio, pero sí la realidad fundamental de aflicción corporal voluntaria. Hay que notar que la penitencia voluntaria no es arbitraria, sino que es aquella participación voluntaria en la cruz de Cristo que, razonablemente a la luz de la fe, ve el fiel que el Señor desea y pide de él por razones de purificación, compunción, amor de Cristo crucificado, celo redentor.

<sup>51</sup> PIO XI, *Miserentissimus Redemptor*: AAS 20 (1928): 165-78.

<sup>52</sup> Cf. A. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección*<sup>4</sup> p.338ss.; SANTA TERESA, *Moradas* 7,2,3; E. LA REGUERA, *Praxis theologiae mysticae* I p.222; V. CONTENSON, *Theol. Diss.* 3,c.2 spec.3: «La bienaventuranza cristiana se percibe, sobre todo, en la tribulación y en la cruz».



Siendo esta aflicción corporal voluntaria algo que humanamente no tiene sentido, *es normal* —y se ve así en la vida espiritual— que, cuando pierde el fervor del espíritu, *lo primero que abandona el dirigido es la penitencia voluntaria*. Es comprensible, porque, si no hay una luminosidad de fe y caridad, no se le encuentra sentido.

Por otra parte, es verdad que en el fervor del espíritu se presenta rápidamente el deseo de penitencia, de hacer voluntariamente algo doloroso o costoso para ofrecerlo al Señor. Fervor que hay que regular en medida razonable.

En este campo de la abnegación y cruz conviene ir sugiriendo, a lo largo de la entrevista direccional, diversos principios que se van dejando caer según la oportunidad. En este trabajo de iniciación hay que proceder según la medida de la gracia actual, sin violencia. Las convicciones cristianas han de introducirse lentamente y con un sentido de espontaneidad interior madura. Hay que tolerar con paciencia a los imperfectos, si se quiere impulsarlos de veras a lo perfecto. Y es bien conocido que mortificación impuesta a la fuerza viene a ser como alimento ingerido en un estómago incapaz de digerir<sup>21</sup>. En la iniciación direccional a la penitencia voluntaria pueden tenerse presentes las siguientes observaciones:

1. Después de una vida desenfrenada de pecado, al comienzo de una conversión afectiva auténtica, sincera y total, debe ayudarse a hacer una seria penitencia de los pecados pasados, si es que quiere avanzar realmente en las cosas espirituales<sup>22</sup>.

2. La mortificación hay que centrarla, ante todo, en la purificación de los afectos y pasiones desordenados. En primer lugar, en cuanto llevan a pecado; luego, en cuanto inclinan a infidelidades respecto de las exigencias actuales de los propios deberes y de la gracia. Por este camino hay que llevar a la ordenación de los sentidos exteriores e interiores: conviene mortificar la gula, la comodidad corporal, los placeres de los sentidos, las fantasías que se ceban en el pasado o en el futuro, la satisfacción buscada en la propia estima y vanidad. Este trabajo de purificación aun activa no se debe considerar como exclusiva del principio de la vida espiritual, aunque en esos principios tiene especial importancia. En ese *estadio inicial* se puede sugerir *prudentemente* la norma *pedagógica* de escoger,

<sup>21</sup> M. GONZALEZ, *Praxis theologiae mysticae* 1.8:7) c.12 af.5 y 11.

<sup>22</sup> M. GONZALEZ, *Praxis theologiae mysticae* 1.1 c.12.

entre las posibilidades prudenciales, la que contradiga a la inclinación espontánea<sup>35</sup>.

3. Se entiende como mortificación en orden a la purificación, ante todo, el trabajo de refrenar los desórdenes, de manera que en todo se observe la templanza cristiana. Puede decirse en verdad que el primer deber del director espiritual es precisamente el de instruir y conducir al dirigido a la perfecta victoria sobre sus afectos desordenados. Pero no se reduce a eso. Más allá de esos límites, se entiende la aflicción positiva y voluntaria del hombre carnal y natural (ayuno, vigilia, oraciones prolongadas, cama dura, instrumentos de penitencia) con el fin de someter la carne al espíritu, superando el desorden dispositivamente con la fuerza especial que se reconoce en la Sagrada Escritura a las aflicciones corporales que se unen a la oración<sup>36</sup>.

4. La mortificación cristiana no se entiende sólo respecto de las cosas malas. De esta forma tan restringida se ha presentado equivocadamente muchas veces, fundándose en una equivocada inteligencia del principio tan socorrido y casi único del *humanismo llamado cristiano*: «La gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona»<sup>37</sup>. En realidad, la mortificación cristiana *puede* extenderse también a la renuncia de cosas que en sí son buenas, pero que en las circunstancias concretas Dios las pide como sacrificio amoroso por un bien mayor. En este punto hay que tener presente que la elección que se propone a un hombre verdaderamente espiritual no se plantea entre el bien y el mal, sino que versa propiamente entre el bien y el bien<sup>38</sup>.

5. En cuanto al aforismo frecuentemente invocado: «Primero la obligación, después la devoción», conviene acogerlo en su significación válida. Su sentido ascético es que no puede ser agradable a Dios una mortificación o devoción *que impida* el cumplimiento de los propios deberes. Pero no significa de ninguna manera que no pueda practicarse ninguna mortificación supererogatoria mientras uno no haya llegado al cumplimiento perfecto de todos sus deberes y obligaciones, porque

<sup>35</sup> A. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección* t. p.304ss.308ss.330ss.; M. GOÑINEZ, *Praxis theologiae mysticae* 1.1 c.12-15.

<sup>36</sup> Cf. Tob 12.8; Dan 9,3; Mt 17,20. SAN BASILIO, *Homilias 2 de iniano*: MG 31,163-98; SAN GREGORIO NISENO, *Oratio de pauperibus amandis*: MG 46,454-58; SAN BERNARDO, *Sermo 4 in Quadragesima*: ML 183,176-78; E. LA REGUERA, *Praxis theologiae mysticae* 1 p.406-407. Véase también PABLO VI, const. *Poenitentini*: AAS 58 (1966) 178-79.

<sup>37</sup> Cf. M. LLAMERA, *Accesit cristiana y humanismo*: TeolEsp 7 (1963) 349.

<sup>38</sup> J. CASIANO, *Collationes* 21 c.5: ML 49,1175. «Porque no es tan laudable el que guardemos templanza respecto de las cosas ilícitas cuanto de las lícitas también; y que no usemos de ellas por reverencia hacia Aquel que nos permitió que las usáramos por nuestra debilidad».

muchas veces se puede recurrir a la mortificación voluntaria precisamente para obtener ayuda de Dios con que cumplir los propios deberes. Ciertamente hay que evitar absolutamente que se busque en la mortificación voluntaria una excusa o compensación, por la que se detenga en el cumplimiento imperfecto de sus deberes alegando que ya hace otros sacrificios.

6. Asimismo, hay que vigilar con diligencia para que el dirigido *se ejercite espiritualmente* en la actuación misma de la mortificación, sea ésta impuesta por las circunstancias, sea voluntaria. Ha de procurar con verdadero empeño *poner toda su confianza*, esperanza y amor en sólo Cristo, superando *generosamente* las dificultades que se acumularán, quizás, contra la mortificación concreta actual que se propone. Muchas veces son decisivas ciertas decisiones, a manera de heroicas, en que se actúa la confianza total. Y el mayor peligro está precisamente en que por esas dificultades vaya perdiendo lentamente el sentido sobrenatural de diálogo personal con Cristo y derive hacia una concepción cómoda y materialista de la vida humana<sup>97</sup>.

7. En cuanto a la forma e intensidad de la mortificación voluntaria, depende de la llamada de Dios a cada uno. A más del sentido de purificación de los pecados e imperfecciones, la cruz o mortificación tiene el valor de adhesión a Cristo crucificado por imitación e identificación con él. Y tiene también el valor redentivo ofreciendo sacrificios por los hermanos. El director tiene que ayudar discretamente al dirigido a que encuentre su propia forma y medida bajo Dios. Para ello debe desvelarle oportunamente el valor que tiene la mortificación para estas diversas funciones<sup>98</sup>.

8. Por otra parte, el director debe insistir suficientemente en que no puede tomarse como norma válida de vida espiritual el principio de *hacer lo que no me agrada o lo que me cuesta*. La verdadera norma del comportamiento espiritual es *hacer lo que agrada a Dios*, sea que al dirigido le guste, sea que no le guste. La fórmula clásica, susceptible de una falsa inteligencia, que dice: «obrar en contra», significa rectamente que el hombre espiritual, al llegar al momento de elegir, conviene que *se incline* hacia lo que menos le gusta, entre las posibilidades prudentes que se le presentan. Y esto como recurso para hallarse más libre en orden a *hallar* el agrado de Dios, al cual luego se conformará definitivamente. Inclínándose a lo

<sup>97</sup> Véase los preciosos consejos de San Francisco Javier: MHSI, *Xaverii doc.* 85.90; ed. ZUBILLAGA (BAC, Madrid 1953) p.367ss; 377 n.34-35.

<sup>98</sup> Véase PRO XI, *Miserentissimus Redemptor*: AAS 26 (1928) 172-75.

que le cuesta, compensa el condicionamiento que a su libertad podía ofrecer la repugnancia sentida.

9. Tampoco es simplemente verdad que uno salva más almas cuantos más sufrimientos se causa. Porque no es simplemente el dolor el que salva al mundo, sino la caridad por la que uno abraza aquella medida de cruz que el Señor le ha designado como colaboración suya a la redención. El dolor abrazado por *sola su propia voluntad*, no consta en ninguna parte que salve más eficazmente que el placer abrazado por *sola propia voluntad*.

10. No suele ser de verdadera ayuda espiritual el imponer al dirigido como mortificación algo que, aunque sea en sí mismo leve, pero a él le resulta opresivo, fuente de inquietud y de tentación, causa de verdadera aflicción espiritual y que se le presenta en su imaginación como algo terrible. La norma ha de ser que no se imponga un peso que no pueda llevar con garbo. Incluso la mortificación que el director ve como querida por Dios en las circunstancias concretas, no la debe imponer con violencia. El director prudente no impone con violencia el camino de la cruz, ni pretende actuar con la fuerza de su brazo. Tiene que saber cerrar los ojos oportunamente, proceder por pasos, esperando pacientemente la hora de Dios. Para que el dirigido sea *muy bueno* no es necesario que haya alcanzado determinado grado de perfección.

11. Santa Teresa advierte, muy prudentemente, que la mortificación no es cuestión de obligación y que es muy importante para la vida espiritual caer en la cuenta de ello<sup>101</sup>. El director no tiene que forzar al dirigido a que entre por el camino de la mortificación. No se le debe comunicar ese impulso desde fuera. Tiene que ser él mismo quien tome ese camino. El director, actuando prudentemente, sugiriendo, presentando, aprovechando los momentos oportunos, tiene que conseguir que el dirigido entre espontáneamente por este camino.

12. En el dirigido hay que fomentar siempre espíritu de paz y de alegre serenidad, que es buen criterio espiritual. Hay que insistir en ello, porque en las almas generosas puede entrar una cierta angustia por el afán de mortificarse. Esto no es de buen espíritu. Ni siquiera la preocupación de mortificarse

<sup>101</sup> SANTA TERESA, *Fundaciones* 18.10: «Ahora, pues, tornando a la mortificación, manda la priora una cosa a una monja, que, aunque sea pequeña para ella, grave para mortificarla, y, puesto que lo hace, queda tan inquieta y tentada, que sería mejor que no se lo mandaran. Luego se entiende está advertida la priora a no perfeccionarla a fuerza de brazos, sino disimale y vaya poco a poco hasta que obre en ella el Señor; porque lo que se hace por aprovecharla, que sin aquella perfección sería muy buena monja, no sea causa de inquietarla y traerle afligido el espíritu, que es muy terrible cosa».

debe ocupar el *centro* del interés espiritual. Debe ser, más bien, algo que se vive, sin centrar en ello la preocupación fundamental. La generosidad de buena ley es siempre serena, sin ansiedad cuando no ha hecho algún sacrificio.

#### V. INTEGRACION EN LA IGLESIA EN LA COMUNIDAD CONCRETA. FORMACION A LA EDIFICACION CRISTIANA

Se trata de la dimensión personal constituida por la inserción en la Iglesia. Esta dimensión es inseparable de la vida cristiana, ya que ésta es esencialmente eclesial. Cada bautizado es incorporado al Pueblo de Dios, al Cuerpo de Cristo. Es necesario ayudar eficazmente al dirigido a que tome conciencia y asuma las consecuencias de esta dimensión de su vida espiritual. Debe ser un conocimiento vivo, sentido, consecuente. Es tarea del director abrir ante sus ojos los horizontes que esa dimensión eclesial implica.

Todo fiel es parte de un cuerpo, de una sociedad, de un pueblo redimido por la sangre de Cristo. Debe sentirse siempre *parte*. *Ser parte del Cuerpo de Cristo* no significa sólo el aspecto exterior sensible, sino que tiene que partir de algo muy profundo, que encontrará su expresión también en el nivel social comunitario. Pero más allá de los actos y expresiones sociales, las actividades más personales e íntimas de cada fiel tienen siempre una resonancia eclesial. En la Iglesia, la misma vocación *contemplativa* tiene siempre un sentido universal y redentor, de adhesión y unión a todo el Cuerpo de Cristo y a toda la humanidad<sup>12</sup>.

Este influjo mutuo de la Iglesia en él y de él en la Iglesia tiene que vivirlo el dirigido continua y conscientemente. Está bajo el influjo de la comunidad cristiana incluso en sus cosas íntimas y ejerce un influjo sobre esa comunidad. La raíz de este misterio está en su incorporación a Cristo y en la presencia en él de la caridad divina<sup>13</sup>. Esta caridad, participación de la naturaleza amante de Dios, le une a Dios y le une a los her-

<sup>12</sup> Son interesantes las encuestas hechas entre personas que hoy viven una vida científica contemplativa en la montaña y en la ciudad, y que se encuentran recogidas en el interesante libro de M. de ROY LABORIE, *Femmes au désert* (St. Paul, Paris 1971). Son respuestas profundas de sentido cristiano. Y llama la atención cómo estas personas se sienten más vinculadas que nunca con la humanidad universal. Quizá explicable, porque no quedan encerradas en el círculo de interés de su propio campo de acción apostólica personal.

<sup>13</sup> Cf. L. S. THORNTON, *The common life in the Body of Christ* (London 1963); E. M. MENDIZÁBAL, *Annotations in theologia spiritualis* (Roma 1962) p.249-51.

manos (Jn 17,21; 1 Jn 1,3-4). La entrevista direccional debe tener presente este fundamento y ayudar continuamente al dirigido a mantener viva su conciencia.

A este sentido profundo hay que añadir que el dirigido no es sólo miembro de la Iglesia universal, sino *miembro de la comunidad concreta*, de cuyo sentido debe también tomar conciencia: la propia diócesis, la propia comunidad eclesial, las propias circunstancias de vida, la propia parroquia, la propia familia («Iglesia doméstica» la ha llamado el concilio). En consecuencia, tiene que insertarse no sólo en la Iglesia en un cierto sentido abstracto, sino en la comunidad concreta donde el Señor, en su providencia, lo ha encuadrado.

Hay que llevar al dirigido a que se dé cuenta de que está allí por disposición divina y a que acepte cordialmente la comunidad concreta en que se halla. Hay que evitar en él el espejismo por el que se interesara con la imaginación por situaciones teóricas y soñadas, en las cuales se integrara con la fantasía. Es fácil integrarse en una comunidad teórica; más difícil hacerlo en la comunidad real. No es raro solidarizarse con los sufrimientos de gente lejana en el mundo, descuidando entre tanto a los que están junto a él y que necesitan su modesta ayuda.

Si el Señor le llama a otra parte y a otras circunstancias, deberá seguir esa llamada. Pero entre tanto, sin excluir la dimensión radical universal que siempre debe tener, conviene llevarle con realismo a integrarse en la comunidad concreta, dándole su aportación *según el propio carisma*.

Aquí deben presentársele las formas diversas posibles de *ser comunidad*. No sólo une el actuar apostólicamente, sino el mismo *ser y estar juntos*<sup>108</sup>. En este punto hay que distinguir lo sustancial y común de *ser miembro de la Iglesia concreta* con lazos íntimos de comunión con ella, y otras formas posibles de *formar comunidad* y de *vivir en comunidad* que son fruto de una particular y concreta invitación de la gracia, y que se realizan en asociaciones o comunidades de tipos diversos, no sólo simplemente activas, sino de *vida cristiana*, aparte de lo que en ellas pueda realizarse como actividad eclesial.

En este campo entran las *asociaciones de vida cristiana*, las *comunidades de base eclesiales*, las *comunidades de vida parroquial*, asociaciones diversas, siempre que tengan aprobación eclesial y se integren legítimamente en la Iglesia. Asociaciones que no deben presentarse al dirigido como formas *más*

<sup>108</sup> Cf. P. A. LIEGE, *L'être-ensemble des chrétiens* (París 1975); M. DELBREL, *Comunità secondo il Vangelo* (Brescia 1976).

*perfectas* o como *ideal* de vida eclesial, sino como formas a las que el Señor puede invitar a algunos.

La dirección espiritual tiene que estar abierta a los valores verdaderos humanos de cada tiempo. En los actuales tiene una gran importancia *la comunidad, el grupo*<sup>105</sup>. No es simple *moda*, ya que la Iglesia es eminentemente *social* y el hombre necesita de *relaciones sociales*. El mismo San Pablo sentía necesidad de esos intercambios vitales sociales (Rom 1,11-12; 1 Tes 3,6.10; 2 Tim 1,3-4). Es cierto que hoy se han acentuado, y, a veces, con peligro de *idolatrar* la dimensión social. Debe, por tanto, presentarse al dirigido dialécticamente unida a la relación con Dios.

Dada esta tendencia actual, se comprende que se apele hoy con frecuencia en la Iglesia a la sociología, lo cual es legítimo, siempre que no se reduzca a las dimensiones sociales y se salve su naturaleza divina recibida de Cristo. Por eso, las mismas relaciones comunitarias y de grupo tienen que presentarse a la conciencia como expresiones de una dimensión más profunda, de una relación interior *social* sobrenatural de pertenencia al Cuerpo de Cristo.

Tan radicada está en el hombre de hoy esta *dimensión grupal, comunitaria*, que se ha llegado a decir que no pueden transmitirse las motivaciones espirituales sino en relaciones sociales comunitarias, sin que basten las relaciones sociales de otro tipo<sup>106</sup>. Dada la repercusión social de todo cambio personal, puede haber hoy dificultad en transmitir y vivir motivaciones religiosas válidas, si no es en vivencias comunitarias. Las grandes doctrinas espirituales nacieron en comunidades. El éxito actual de algunos movimientos se atribuye a que son doctrinas vitalizadas por una experiencia vivida en común<sup>107</sup>.

Como quiera que sea y aun limitando ciertas generalizaciones, es cierto que hoy se da particular importancia al factor comunitario. El director espiritual no puede ignorarlo y debe saberlo valorizar en la ayuda de dirección. Incluso en algunos casos tendrá que integrar la dirección espiritual en la vida del grupo, en la forma y medida posible según el carácter y el grado de totalidad que presente el grupo comunitario.

Ante todo, el grupo puede dar una dimensión y apertura nuevas, que sin el grupo no existirían. Los cambios de impre-

<sup>105</sup> Cf. P. J. CORDES, *Gemeinschaft und Spiritualität*: Gul 28 (1975) 106-20. Evidentemente que esta integración en un grupo requiere una particular ascesis. Pueden verse útiles observaciones en C. FLIPO, *Ascèse et amour*: Christus (1975) 67-77.

<sup>106</sup> Cf. F. X. KAUFMANN, *L'Église, organisation religieuse*: Concilium 91 (1974) 65.

<sup>107</sup> Cf. J. LAPLACE, *La direzione di coscienza o il dialogo pastorale* (Milano 1968) c.3 p.101.

siones del grupo no eliminan la dirección personal, pero la amplían y muchas veces permiten que se pueda proceder más rápidamente<sup>98</sup>. De hecho, no se trata aquí de una absoluta novedad, sino que ha sido el proceso normal en la formación de la *vida religiosa y sacerdotal* donde la dirección se ha insertado en un amplio influjo comunitario. Y puede tener hoy aplicación en diversos grupos de comunidades eclesiales, siempre que el director posea las aptitudes propias del grupo en el cual se integra el dirigido<sup>99</sup>. En caso contrario, podrá ser necesario interrumpir la dirección o hacer una opción direccional.

Uno de los aspectos más importantes de la dirección es ayudar al dirigido a descubrir su propio carisma auténtico, dado por el Espíritu Santo para edificación de la Iglesia. Es importante que el director tenga clara convicción —y la comunique al dirigido— de que la aportación de cada uno a la Iglesia debe ser según la función asignada por el Espíritu Santo, sea ésta la que fuere.

No podemos decir que el hombre se encuentra en este mundo simplemente *para salvarse*. No sería del todo completo. Así como el Verbo se hizo carne no simplemente para ser glorificado, sino para redimirnos a través de su vida y muerte, entrando así en su gloria (Lc 24,26), de manera análoga, cada uno de los hombres —hay que hacer consciente de ello al dirigido— tiene su propia misión, que ha de realizar sobre la tierra, y realizándola construye su salvación<sup>100</sup>. Tiene que ir adquiriendo conciencia viva de que mientras está en este mundo tiene una misión personal concreta en la obra divina de la redención y en el desarrollo de la humanidad. Tiene que ser fiel a ella. Está unido a Cristo por el bautismo para ser redentor con él. Todo redimido tiene que ser redentor. Tiene que colaborar con Cristo redentor. En la economía actual, toda unión con Dios en este mundo está ordenada a una cooperación más íntima en la obra de la redención.

Esta colaboración redentora con Cristo puede realizarse de muchas maneras: a través de la oración y de la contemplación; a través del sacrificio, del sufrimiento, de la enfermedad y del holocausto de sí mismo; a través de la actividad apostólica directa. El modo concreto en que el dirigido realice su co-

<sup>98</sup> *Ibid.*, c.4 p.149. Ch. A. BERNARD, *Direzione spirituale e animazione spirituale*: Riv.CleroIta. 54 (1973) 633-41.

<sup>99</sup> Q. SAKUNWORTH, *Group Methods in Spiritual Direction*: Rev. for Relig. 27 (1968) 71-79.

<sup>100</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* c.7 n.48: «También somos instruidos por la fe sobre el sentido de nuestra vida temporal, mientras llevamos a cumplimiento, en la esperanza de los bienes futuros, la misión que el Padre nos ha confiado en el mundo, y operamos así nuestra salvación (cf. Flp 2,12).»



laboración depende del propio carisma. Es muy importante que el director *no se haga partidista y sectario*, imponiendo una forma determinada. Sino que debe presentar al dirigido la apertura de posibilidades, dejando caer en el oído del dirigido con suave insistencia que la oración es redentora, que la contemplación es redentora, que el sacrificio es redentor y que la actividad apostólica es redentora.

Rata vez podrá ser conveniente que el director diga en concreto lo que debe hacer el dirigido. No convendría que lo hiciera ni siquiera cuando hubiera llegado a una certeza moral de cuál es el camino que debe seguir. Conviene que el director presente las diversas posibilidades como puede presentar en el campo de la oración las diversas formas. Puede también ponderar la importancia y características de cada una. Incluso, en una línea de preparación y de ejercicios, puede indicar y sugerir. Pero dejando siempre la decisión al dirigido. Su oficio es prestar asistencia a una determinación espiritual y vigilar las disposiciones convenientes para que la determinación tenga garantías de estar bien hecha. No le toca formular la determinación concreta; sino controlar si el proceso de elección procede razonable y evangélicamente y si ofrece, por tanto, las debidas garantías de acierto espiritual.

Incluso en casos en que el dirigido propone una decisión extraña o insólita, el director no debe excluir automáticamente que sea de Dios sólo por su extrañeza, sino que debe examinar si hay signos de buen espíritu en las disposiciones y proceso de decisión y expresar el juicio que en la presencia de Dios merecen sus disposiciones. Pero no excluirlo sólo por lo insólito de la conclusión. Dios es siempre original e irrepetible.

### LA ACTIVIDAD APOSTÓLICA

Es un momento particular de la integración del dirigido en la humanidad, en la Iglesia, en la comunidad concreta. Es una dimensión de la cual no puede prescindir y que la dirección tiene que cuidar particularmente. Para ayudar a una interiorización sana de esta dimensión cristiana, el trabajo de dirección cuidará útilmente *una triple disposición interior*, que preparará y mantendrá al dirigido en condición apta para abrazar luego la medida de actividad apostólica que el Señor le invite a realizar.

1. *Desarrollar una sensibilidad interior* a la dimensión

comunitaria en su profundidad, de manera que llegue a percibir internamente que la vida de los otros influye sobre él y que su vida debe tener influjo en los demás. Ir dirigido con ejercicio y oración a que sienta la necesidad de la oración y sacrificio de los otros por él y de los suyos por los otros. Igualmente, disponerlo a que sienta internamente las heridas de la Iglesia por los pecados cometidos en ella.

2. *Fomentar un sano realismo, sincero y optimista, en la esperanza del Señor.* No se trata de comunicar una visión ingenua y angelista. La Iglesia es una realidad llena de deficiencias, porque es una realidad divino-humana, pero profundamente humana. Encontrará siempre lo que hoy llamamos *estructuras*: las suyas y las de los otros. Tropezará con deficiencias, intereses personales, egoísmos: en sí mismo y en los otros. El Señor sabía lo que había en el hombre (cf. Jn 2,25), y, con todo, formó la Iglesia de hombres. En ocasión de la confesión de Pedro, después de haberle declarado bienaventurado y de prometerle que sobre él fundaría la Iglesia, inmediatamente después tiene que reprenderle ásperamente y echarle de su lado porque le escandalizaba (cf. Mt 16,18.23). Por parte de los dos apóstoles hermanos a través de su madre, también era demasiado humana la petición de ocupar los puestos de preferencia en el Reino (cf. Mt 20,21). Así ha sido, así es y así será mientras los hombres sean hombres y la Iglesia esté constituida por hombres. Se enmendarán unas estructuras y fallarán otras; se quitarán ciertas formas de egoísmo y aparecerán otras en los mismos que han quitado las anteriores.

Por esto es necesario implantar en el dirigido un *realismo sincero*, que no le deje alucinarse por sueños nostálgicos de «la Iglesia de los primeros tiempos», que en realidad no fue mucho más bella que la nuestra. Puede recordársele la amonestación grave de San Pablo a los corintios cuando le recrimina por tolerar entre ellos, los santos, lo que no se tolera entre los paganos (cf. 1 Cor 5,1-8). O cuando experimentaba el mismo San Pablo que todos buscaban sus intereses personales (cf. Flp 2,21), y escribía desde la prisión, con un deje de tristeza, que todos le habían abandonado, dejándolo solo (cf. 2 Tim 4,9-16). Pueden recordarse, asimismo, las amonestaciones de las cartas escritas a las Iglesias (Ap 2-3). Más o menos, las cosas han ido así desde el comienzo de la Iglesia. Siempre ha habido en ella grandes apóstoles, grandes santos, mucha gente buena, grandes aprovechados y grandes pecadores.

Si el dirigido va a servir a la Iglesia, no es por ingenuidad angelista, sino sabiendo que ayuda al Señor en una obra ma-

ravillosa, en la cual se construye contando *con hombres*, los cuales conservan notables deficiencias.

El dirigido tiene que aprender a trabajar apostólicamente sin cejar, como lo ha de hacer en su vida de santificación personal. Ha de mantener una visión serena que le lleve a no perder la paz por sus propios defectos ni por las deficiencias humanas de todo tipo y a no hacer paces con ellos. La pérdida de la paz suele venir del orgullo, de falta de humildad y conocimiento de sí mismo y de la realidad humana. Hacer paces con los defectos y deficiencias significaría *renunciar*, negarse a servir a Dios.

La visión ha de ser, consiguientemente, *optimista* por la esperanza, puesta en el Señor, y no en las fuerzas propias. No es el optimismo de quien ignora sus limitaciones e impotencia o no ve los puntos negativos de la situación eclesial y humana. Es la confianza inquebrantable de quien cree en la fuerza y bondad de Dios, que ama a su Iglesia y cuida siempre de su vida.

3. *Insistir en la libertad intrínseca de las obras buenas y en la relativa obligación de hacerlas.* Todo cristiano está llamado a realizar personalmente todo el bien que pueda en el curso de su vida normal, puesto que está llamado a la edificación<sup>111</sup>. La naturaleza misma del ser cristiano comporta esta obligación, y confiere, consiguientemente, la libertad de hacerlo. No es necesaria una *misión* especial por parte del obispo para hacer el bien. Más aún, está *obligado* a hacer todo el bien que pueda. Entendiendo siempre la *obligación* no en el sentido estricto *legal* de obligación bajo pecado, sino en el sentido *espiritual* de aquel impulso interior de la ley de la caridad, por el que afirma el Apóstol que «la caridad de Cristo nos urge» (2 Cor 5,14). La caridad cristiana mueve a hacer todo el bien de que uno es capaz en su ocupación profesional. Por la misión de la caridad, el Señor ha dado a cada cristiano el «mandato» o «misión» espiritual de hacer bien a su hermano.

El director ha de procurar por todos los medios que el dirigido no pueda excusarse nunca, diciendo, como Caín, que él no es guardián de su hermano (cf. Gén 4,9). Debe llegar a sentir vivamente que Dios le ha confiado el cuidado del prójimo que encuentre en su camino, y que no puede honestamente desentenderse de él (cf. Dt 22,1-4), sino que debe acogerlo y prestarle sus cuidados razonable y cristianamente. En este sentido, tiene que llegar a comprender que ha sido cons-

<sup>111</sup> Cf. A. TORRES, *Lecciones sacras* vol.5 p.121ss; E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique* (Paris 1946) II p.295-99.

tituido siervo de su prójimo (cf. Mt 20,28; Flp 2,7; 1 Cor 9,19) no por coacción moral bajo pecado, sino a título de fidelidad a la gracia.

En cuanto a la realización apostólica concreta, el director tenga presente que el programa de acción del cristiano en su generosa colaboración con Cristo a la obra redentora, se desarrolla en tres círculos concéntricos, en orden jerárquico de instancia progresiva: desde un apostolado posible a todos, hasta un apostolado especializado, que se ejercitará según las posibilidades y vocación de cada uno: *edificación - acción apostólica personal - inserción en instituciones eclesiales*<sup>112</sup>. Escala de proyección eclesial que ha de aplicar prudentemente el trabajo educativo.

a) *Edificación cristiana*. Es un término clásico en teología espiritual, con diversidad de significaciones. Su empleo arranca del Nuevo Testamento, donde, bajo diversas modalidades, se mantiene una significación fundamental, con mayor, menor o ningún relieve de la imagen arquitectónica originaria. El objeto de la edificación es siempre *la Iglesia*, expresada como tipo o cumplimiento; a escala universal, local o personal<sup>113</sup>.

<sup>112</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, *Apostolicam Actuositatem* c.2 a 6-8; c.3

<sup>113</sup> En el Nuevo Testamento, la «edificación» ofrece estas modalidades:

1. *Tema de la piedra*: a) la piedra rechazada por los constructores: Mt 12,10s y par.; Act 4,11; b) la piedra viva y las piedras vivas: 1 Pe 2,4-8.

2. *Tema del templo*: destrucción y reconstrucción: Mt 26,61; Jn 2,18s; Mc 14,58.

3. *Tema de la Iglesia*: a) el Mestias edifica la Iglesia: Mt 16,18; b) crecimiento y edificación espiritual de la Iglesia: Act 9,31; c) poder edificador de la Palabra de Dios: Act 20,32.

4. *Texto incidental*: Jds 20-21: «edificándoos en vuestra fe».

Los textos forman *dos grupos*: con presencia palpable de la imagen arquitectónica, sin esa presencia.

En el primer grupo, la «edificación» está encuadrada en un momento culminante de la historia de salvación: paso de la antigua economía del judaísmo a la nueva definitiva del cristianismo. El único que edifica es Dios o Cristo; y precisamente esta actividad edificante de Dios o Cristo marca el tránsito de la *vieja economía de la promesa a la nueva del cumplimiento*. Sea que este paso tenga lugar en la persona misma de Cristo (verdadero e ideal templo mesiánico), sea en su Iglesia-Asamblea, en todo caso se hace a través de la pascua de Jesús: su muerte y resurrección. Esta *hora escatológica y mesiánica* por excelencia se alza como el *momento decisivo de la edificación histórica*.

Dentro de este orden nuevo y final así históricamente «edificado» por Jesucristo, Dios-hombre, el término tiende a destacarse de la imagen material, de su raíz etimológica, y a constituir un término de uso religioso. Designa un continuo proceso de desarrollo espiritual: el progreso gradual de la vida cristiana en su doble aspecto de *preservación y estabilización* en la fidelidad a la doctrina y vida ya poseídas, y *continuo crecimiento y maduración* de la misma vida. En este trabajo, el agente primordialmente activo de la edificación es la palabra omnipotente de Dios, o el Cristo resucitado, que vive y trabaja en su Iglesia. Más: si queremos ser fieles a la síntesis implícita de 1 Pe 2,4-8, es la Trinidad, operante en la economía de nuestra salvación, el agente principal integral de la actividad edificante. Subordinada y dependientemente de Cristo vivo, también el fiel colabora activa y responsablemente en la obra de «edificación». Si en uno de sus aspectos esta tarea se presenta como «caminar en el temor de Dios», sustancialmente, sin embargo, consiste en *vadearse a Cristo en fe viva*. Así, con este progresivo movimiento de maduración espiritual, se edifica *la persona del fiel individualmente, y la Iglesia como colectividad*. No hay oposición, sino mutua relación y funcionalidad: 1 Pe 2,4-8 es una síntesis espléndida de cristología y eclesiólogía temprana, presentada como exhortación pastoral a una íntegra vida cristiana.

En sentido espiritual, «edificar», dentro del marco neotestamentario de la palabra, significa «buscar siempre que en la conversación con los otros se aporte algo para su utilidad espiritual». Implica la actitud de poner las propias cosas y la persona misma al servicio de los demás. Dejar caer oportunamente una buena palabra, según las circunstancias. Hay que llevar al dirigido a que en el trato con los demás esté pronto a comunicar algo de lo que tiene y les mueva al bien según su capacidad. No es predicar, sino comunicar riqueza interior casi sin quererlo<sup>10</sup>.

Estar siempre al servicio del prójimo es una actitud que ayuda a mantenerse siempre en dominio propio. Para muchos, esta prontitud, disponibilidad, servicio, puede representar algo más profundo que un conjunto de simples observancias concretas. Si se ejercita discretamente en progresiva docilidad interior a las mociones de la gracia, lejos de todo aparato de tipo organizativo, condensa en sí y en cierto modo trasciende los ayunos, austeridades y mortificaciones. Solamente que este ejercicio presupone un alma fuerte y sincera ante Dios, que no ceda fácilmente a las ilusiones y tentaciones del amor propio. Es de fundamental importancia que no se convierta en fuga de la seriedad interior o en una paliada búsqueda de sí mismo. *La edificación está muy unida con la abnegación.*

La fuerza de esta edificación depende mucho del vigor de la *vida de unión con Dios*. Vemos de nuevo cómo las tres actitudes se unifican en la realidad. Esta vida de unión viene sostenida por la oración solitaria y por el sacrificio del holocausto personal y de la penitencia en un deseo sincero y humilde de la salvación sobrenatural de los prójimos.

b) *Por apostolado entendemos aquella acción a la que se refiere Cristo cuando envía a los apóstoles, y que se describe ampliamente en el libro de los Hechos*<sup>11</sup>. Aparece el apostolado como una actividad verdaderamente humana, pero en la

Cf. O. SCHMILROTH, *Erbauet einer den anderen*: CUL 30 (1937) 268ss.; J. M. BOURN, *In adificationem Corporis Christi* (FL 4.17); EsBibl 3 (1944) 314ss.; P. BONNARD, *Jésus-Christ édifiant son Église. Le concept d'édification dans le Nouveau Testament* (Neuchâtel 1948); H. ALPHONSO, *Aedificare Ecclesiam*, Diss. Doct. (PUG, Roma 1964).

<sup>10</sup> Cf. SANTA TERESA, *Conceptos* 6,13: «tan rico y tan ardiente, que hace progresar al prójimo aun sin querer».

<sup>11</sup> Véase: M. DANCELLOU, *Action et inspiration* (Paris 1938); P. P. D'AZOUZA, *Apostolat. Its significance in God's design* (Anver 1957); G. GIAMPIETRO, *Per un apostolato più illuminato* (Roma 1955); A. HAMMAN, *L'apostolat du chrétien. Réflexion sur les données bibliques* (Paris 1955); A. CISTACASO, *Église et apostolat* (Tournai 1950); L. LOCHET, *Vie de l'Église. Problèmes modernes de l'apostolat* (Paris 1959); A. SCHUBERT, *Apostolat. Structure théologique* (Roma 1961); W. SCHMIDTKE, *Das kirchliche Apostolat* (Göttingen 1961); F. KLOSTERMANN, *Das christliche Apostolat* (Ludwig 1962); P. FONS, *L'apostolato sacerdotale è essenzialmente attivismo o mediazione?*: RIAM (1966) 319-33. Importante el documento de PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*: AAS 68 (1976) 576.

cual Cristo resucitado vivo, por su Espíritu, actúa de manera especial y notoria. Muy lejos de todo *activismo*, el apostolado se presenta como una acción hecha por los apóstoles en docilidad al Espíritu (cf. Act 15,28). El libro de los Hechos se puede llamar «el evangelio del Espíritu Santo», o también «el evangelio de Cristo resucitado vivo, que por la Iglesia construye la Iglesia en el Espíritu». El Señor construye la Iglesia mediante la comunicación de su Espíritu a los hombres que colaboran<sup>116</sup>.

El Espíritu de Cristo resucitado interviene continuamente tras la efusión pentecostal (cf. Act 2,4), transforma a Saulo (9,3-9), elige y destina los misioneros (13,2-4), abre campos de evangelización (8,29; 16,9-10), cierra posibilidades (16,6-7), toca los corazones de los oyentes (16,14), dirige la Iglesia impulsando las grandes decisiones (10,3-19).

El dirigido ha de habituarse a comprender toda la riqueza del apostolado cristiano, de manera que no pueda confundirlo con un activismo escondidamente pelagiano.

Es verdad que el apostolado perfecto es el que brota de la caridad perfecta (cf. Jn 21,15-17), con la abnegación gozosa que comporta<sup>117</sup>. La eficacia del apostolado depende de la riqueza espiritual instrumental del apóstol en las manos del Señor. Pero, con todo, aun bien consciente de ello, no debe esperar a que el dirigido haya alcanzado la perfección de la caridad para abrirle y responsabilizarle de su situación eclesial y social.

Según el grado actual, se debe abrir a esta dimensión. Es posible que la eficacia sea menor, pero es algo. Y hay que partir de ahí según el carisma concreto de su apostolado, perfeccionando progresivamente su actitud apostólica.

Frecuentemente, hoy se presentan muchos y nuevos comportamientos eclesiales que son también espirituales. Me refiero a posturas sociales ante situaciones estructurales injustas, ante miserias flagrantes que requieren una toma de posición valiente ante ellas. Se considera razonablemente que se ponen obstáculos al crecimiento y desarrollo de la humanidad en muchas regiones y condiciones. Esos obstáculos hay que «liberarlos». Puede considerarse que la opresiva detención más acá de las exigencias de un nivel auténticamente humano y justo es una alienación<sup>118</sup>.

<sup>116</sup> Cf. R. PENNA, *Lo Spirito di Cristo* (Roma 1976).

<sup>117</sup> Cf. SAC. AUGUSTIN, *In Joannem* tr.123 n.5; Mt. 35,1967 68.

<sup>118</sup> Cf. M. DELBREL, *Nous autres gens des rues* (París 1968); J. DANTELOU-C. PONS, *Iglesia y secularización* (Madrid 1973); A. LÓPEZ TRUJILLO, *Liberación marxista y liberación cristiana* (Madrid 1974); A. BANDERA, *La Iglesia ante el proceso de*

Es, pues, una tarca entre otras muchas que se presenta ante el cristiano y que puede interpelarlo con la fuerza de una exigencia de la justicia y de la caridad, solicitándole a una acción valiente y audaz en orden al establecimiento de un orden mejor dentro del plano de Dios. En este trabajo, los valores colectivos tienen una importancia especial en orden a la recapitulación de todas las cosas en Cristo.

En la dirección de una persona espiritual no puede excluirse el que se presente una auténtica llamada del Espíritu a esa actuación decidida en este campo. Sólo hay que subrayar la necesidad de un verdadero discernimiento por la facilidad con que pueden mezclarse otras motivaciones, de manera que también en esta actividad se mantengan las condiciones del apostolado espiritual que hemos indicado. Hay que tener presente, además, la fácil *ambivalencia* de estas acciones, como de tantas otras acciones espirituales. Lo vamos a indicar en seguida.

c) *Inserción en movimientos institucionalizados.* Queda aún un último grado para algunos que puedan y sean llamados por el Señor: la inserción en instituciones de apostolado eclesial. No se ha de presuponer automáticamente que todo cristiano tenga que insertarse en estas instituciones; tampoco hay que excluirlo de antemano. Cuando uno forma parte de una institución de este tipo y actúa como miembro de ella, ya no lo hace a título individual, sino con una misión eclesial más o menos estrecha. Consiguientemente, tiene que actuar en fidelidad a la misión que se le confía. Esto puede requerir mayor dedicación, empeño y responsabilidad. El director tiene que ayudar a que el dirigido reconozca los signos de tal llamada, si es que existe.

*Normas espirituales en la acción apostólica.*— Ante todo, hay que tener presentes las grandes *ambivalencias* que suelen implicarse en muchas actividades apostólicas y edificativas. Todos los actos salvíficos suelen ser ambivalentes, desde el místico hasta el político. Son susceptibles de explicaciones y motivaciones divergentes y antagónicas. Por eso necesitan discernimiento serio, examen continuo y purificación, ya que a veces se asumen con intención de propio triunfo humano o con otras intenciones desordenadas, reivindicación, compensación, etcétera. Otras veces se comienzan con excelente intención y caridad, y luego, en el transcurso del apostolado, se van nublando con la presencia de otras motivaciones y sentimientos menos cristianos y perfectos.

*Liberación* (Madrid 1975); Pablo VI matizaba las relaciones entre liberación humana y salvación en la audiencia general del 31 julio 1974; cf. *Insegnamenti di Paolo VI* 12 (1974): 686-89.

El trabajo de edificación y el apostolado en todas sus formas, para que sea sincero y no sea contradictorio en sí mismo, debe estar fundado sobre la superación de todo egoísmo, incluso de aquel egoísmo larvado, escondido y enmascarado por el cual algunos podrían dedicarse a la actividad exterior para huir del sentido de deficiencia interior y de inferioridad espiritual. Esto hay que tenerlo muy presente en la dirección. En ese caso puede ser que momentáneamente sea oportuno como superación del sentimiento de inferioridad. Pero es necesario enderezar y subsanar tal actitud interior. Hay que cuidar que la acción edificativa, apostólica, no sea expresión de egoísmo ni se reduzca a simple superación de un complejo, orientándose hacia una dirección por haber fallado en otra. Debe ser expresión de riqueza interior. Y se ha de sustentar sobre las leyes evangélicas de la eficacia apostólica, que el Señor formuló en la imagen del grano de trigo que cae bajo tierra y muere. Imagen impresionante que no reduce la acción apostólica al simple caer bajo tierra y morir, sino que enseña la absoluta necesidad que tenemos de superar todo egoísmo.

Por fin, toda acción edificativa y apostólica del dirigido debe ir apoyada por la oración asidua en favor de aquellos mismos a los que se dirige su acción. Así lo hace frecuentemente San Pablo al pedir a sus fieles oraciones para que el Señor le conceda predicar con valor su palabra y para que ésta sea acogida con fervor y conmueva el corazón de los oyentes.

En cuanto a las diversas actividades apostólicas, al menos cuando se ejercitan establemente a la manera de ocupación habitual del cristiano, cada una de ellas requiere su propia preparación ascética y tiene sus matices propios de formación espiritual.

Concretamente, un empeño auténtico por la justicia requiere ciertas disposiciones difíciles: saber andar sin dejarse arrastrar por la corriente, estar dispuesto a pagar personalmente, estar dispuesto a perder los beneficios del profesismo al ser uno mismo superado, aceptar ser olvidado después de haber sufrido por sus grandes aspiraciones, estar dispuesto a sufrir por la incertidumbre en medio de la cual tiene que actuar muchas veces, exponerse a la ingratitude, etc.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Cf., por ejemplo, G. MARC, *L'ascèse d'un engagement pour la justice*, en *La Croix*, 25-7-1972 p.2. Señala las actitudes necesarias para quien se empeña en este camino: saber caminar sin dejarse arrastrar por la corriente; pagar de persona; estar dispuesto a perder hasta los beneficios del profesismo cuando es ya superado; aceptar ser superado y olvidado después de haber sufrido por las grandes aspiraciones; sufrir por la incertidumbre en la que tiene que operar; exponerse a la ingratitude; proceder en la noche y en medio de la niebla. Igualmente, puede consultarse el documento sobre la justicia al término del sínodo de obispos de 1971: AAS 63 (1971) 923-42.



Esta preparación ascética es la que suele cuidarse en las instituciones fundadas para una determinada finalidad apostólica al servicio de la Iglesia.

Por su parte, el director espiritual tiene que cuidar particularmente los puntos siguientes en la ayuda que presta al dirigido en esta dimensión edificativa de miembro de la Iglesia:

1. *Debe evitar el sectarismo* de escoger *solamente una forma* concreta de colaboración con el Señor. Uno que es entusiasta del trabajo apostólico entre los pescadores y pretende que todos se dediquen a los pescadores. Es bueno tener simpatía hacia esta actividad, es bueno desear que Dios impulse hacia ella a otros. Pero no es tan bueno cuando no se ve otro apostolado honestamente posible. El director no actuará bien si se deja dominar por tal sectarismo.

Es también sectarismo cuando se pretende que toda colaboración con la gracia debe ser a través de sólo la actividad apostólica y no por la oración o la dedicación a una vida contemplativa. El principio de decir que el apóstol activo salva más almas que el trapense, es falso, no se apoya sobre ningún argumento teológico. Tampoco lo contrario es verdad: que el trapense salve más almas que el que está en la vida activa. El principio verdadero es que cada uno salva más almas cuando hace aquello que el Señor quiere de él y actúa como instrumento de Cristo. El que es trapense porque el Señor lo quiere así, salvará más almas en la Trapa que en la vida activa. Mientras que aquel a quien el Señor quiere en medio de la actividad apostólica, salva más almas aquí que las que podría salvar en la Trapa, porque aquí actúa como instrumento de Cristo. En último término, la obra redentora la hace el Señor, es Cristo el que construye la Iglesia. Nosotros sólo somos instrumentos colaboradores de él, llamados por él, puestos por él, movidos por su gracia.

Entre los deberes que el concilio recuerda a los sacerdotes está el de ayudar a descubrir el carisma de cada uno, respetarlo y promoverlo<sup>120</sup>. El peligro del director está en constituirse a sí mismo como dueño del Espíritu, no servidor, imponiendo su propia mentalidad y camino. Es buena señal cuando un director no se reduce a una forma espiritual exclusiva. Y da confianza cuando ayuda a personas de diversas orientaciones respetando y ayudando la vocación de cada uno.

2. *No debe favorecer las singularidades caprichosas*. Una cosa es ser personal y otra es la singularidad caprichosa. No sea fácil el director en pensar que esta persona deba realizar

<sup>120</sup> CONCILIO VATICANO II, *Presbyterorum ordinis* c.2 n.6 y 9.

un apostolado diverso de todos los demás y que tenga que fundar inmediatamente una *nueva* congregación religiosa, o instituto secular, o comunidad cristiana. Vea primero, más bien, si no encontraría camino en alguna de las existentes. Puede ser que el Señor la quiere para fundar algo nuevo, ya que la gracia es irrepetible, y Dios continúa suscitando nuevas formas e instituciones en el mundo. Pero no es prudente el favorecer la impresión de que esta persona es especial en todo y de que es imposible de antemano que se integre en algún movimiento ya existente. Normalmente, como primera providencia hay que inducirle a que pruebe sinceramente el integrarse en obras ya establecidas. Si después aparecen signos auténticos de una vocación especial, será el momento de respetarla y ayudarla. Es probable que para integrarse necesite un poco de mortificación; puede ser parte del sacrificio que Dios le pide; le hará bien y fecundará su apostolado.

3. *Debe dejar al dirigido la necesaria libertad.* Frecuentemente, en el sacerdote diocesano o religioso aparece la tentación de reducir a los fieles a una especie de esclavitud clerical, pretendiendo que todo esté subordinado directamente a él: una indiscreta manía de confiscar el celo de las almas en favor de las obras oficiales.

Puede ser el caso de una persona que hace sencillamente el bien en un campo de acción que se va dilatando sin ruido y en el que se mueve con sencilla libertad sin artificios. Pero el sacerdote exige con insistencia inflexible que se incorpore a una organización determinada que él dirige o está fundando.

Semejante afán abusivo de absorción no es signo de buen espíritu. Tenga presente el director que las obras parroquiales dependen del párroco; las obras diocesanas, del obispo; las obras universales, de la Santa Sede. Pero las obras individuales son dirigidas por el Espíritu Santo, y sólo requieren claridad y limpia lealtad bajo la mirada, atención y supervisión de la Iglesia.

## IV. INTRODUCCION A LA DETERMINACION ESPIRITUAL Y AL DISCERNIMIENTO DE ESPIRITUS

### I. DETERMINACION ESPIRITUAL

El ideal supremo de la vida cristiana consiste en llegar a ser lo que San Pablo denomina *theodidacta*, «enseñado por Dios» (1 Tes 4,9; cf. 1 Jn 2,27). El progreso espiritual se manifiesta en una fidelidad cada vez mayor y más asidua al actual beneplácito de Dios sobre el hombre, no sólo en lo que se refiere a la determinación del estado de vida o elección de estado una vez, sino también en todos las cosas particulares, de manera que vaya captando las voluntades de Dios y las vaya poniendo por obra diligentemente: «sentir internamente la voluntad de Dios y cumplirla enteramente»<sup>1</sup>. Sentirla internamente quiere decir no sólo conocerla en términos lógico-intelectuales, sino ser golpeado por ella, apreciarla vitalmente, quedar personalmente impresionado por ella.

El ideal cristiano es que, en cuanto queda confiado a su responsabilidad y libre determinación, llegue a una disposición habitual de búsqueda sincera del agrado de Dios, como forma de su vida, en intimidad amigable y filial con Dios, a cuyo favor se determine en todas las cosas según la voluntad.

Esta actitud de constante dependencia de Dios, por una parte, no permite ocio alguno, y, por otra parte, supone un discernimiento que le permite habitualmente librarse de las múltiples ilusiones que le amenazan, nacidas de las asechanzas del amor propio y del espíritu mundano, a más de la actividad incansable del demonio. Supone una transformación y cristificación (Rom 12,1-3). Y aquí tiene su puesto la colaboración instrumental y subsidiaria de la dirección<sup>2</sup>.

Esta *determinación* de lo que hay que hacer según Dios suele denominarse *espiritual* para indicar que se toma de ma-

<sup>1</sup> Tal es la expresión con que habitualmente suele terminar sus cartas San Ignacio de Loyola. Se esconde la riqueza de toda una tradición espiritual. En efecto, Diadoco de Forica (siglo VI, teórico discípulo de Evagrio Pónico y sujeto de experiencias enriquecedoras, en su obra *Centum capita de perfectione spirituali* IMG 65,1167-1812; ed. E. DES PLACES en SC 5bis) presenta, desde el principio hasta el fin, la vida espiritual como «experiencia», «vivencia», hablando constantemente de «experiencia espiritual», cuyo *gratus* es el *sentido spiritual*, gracias al cual puede, sin temor, *gustar* la consolación del Espíritu Santo (c.30). Pero este sentido sólo se alcanza cuando en el alma reina la paz una vez subyugadas las pasiones (c.61,74); se gusta a Dios en el corazón. Esta vivencia espiritual se perfecciona en la experiencia de consolación y desolación (c.33-33). Esta teoría de Diadoco se hace patrimonio de la tradición oriental. San Juan Climaco *Scala paradisi* c.26; MG 88,1033.1020.1029, cf. W. VOLKUN, *Scala paradisi* [Wiesbaden, 1966] p.217-30) habla de un sentido del espíritu para lo divino por el que se puede captar la voluntad de Dios.

<sup>2</sup> Véase cuanto decíamos más arriba, c.2 p.27-31.

nera digna de un hombre espiritual<sup>3</sup>, libre de egoísmos y pasiones que oscurecen la razón, buscando lo que más conviene a la gloria de Dios y atendiendo a todos los factores que pueden contribuir a la búsqueda del agrado de Dios: cualidades del sujeto, necesidades de la Iglesia, signos de los tiempos, mociones e inclinaciones espirituales, etc.

Por tanto, uno de los aspectos que la dirección debe cuidar de ejercitar en el dirigido es el de distinguir los *signos de Dios*; sean los *objetivos*, como los que se expresan en los llamados *signos de los tiempos*, sean las *mociones interiores*, que, de una manera u otra, vienen de Dios<sup>4</sup>.

El discernimiento, valoración e interpretación de los *signos objetivos* y *signos de los tiempos* es sumamente difícil, porque no hablan y son susceptibles de diversas interpretaciones<sup>5</sup>. Y en último análisis, en lo que toca a las posturas y decisiones *personales* (en contraposición a la exigencia que pueden plantear a la Iglesia), hay que completarlos e integrarlos en la constelación de datos que afectan al sujeto.

El discernimiento del *influjó de Dios* o de *los espíritus buenos vitalmente experimentados* es lo que, en sentido más estricto, suele llamarse *discernimiento de espíritus*, de *mociones interiores*<sup>6</sup>.

Como se ve, el proceso de *determinación espiritual* incluye el ejercicio del *discernimiento de espíritus*.

En ocasiones podrá *llegarse* a la determinación y elección recta por sólo discernimiento de espíritus de dos maneras:

1.<sup>a</sup> Cuando se da una *intervención divina* —no la llamemos *extraordinaria*, porque quizás no lo sea en la economía del Nuevo Testamento; decimos *divina* para indicar una intervención más allá del modo humano de actuar en el mismo orden de la gracia —que por su moción *ignorable* en cuanto a su realidad y en cuanto al contenido de su mensaje, da a conocer a la persona, sea lo que debe hacer en un *determinado momento*, sea lo que debe ser su *orientación* (carismática, vocación

<sup>3</sup> Cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Carta a Felipe Letrno*, 22-9-1554: MHSI, *Ignatiana*, Epp. 7,558-58: «digna de hombres espirituales».

<sup>4</sup> F. CELIARMOI, *Discernement des esprits et direction*: *Christus* 2 (1955): 29-38.

<sup>5</sup> Vale de ellos —y con más razón— lo que de los hechos hacía notar el sacerdote sociólogo B. LEBIVRAT, *Les faits ne parlent pas*: *Christus* (1975) p.469-74. Véase R. HECKEL, *L'attitude spirituelle et théologique présente dans «Gaudium et spes»*. *Lecture des signes des temps*: *Cahiers de l'Actualité Religieuse et Sociale* (1975) p.603-608; PABLO VI, *alocución del 16 abril 1969*: *Insegnamenti di Paolo VI* 7 (1969) 917-21.

<sup>6</sup> Véase W. WALGRAVE, *Discerner l'action de l'Esprit*: *Vie Consacrée* 46 (1974) p.269-71. En esta acepción, *espíritu* suele significar una *propensión interior en el hombre*. Cf. M. GÓDINEZ, *Praxis theologica mystica* (1968) c.1. Ya Orígenes notaba la pluralidad de espíritus. Cf. F. MARTY, *Le discernement des esprits dans le «Péri-Archón», d'Origène*: *RAM* 34 (1958) 147-64.

nal) *de vida*. Esta intervención *divina inignorable* no presupone una maduración del hombre espiritual, ni un cambio de mente con la novedad descrita por San Pablo en su carta a los Romanos (12,1-3). Puede presentarse en medio de una vida de pecado (cf. Act 9) o en medio de una vida de fervor (Act 10,9ss).

2.<sup>o</sup> Cuando se dan intervenciones *divinas no inignorables* por sí mismas, es decir, que admiten *duda* sea respecto a su propia autenticidad, sea en lo que toca al mensaje que traen como manifestación de la voluntad de Dios, pero que con un *complemento de discurso* espiritual permiten llegar a *suficiente certeza* de ambas cosas. El complemento de discurso en este caso no apunta a saber si tal determinación objetiva es simplemente *büena*, sino que pretende aclarar si estas intervenciones son verdaderamente *signos de voluntad normativa de Dios*. Es el sentido más estricto del llamado *discernimiento de espíritus*.

Tampoco estas intervenciones adventicias, aun del espíritu bueno o de Dios, presuponen la madurez del hombre espiritual. Pueden presentarse en medio de una vida de pecado o aun imperfecta. Lo mismo que en medio de una vida de santidad. Pero será difícil que *por sí mismo las discierna* quien no haya purificado su corazón. Muchas veces las *discierne* en el dirigiendo el director espiritual cuando aquél está todavía inmaduro<sup>1</sup>.

Otras veces, el discernimiento de espíritus no dará luz suficiente para tomar una determinación, o porque no existen tales *mociones* o porque no se llega a suficiente claridad de su autenticidad y mensaje ni siquiera con el complemento de discurso espiritual. Entonces hay que proceder por una ponderación prudencial en fe del conjunto de factores que intervienen en el momento decisivo.

Mientras no aparezcan *intervenciones divinas mocionales*, el cristiano no debe cruzarse pasivamente de brazos en actitud quietista, sino que debe servirse diligentemente de la razón iluminada por la fe. Guiado por ella, actúa humildemente, ponderando los motivos sobrenaturales y aspectos diversos que afectan a la determinación, aunque sin cesar nunca de su apertura expectante hacia posibles intervenciones divinas, que pueden acaecer en cualquier momento del proceso deliberativo. Sirviéndose de la razón iluminada por la fe, investiga prudentemente la voluntad de Dios<sup>2</sup>, sea en lo que toca a una deter-

<sup>1</sup> D. T. ASSELIN, *Christian Maturity and Spiritual Discernment*: Rev. for Rel. 27 (1968): 581-95.

<sup>2</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, *Presbyterorum ordinis* c.2 n.6; c.3 n.17; *Gaudium et spes* n.11.

minación momentánea, sea, sobre todo, en lo que toca a la orientación definitiva de la vida (vocación, carisma, misión).

Para que esta investigación tenga garantía de éxito en las cosas que le tocan seriamente y de manera definitiva, es necesario que haya precedido una renovación radical que, al menos *en el momento del proceso*, esté libre del influjo de las pasiones, con sentido de libertad ascética de condicionamientos, en actitud de humildad, con perfecta lealtad de motivaciones, actuando *con espíritu bueno*.

Y sólo entonces ha de procurar ponderar con luz de fe los datos complejos que debe tener presentes porque afectan a la decisión: argumentos evangélicos, argumentos del magisterio de la Iglesia, signos de los tiempos, cualidades de la persona, ejemplos de los santos, parecer de prudentes, necesidades humanas, para llegar a través de una consideración *prudente*, en todo momento abierta a la posible intervención divina, hasta una *determinación razonable*; de nuevo con tal de no cerrarse en ella, sino manteniéndose positivamente abierto y con recurso al Señor, presentándole en la oración la determinación tomada y solicitando humildemente su *confirmación divina* a través de alguna forma de su intervención. En los casos normales bastaría —supuesta esta actitud humilde— no sentir de manera notable un signo del desagrado divino<sup>9</sup>.

En la ponderación de estos argumentos y razones y en las determinaciones que se tomen es importante y revelador que el sujeto muestre *discreción* en una nueva acepción de esta palabra; que sea *discreto*, sin extremismos ni unilateralidades. Es una nota que suele estar unida *al buen espíritu*, siempre que se entienda por *discreción* la prudencia evangélica, contrapuesta a la prudencia de la carne<sup>10</sup>.

Así se concluye a una deliberación serena, no autosuficiente ni inmovible, sino en actitud suplicante de luz y confirmación divina. Se emboca un campo con la mirada fija en el rostro de Dios para discernir su gesto de aprobación o desaprobación, dispuesto a seguirlo<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> D. BERTRAND, *Décision bonne, décision heureuse*; Christus 16 (1963) 323-36; M. DE CENEAC, *Les lendemains de la décision*. La «confirmation» dans la vie spirituelle; Christus 4 (1958) 187-205.

<sup>10</sup> Cf. SANTA TERESA, *Camino de perfección* 19,9; «Si el deseo fuera de Dios, no le hiciera mal; trae consigo la luz y la discreción y la medida». En cambio, la misma Doctora anatematiza la falsa discreción o prudencia de la carne; v.g.: *Conceptos* c.3 n.8. Este sentido de «discreción» aparece frecuentemente en J. CASIANO, *Collationes* 2: ML 49,523-58; véase J. WIMMANN, *Discretio (discretus)*. Zur Bedeutungs-geschichte; Stud.u. Mittl.zur Geschichte des Benediktinerordens 38 (1943) 21-28; F. DUNJAN, *Discretio. Les origines patristiques de la doctrine sur la prudence cbez S. Thomas d'Aquin* (Assen 1967); G. COLONBÁS, *El monacato primitivo* (Madrid 1975) II p.269-71.

<sup>11</sup> En este sentido resulta iluminante el comportamiento de San Isidoro, según

Hay que notar que en la cumbre de una vida vivida en íntima docilidad al Espíritu Santo puede darse un modo de actuar *aparentemente* regido por la razón iluminada con la fe, y que, sin embargo, está regida de hecho por una acción tan luminosa y connatural del Espíritu Santo, que más bien habría que decir que es «una continua moción divina que supera el modo humano, pero que se ha vuelto connatural y normal», y que se mueve bajo ella continuamente con plena sencillez y docilidad: *es la actuación de la unión perfecta de voluntad.*

Viene a resultar algo parecido a lo que acontece en el fenómeno del éxtasis. Es, como tal fenómeno, momentáneo y transitorio en el proceso de maduración, producido precisamente por la falta de adaptación del natural humano a las intervenciones, en determinado grado *extraordinarias*, de Dios. Luego, entonado ya el natural, la vida entera se mueve *connaturalmente* bajo ese influjo frecuente o aun continuo de Dios.

Lo que suele subir, pues, *de calidad* es la iluminación de fe que acompaña al uso de la razón. Se llega a formar un *connubio* sapiencial, con una penetración admirable, luminosa; y con una total prontitud de la voluntad y de la raíz misma de la persona para seguirla. En este estado, el influjo positivo y moción —cualitativamente sobrehumana o divina en su modo de actuar— de la gracia se ha hecho tan connatural, que en el campo de lo consciente deja de tener ese carácter divino extraordinario o sobrehumano, para ser subjetivamente como un sencillo proceder razonable y cristiano, con suma sensibilidad a los signos humildes y discretos de la benevolencia divina.

Vamos a ocuparnos, dentro del campo de la dirección, del discernimiento de espíritus y de la introducción del dirigido a la detectación de la existencia y sentido de estas «interven-

lo cuenta él mismo en carta a San Francisco de Borja a propósito del capelo cardenalicio que le estaban ofreciendo a este último: «Cerca el capelo, me pareció éstos alguna razón de lo que por mí ha pasado como a mí misma misma, a mayor gloria divina. Y es que como yo fuese advertido por cosa cierta que el Emperador os había nombrado y el Papa era contento de hacerme cardenal, luego tuve este *aviso* o *espíritu* de estorbar en lo que pudiese. Con esto también, no seyendo cierto de la voluntad divina por muchas razones que de una parte y de otra me venían, di orden en casa que todos los sacerdotes celebrasen y todos los laicos hiciesen oración por tres días para que en todo fuese guiado a mayor gloria divina. En este tiempo de los tres días, en algunas horas, pensando y platicando en ello, sentía en mí que venían algunos temores o no aquella libertad para hablar y estorbar esta cosa, con *me decir*: '¿Qué sé yo lo que Dios nuestro Señor quiere hacer?', no hallando en mí entera seguridad de estorbarlo. En otro tiempo, llegándome a las oraciones solitas, sentía en mí que estos temores se apartaban. Andando en este ruego diversas veces, cuando con este temor, cuando con el contrario, tandem, en el tercero día, yo me hallé en la solita oración, y después acá siempre, con un juicio tan pleno y con una voluntad tan suave y tan libre para estorbar lo que en mí fuese delirio del Papa y cardenales, que, si no lo hiciera, yo tuviera y tengo para mí por cosa cierta que a Dios nuestro Señor no daría buena cuenta de mí, antes enteramente mala» (MHSI, *Ignatiana*, Epp. 4,283-85).

ciones divinas» más allá del modo humano de la gracia, de estas «mociones divinas» en el campo de su vida espiritual.

En la dirección espiritual, el director, discerniendo, introduce al dirigido en el discernimiento. Cuanto más totalmente se deje éste iluminar y enjuiciar, mejor irá aprendiendo y comprendiendo el camino a seguir, así como irá aprendiendo él mismo a discernir y a determinarse en todo espiritualmente. Así recalcan los Padres que el monje adquiría por este camino *la discreción* y el sentido de *responsabilidad personal*<sup>12</sup>.

## II. INTRODUCCION AL DISCERNIMIENTO DE LOS ESPIRITUS

### 1. DETECTAR EN LA CONCIENCIA FENÓMENOS Y MOCIONES CONSCIENTES «QUE VIENEN DE FUERA»<sup>13</sup>

En la asistencia espiritual asidua de la dirección hay que ayudar al dirigido para que tome conciencia de cómo en el desarrollo de su vida interior se presentan en su conciencia ciertos estados anímicos, inclinaciones, deseos, proyectos ardientes, tentaciones vivaces, etc., que no se catalogan simplemente como producto de su elaboración psicológica deliberada, ni siquiera se asemejan a otros procesos psíquicos habituales, sino que tienen la característica de un «imponerse», de un «venir desde fuera» de la conciencia. Este trabajo de dirección no ha de ser una forma de lucubración teológica abstracta, sino algo que al presentarse se señala con el dedo y se desentraña analíticamente en sentido experiencial.

La presencia de estos estados interiores «adventicios» es normal en una vida espiritual verdadera. Y sería chocante que no se dieran en el dirigido<sup>14</sup>. Hasta el punto de que «vida espiritual», además de designar la vida «guiada por el Espíritu» o la vida «que se dedica con entusiasmo a la vida del espíritu», significa también la vida «en que intervienen experimentalmente estas mociones o espíritus».

1. El primer paso es, pues, la toma de conciencia de *dos tipos de realidades psicológicas interiores* que interesan particularmente. El proceso deliberado que desarrolla, motiva, concluye, determina, y el impulso indeliberado, previo al acto es-

<sup>12</sup> Cf. J. CASTAÑO, *Collationes* 2,10: ML 49,537-38. Véase G. COLONBÁS, *El monacato primitivo* (Madrid 1975) II p.252-53.

<sup>13</sup> La expresión «que viene de fuera» corresponde a San Ignacio de Loyola: *Ejercicios espirituales* n.32.33.34.35.321.347.351. Véase el texto mismo de la nota 11.

<sup>14</sup> SAN IGNACIO, *Ejercicios* n.6.



trictamente humano, que precede a la acción deliberada o la acompaña y sigue. No se trata de la presencia de una idea o concepto que podría venir a nosotros de infinitas maneras y que luego nosotros trabajamos, sacando deducciones y conclusiones para la vida; sino que se trata de la presencia de una verdadera moción, de una fuerza interna de acción, de un impulso espiritual en un sentido u otro.

Estos espíritus o tendencias que se presentan en el dirigido, bien sean de signo bueno o bien de signo malo, bien sean tendentes hacia el bien o, por el contrario, hacia lo desordenado, pueden percibirse fenomenológicamente en dos grados:

—*en grado común*: a saber, como tendencias e impulsos de la naturaleza, constituida por un apetito natural que se actúa con la presentación del objeto apto para que se actualice. Esta tendencia se da en la naturaleza humana tal como se encuentra ahora en estado de naturaleza caída, con sus concupiscencias no intrínsecamente ordenadas. Y se da también en la gracia, que, a manera de nueva naturaleza participada de Dios, tiene también sus apetencias connaturales;

—*en grado intenso*: a saber, como tendencias o impulsos particularmente penetrantes y sentidos, en que se trata fenomenológicamente de algo que no se reduce al juego normal de la actuación concreta del apetito natural. Puede designarse fenomenológicamente, desde el campo de la acción concienzual, como una realidad que viene de fuera, que se impone en cierta manera. Se percibe como una realidad que no entra en el juego normal de las tendencias e impulsos connaturales ni siquiera del hombre elevado por la gracia, por la presentación connatural de sus objetos. Tiene el carácter de una sollicitación, que parece recibirse de manera personal aguda, como efecto de la acción explícita y pretendida de un agente exterior personal.

Cuando por la cooperación de los sentidos captamos la presencia de un agente exterior personal humano que nos habla y nos sugiere insistentemente un comportamiento o una línea de acción, entonces tenemos este caso de *tendencia en grado intenso* que viene de fuera, invitándonos a un comportamiento o decisión; y podemos localizar el agente exterior del que procede.

Otras veces tiene una *análoga impresión*: de ser invitado a hacer u omitir algo, de ser movido a tomar una determinación. Suele expresarse con la forma: «Me viene esta idea»; «No me deja en paz este pensamiento»; «Como si me repitieran continuamente en el corazón». Y no podemos localizar por medio de nuestros sentidos el agente exterior del que procede.

2. El modo de actuar del hombre viene caracterizado de la presencia de espíritus o tendencias en un grado u otro. Cuando los espíritus o impulsos funcionan en grado normal, el hombre tiene la sensación de actuar como dueño de su comportamiento. Cuando hay presencia de espíritus o impulsos en grado intenso, su proceso cogitativo y decisorio adquiere la característica de *intervenido* y, en cierto grado, *forzado* por la insistencia del agente que interviene. Ese doble modo vamos a denominarlo *nuestro* y *adventicio*.

El *nuestro*: es el que se realiza, bajo el juego de las tendencias, impulsos o espíritus, en *grado normal*. Se puede hacer notar al dirigido cómo hay procesos en su interior en los que todo comienza, se desarrolla y acaba según las fuerzas naturales; según el vigor natural de sus sentidos, potencias y hábitos; según su temperamento, carácter y disposiciones naturales; según el influjo normal de los agentes naturales exteriores sobre él; siente que procede en ellos con el uso natural de su libertad. Pueden intervenir factores camuflados y no presentes en la conciencia de manera consciente: motivaciones encubiertas, larvadas, etc.; es el campo de estudio de la *psicología rectificadora de las motivaciones*.

El *adventicio*: es el condicionado por impulsos en grado intenso; hay en la conciencia del dirigido elementos cuyo brotar, desenvolverse o terminar no encaja de lleno dentro de su proceder natural psicológico, unas veces superando las fuerzas naturales, otras veces sin superarlas. Por esos elementos se delata, *con más o menos claridad y evidencia*, el influjo de otro u otros agentes que influyen sobre su vida espiritual. Decimos *con más o menos claridad y evidencia* porque en todo este campo no puede pretenderse una evidencia cogente. Nos movemos, fuera de casos excepcionales, en una certeza del grado que suele hallarse en el campo de las realidades personales. Este punto es importante. Porque no raras veces la preocupación mayor suele ponerla el dirigido en la *certeza total*, y no sabe contentarse con *aquella certeza que corresponde a las realidades de que tratamos*.

Concretando más para la práctica y limitándonos ahora a las personas normales y en estado normal (no es éste el lugar para entrar en la consideración, demasiado complicada y prolija, de personas y estados anormales), estos actos presentan las siguientes características, que conviene señalar vitalmente al dirigido:

a) *los nuestros*: empiezan suave y espontáneamente, y van creciendo gradualmente con la fuerza que normalmente

corresponde al objeto, a la disposición personal y a los hábitos del sujeto. Al darse cuenta la persona, los gobierna con normalidad, despótica o políticamente, según las leyes psicológicas naturales;

b) *los adventicios*: brotan con más fuerza, crecen con más rapidez y vigor de lo que suelen las causas naturales; con una fuerza desproporcionada al objeto, disposición y hábitos personales del sujeto; a veces llegan a lo sumo de la energía con la velocidad del rayo. Al darse cuenta la persona, tiene dificultad en gobernarlos; en ocasiones puede cortarlos, pero con trabajo a veces grande; otras veces no puede cortarlos, y no le queda más que tener paciencia y aguardar a que cesen por sí mismos. No se someten a las leyes psicológicas naturales ni a la voluntad en cuanto a la materia, o el tiempo, o la forma, o en cuanto a la intensidad del desarrollo, o en varios de estos aspectos, o en todos a la vez.

3. *En cuanto al contenido psíquico-espiritual* de estas realidades *adventicias* en el campo de conciencia del dirigido, puede ser de tipo diverso. Quedándonos siempre en la consideración de personas normales y en estados normales, podríamos descubrir en él las siguientes variedades:

a) *En la línea imaginación-inteligencia*:

—*fantasías*: presentación vívida de placeres, pecados, satisfacciones de las pasiones, hambre de venganza y odios vivamente saciada, carnalidad, vida de pecado; o al revés: atracción fuerte representada con colores atrayentes, visión de la grandeza del fin del hombre, atractiva presentación de la virtud heroica, belleza del seguimiento de Cristo, de los ejemplos de los santos;

—*pensamiento*: criterios insistentes y obsesivos de la inutilidad del esfuerzo ascético, de la necesidad de prudencia para no estropearse la salud con el esfuerzo ascético; o al revés: necesidad del sacrificio hasta la cruz, de gastar la vida por los hermanos. Son los *logismos* clásicos del monacato primitivo<sup>15</sup>.

b) *En la línea apetito-voluntad*: vacío interior, hambre de afecto, desaliento, desesperanza, hastío, ímpetus, que frecuentemente suscitan *fantasías* y *pensamientos* o que son acentuados por *fantasías* y *pensamientos*.

c) *En la línea de los sentidos interiores*: voces, palabras, locuciones, visiones, manifestaciones de tipo diverso.

d) *En la línea de los sentimientos interiores*: sentir inte-

riormente algunas verdades concretas, gusto de ciertas realidades de la fe, disgusto o repugnancia de lo carnal.

e) *En la línea del fondo anímico afectado*: consolaciones y desolaciones.

Daña la particular importancia de las consolaciones y desolaciones en todo el proceso de las determinaciones espirituales, conviene en la dirección detenerse particularmente en ellas y exponer más ampliamente al dirigido lo que son estas realidades que irá experimentando en su interior.

*La consolación espiritual* es una de esas realidades adventicias que se perciben vitalmente en el campo de la conciencia, pero que *viene de fuera*. Con ella, el hombre se siente inflamado en amor a Jesucristo e incapaz de amar nada creado en sí mismo. En su experiencia interior siente que sólo en Dios puede amar lo creado.

Es importante recalcar que *sólo esto es consolación espiritual*. Sólo se da consolación espiritual cuando se suscita el amor a Dios con incapacidad intrínseca de amar ninguna cosa creada en sí misma. Con esto se diferencia de cuanto pudiera ser una simple *euforia humana* o *gozo de vivir y de buscar honestas satisfacciones humanas y terrestres*. El amor inflamado comunica una impresión de felicidad, sin egoísmo, un ensanchamiento o dilatación del fundamento mismo del ser más allá de las potencias concretas con sus hábitos. Se da un sentido de verdadera liberación interior, la intimidad abierta de par en par como actuación oblativa gozosa.

La inflamación dilatadora de amor puede presentarse aislada, como fenómeno independiente. Puede ser también efecto o concomitancia de otros *sentimientos* explícitos y profundos que la provocan y expresan. Tales podrían ser: un dolor intenso de los pecados hasta derramar lágrimas, que impelen suavemente a un sereno e intenso amor agradecido y penitente; la contemplación amorosa de la pasión de Cristo, que mueve a amor; la pena de ver cuántos se pierden despreciando la sangre de Cristo; la consideración contemplativa de los atributos divinos.

Suele comunicar una viveza sentida y penetrante de la *vida de fe*, un robustecimiento vital *de la esperanza*, que se vuelve más firme y más convencida, sintiendo como una realidad inmensamente cercana y sólida cuanto cree y espera. Produce también una alegría profunda, una euforia espiritual, un tono interior de optimismo y alegre generosidad, que impulsa fuertemente hacia las cosas divinas.

<sup>15</sup> Véase G. COLOMBÁS, *El monacato primitivo* II p.259-63.

De ese estado de consolación surgen también fácilmente *fantasías y pensamientos*, como resonancia, acompañamiento, causa o efecto.

La consolación espiritual puede ser *espiritual-sensible* en una unidad antropológica estructural, o *puramente espiritual*, o *espiritual con redundancia y derivación sobre lo sensible humano*.

*Desolación espiritual*.—Es también moción interior que el dirigido siente como *adventicia*, con sensación fuerte de opresión, de oscuridad del espíritu, de ennegrecimiento del horizonte y de la vida; con turbación, inclinación pasional a lo terreno y carnal; con impresión de absoluta necesidad de gozarlo, poniendo su esperanza y confianza en las cosas creadas. Frecuentemente se juntan a este estado agitaciones interiores, tentaciones más o menos violentas. Cunde la desconfianza, y asoma la desesperación total, la impresión de sin-sentido e inutilidad de todo lo espiritual. Se impone la sensación de que toda la vida espiritual ha sido puro engaño. Siente frialdad respecto de Dios, desgana, tibieza y profunda tristeza.

De ese estado desolado brotan fácilmente fantasías y pensamientos, ocurrencias disparatadas y persistentes de dejarlo todo, de no creer en nada ni en nadie. Pensamientos que suelen ser contrarios a los que brotan en la consolación. Puede ennegrecerse el horizonte hasta persuadirse que ha perdido la fe y hasta la salvación, que está definitivamente condenado, que todo es ya inútil. Igualmente, tiende a desvirtuar los criterios sobrenaturales.

La desolación puede ser *espiritual-sensible* en unidad antropológica o *puramente espiritual*.

4. De las consolaciones y desolaciones en sentido estricto hay que distinguir el *estado de consuelo o de depresión, de paz o de inquietud, de serenidad o de turbación*, que es efecto dejado por las diversas mociones adventicias indicadas según la reacción del hombre a ellas. Como de las vicisitudes fuertes de una intervención quirúrgica hay que distinguir la sensación de salud, bienestar y equilibrio —o todo lo contrario: de inquietud y disfunción— que siguen en el estado del paciente.

## 2. INDICACIÓN DEL POSIBLE ORIGEN DE ESTOS FENÓMENOS Y MOCIONES ADVENTICIAS

El director supone teológicamente bien asentado y comunica prudentemente al dirigido que esas mociones adventicias

pueden presentarse: 1) como comunicaciones interpersonales del *espíritu bueno* o del *espíritu malo*; o también, en algunos casos, 2) como fenómenos que irrumpen en la conciencia desde la *naturaleza* del hombre o 3) desde su *subconsciente* o *superconsciente*.

### 1) Comunicaciones interpersonales del espíritu bueno o malo.

Con suma naturalidad, la revelación enseña la existencia de espíritus personales, malos y buenos, que influyen sobre el hombre y su contorno. Su acción malévolá o benévola se ejercita sobre las cosas que le rodean, destruyéndolas o cuidándolas; y sobre el hombre, hiriéndole, guardándole, tentándole o animándole y hasta poseyéndole en algunos casos.

Esta verdad no presentaba dificultad mayor en la evangelización. No tuvo que chocar con las creencias ambientales, sino que correspondía a ellas, las corregía y perfeccionaba. Que el hombre estuviera sometido a la acción de los espíritus, designados con un nombre u otros, era patrimonio común de los ambientes judíos y gentiles en que se predicaba la Buena Nueva.

El Nuevo Testamento añade que Dios mismo en persona quiere comunicarse y establecer su tabernáculo en el corazón de cada hombre, conduciéndolo personalmente por su Espíritu de amor. Esto constituía una fuerte novedad, propia del mensaje cristiano.

Por tanto, en el cristianismo, los espíritus personales son, objetivamente, el Espíritu Santo y los ángeles buenos, por un lado; los ángeles malos o demonios, por otro. La visión cristiana encuadra al hombre individual y su lucha ascética en medio de esta gigantesca batalla del espíritu malo contra Dios, con todas sus derivaciones vitales<sup>16</sup>.

La *existencia* de esos espíritus personales entra dentro del contenido dogmático de la fe cristiana<sup>17</sup>. Su *acción sobre los*

<sup>16</sup> Ya Orígenes presenta la historia del mundo como una lucha de espíritus, en la que el discernimiento es fundamental. Según él, Dios creó los espíritus, que, a raíz de una caída, se ordenaron en ángeles, demonios, hombres. El hombre aparece centro del mundo material y de la lucha de los espíritus. La lucha individual es expresión de una realidad cósmica. El demonio es causante de las persecuciones fuera y de las tentaciones interiores. Véase St. T. BETTENGOURT, *Doctrina ascética Origenis, seu quid docuerit de ratione animae humanae cum daemoneis*: Studia Anselmiana 6 (Roma 1945).

<sup>17</sup> Sobre la pertinencia de la existencia y acción del demonio al contenido de la fe católica, véase PABLO VI, alocución de 15 noviembre de 1972 (*Insegnamenti di Paolo VI* 10 [1972] 1268-73), y el artículo aparecido en *L'Osservatore Romano* (28 de junio de 1975), que refleja la posición de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. Véanse también los documentos del magisterio eclesástico remitidos por C. POZO, *Los correctores del catecismo holandés* (Madrid 1969) p.6-7. Cf. la monografía de A. WINKELHOFFER, *Traktat über den Teufel* (Frankfurt am Main 1961);

bombres es derivación de la verdad dogmática de su existencia, y, a su vez, en sí misma es parte de ese contenido dogmático:

a) *La realidad de la acción del Espíritu Santo* la presenta indudablemente el Nuevo Testamento y la proclama particularmente el concilio Vaticano II<sup>18</sup>.

La acción del Espíritu Santo sobre la Iglesia se ejercita de una manera *extraconciencial* o en un grado *conciencial*. La acción extraconciencial no es objeto del discernimiento de espíritus, sino que, más bien, entonces se trata de una acción que hay que reconocer en espíritu de fe. Esta *forma extraconciencial* puede llamarse *asistencia* del Espíritu, o también *cuidado* y *ordenación providencial* por parte del Espíritu Santo, a la que no escapa ni siquiera el mal y el pecado, que ordena luego el Señor para bien de la Iglesia y de los escogidos. Por ejemplo: la acción subversiva y destructora de la fe por parte de un hereje formal, incluso si procede de mala fe, cae dentro del

J. E. MARTINS TERRA, *Existe o diabo? Respostas os teólogos* (São Paulo 1975). A la luz de esos datos debe juzgarse la posición de obras como la de H. ARELLY, *Toward the death of Satan* (London 1968); H. HAAG, *Abichied von Teufel* (Einsiedeln 1969) (trad. esp.: *El diablo, un fantasma*, Herder 1972); J. J. TENGSTADT, *Tübingen* (Tübingen 1974).

<sup>18</sup> La doctrina del Vaticano II es muy rica. El Espíritu, que procede del Padre al mundo mediante Cristo (AG 2) y da vida al mundo (LG 4,42; DV 2,4), aun estando presente a la eterna evolución del mundo y llevando el mismo a cumplimiento la obra de la salvación (GS 26d, 41a; AG 4), se ha difundido en Pentecostés sobre la Iglesia, como su lugar privilegiado (LG 4,19; AG 4).

Mora en ella y en el corazón de los fieles como en templo, y en ellos ora y da testimonio de su adopción a hijos. Guía la Iglesia hacia la plenitud de la verdad. La unifica en la comunión y en el ministerio. La instruye y dirige con diversos dones intelectuales y carismáticos. Con la fuerza del Evangelio la hace rejuvenecer y la renueva continuamente, conduciéndola a la perfecta unión con Cristo (LG 4a, 7,8,9,13).

En su obra desde fuera. El Espíritu da *vida, unidad y movimiento* a todo el cuerpo, tanto que los Padres pudieron comparar su función con la que ejercía el principio vital, esto es, el alma, en el cuerpo humano (LG 7g). Desde el interior nos mueve a amar a Dios con todo el corazón (LG 40a), produciendo y estimulando en nosotros la caridad (LG 7c). Y su fuerza sigue suscitando el Pueblo de Dios entre todas las gentes de la tierra, recogido de entre los judíos y los gentiles para formar una stirpe elegida, sacerdotio real y gente santa (LG 9a). Las varias comunidades locales, por cuanto pequeñas, y pobres, y dispersas, están vivificadas y animadas con la sobrecabizante plenitud de sus dones (LG 26a).

La conciencia de esta realidad es de gran importancia para la Iglesia. En el orden práctico debe llegarse a la experiencia del Espíritu y de la plenitud de sus dones, vivida en gozosa y oscuriosa libertad. Es la experiencia originaria cristiana que debe permanecer. La expresión francesa: «Nos dio de su Espíritu» (1 Co 3,24; 4,13), representa una fórmula fija del primitivo catecismo cristiano, que exaltó la conciencia cristiana de los otorgados; cf. R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament* (Freiburg 1968). Para San Pablo, el Nuevo Pacto se caracteriza por la presencia eficaz del Espíritu; cf. *Ibid.*, p.141. En los hechos, la Iglesia es el misterio de la erusión del Espíritu Santo en los últimos tiempos (Act 2,1-4,15-21,33; cf. 1,5; 13,44).

Como dato aún más característico del Nuevo Testamento, el Espíritu Santo se da a cada uno; véase Y. K.-J. CONGAR, *L'Esprit Saint dans l'Église, en Les sources du Dieu vivant* (Paris 1962) p.166ss; *Id.*, *Esquisse du Mystère de l'Église* (Paris 1966) p.127-71. El pueblo entero es participante en de manera permanente; véase H. SCHLIER, *Il concetto di Spirito nel Vangelo secondo Giovanni, en Riflessioni sul Nuovo Testamento* (Brescia 1969) p.341-75. Tal don es el que ya caracteriza y determina la existencia de los creyentes; véase C. SPITO, *Le Saint Esprit, vie et force de l'Église primitive* (Luzern et Vic 20 (1955) 19; I, en La Pottrare, *Le Presbitero*, en S. ISOMHART, *Il ma Povero*, en *La Vie religieuse* (Paris 1965) p.83-103. Sobre todo el tema puede verse: H. MÜLLER, *Das mystische Person* (Paderborn 1967); *Id.*, *Der Heil. Geist als Person* (Münster 1967); *Id.*, *Die Erneuerung der christlichen Gläubigen. Charisma-Geist-Betreuung* (München 1974) (trad. esp.: *Espíritu-Carisma-Liberación*, Salamanca 1976).

cuidado asistencial del Espíritu, que puede sacar de ahí ventajas para provecho de la Iglesia.

Pero hay una acción del Espíritu Santo que actúa sobre el hombre, moviéndole interior e insistentemente, suave y fuertemente, por la repercusión concienical de su presencia y acción (cf. Act 10,44); ésta es la que se denomina *moción del Espíritu Santo* o simplemente «espíritu de Dios».

b) *La realidad de la acción de los espíritus buenos («ángeles»)* forma también parte del contenido de la revelación. Aparece frecuentemente en la Escritura del Antiguo y Nuevo Testamento ayudando a los hombres y comunicándoles sus mociones. Esta acción de los ángeles puede presentar un doble aspecto: o como simples criaturas inteligentes que conocen la misión de ayuda que el Señor les ha confiado y ayudan fraternamente a los hombres según la divina disposición, o como formalmente enviados por Dios para una misión concreta, como el ángel enviado por Dios a saludar a María y comunicarle el designio de la encarnación<sup>19</sup>. Del resto, como Dios mismo se puede servir del hombre confiándole una misión formal y explícita, a más de la obligación normal que le ha puesto de ayudar a su hermano.

c) *La realidad de la acción tentadora de los demonios* sobre los hombres forma también parte del contenido de la revelación. Aparece desde la primera página del Antiguo Testamento<sup>20</sup>; asimismo, Jesucristo se muestra en el Evangelio en lucha abierta contra el tentador continuo, «príncipe de este mundo».

Luego, en la tradición espiritual ascética, los monjes luchan contra las potestades y principados (Ef 6,12) en la soledad del desierto<sup>21</sup>. Justamente, las demonologías exigen una múltiple reducción, eliminando elementos folklóricos y populares y teniendo presentes otros cosmológicos y psicológicos. Con todo, no hay que notar que la postura de aquellos mon-

<sup>19</sup> Aunque la realidad del ángel en la anunciación de María no es una verdad dogmática (cf. C. POZO, *María en la obra de la salvación*, p.207ss), esta realidad, sin embargo, debe admitirse por motivos exegéticos serios; véase A. FEUILLET, *Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean* (Paris 1974) p.156-62; G. GRANSONE, *Virgin of all Virgins. The Interpretation of Lk. 1,34* (Roma 1968) p.77-83. Sobre los ángeles véase E. BERTHOLET, *Mystère et ministères des anges* (Lausanne 1963); G. HUBER, *Mon ange marchera devant toi* (Paris 1970).

<sup>20</sup> La serpiente era una divinidad pagana en Mesopotamia. El pensamiento judío subyacente es: los dioses de los paganos son demonios. El hagiógrafo, al presentar a una divinidad pagana como tentadora, ha querido decir que Adán fue tentado por el demonio. Cf. J. DUBÉLOU, *Le péché originel* (Paris 1967) p.116; véase C. POZO, *María en la obra de la salvación*, p.149ss.

<sup>21</sup> J. DE TONQUÉDEC, *«Demónio o enfermedad?»* (Madrid 1948); *Satan*, en EtCarmel (1948); N. COHEN, *Satan el adversario* (Andorra 1958); L. CRISTIANI, *Préface de Satan dans le monde moderne* (Paris 1959); cf. R. TREVIGIANO, *En luche contre les potestades. Exégèse primitive de Ef. 6,11-12 hasta Orígenes* (Roma 1967); E. GÜNTHER, *Unser grösster Feind der Teufel* (Litz-Wie-Passau 1975).



jes ante los demonios —por ejemplo: la del gran San Antonio tal como la describe San Atanasio— es de suma limpidez cristiana, con una visión serena de fe, en la que no se da lugar a la angustia, al pavor o al traumatismo; existe el demonio, busca nuestro mal, pero desde la redención es impotente sobre quien no se le entrega<sup>22</sup>.

La acción tentadora tiene grados y formas diversas. Pero con gran penetración y sentido espiritual, la tradición monástica ha visto desde antiguo esta acción diabólica en conexión con los *pensamientos malos* que brotan de la misma naturaleza del hombre y de sus inclinaciones<sup>23</sup>.

## 2) Existencia en la conciencia de fenómenos que arrancan de la naturaleza

Ya los monjes antiguos penetraron con notable perspicacia en la psicología profunda del hombre<sup>24</sup>, en sus impulsos y tendencias manifiestas y larvadas, a través de las cuales se insinúa la tentación y el pecado.

Esos *espíritus* (=tendencias) *malos* que hay en el hombre son los *vicios capitales*, que los monjes relacionaron con los espíritus malos personales, sea personificándolos en demonios, sea, al menos, relacionando cada vicio con un demonio. Evagrio Pónico habla indiferentemente del *demonio de la gula* o del *pensamiento malo de la gula*; en raras ocasiones habla de *espíritu de la gula*<sup>25</sup>, mientras esta formulación de *espíritu de la gula* es normal en Casiano. No aparece claro hasta qué punto haya que tomar en serio esa demonización de los vicios capitales, ni si con ello se quería ir más lejos de la mera constatación de que los vicios llamados «capitales» son instrumento de tentación insistente y campo normal de la insinuación del Maligno<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> «No está en la mano del hombre el ser asaltado o no por los pensamientos, pero sí está en su mano el contemporizar con ellos o no y el convertirlos e no en pasiones personales» (*Praktikós* c.6: SC 171 p.529). Véase en el mismo EVAGRIO PÓNICO, *Praktikós* c.8: SC 171 p.689: «No es posible oponerse a todos los pensamientos inspirados por los ángeles, pero es posible rechazar todos los pensamientos de los demonios».

<sup>23</sup> EVAGRIO PÓNICO, *Praktikós* c.5: SC 171 p.505: «Atma a los negligentes en conventos y comunidades»; c.45: SC 171 p.609: «Con los seculares, los demonios luchan utilizando preferentemente los objetos. Pero con los monjes, lo más a menudo, utilizando los pensamientos».

<sup>24</sup> Cf. P. RUPOLLÉ, *Révis et vie spirituelle d'après Evagre le Pontique*: VS<sup>2</sup> Suppl. 14 (1951) 670-516; G. COLMÉRÉ, *El monacato primitivo* II, p.259-60.

<sup>25</sup> EVAGRIO PÓNICO, *De octo spirítibus malis* (Pseudo-Nicó): MG 79.1145-64.

<sup>26</sup> MACARIO, *Homilia* 6,3: ed. H. DOMRIS: PTS 4 (Berlín 1964): p.66; MG 34, 519-20; Cf. I. HÄGSHERR, *L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux*: OC 30 (1933) 164-75 (= *OrCatal* 183 [1969] 11-22); A. VOGTLE, *Die Tugend- und Lasterkataloge* (Münster 1936); Id., *Wörter stammen das Schema der Haupttünden*:

Podrían compararse útilmente los vicios capitales con los dones del Espíritu Santo como *contrarios*. También éstos suelen llamarse «espíritus» (cf. Is 61,1-2; Lc 4,18), significando la tendencia sobrenatural que ponen en el hombre. Son siete espíritus, pero no personales; irradiaciones de la presencia del Espíritu Santo.

Todo lo que forma parte del fondo natural del hombre, al llegar en alguna manera y grado al campo de la conciencia, se reviste de racionalidad, al menos en forma simbólica. Así, en el ensueño se suelen recoger y acomodar al contexto del mismo datos e impresiones exteriores recogidos durante el mismo sueño, construyéndolos en una cierta unidad lógica —ciertamente de caracteres oníricos—, propia del ensueño que está desarrollándose.

Cuando el hombre se entrega generosamente a la vida ascética, también su naturaleza interior queda como al desnudo con mayor posibilidad de expresarse en el campo de la conciencia. Entonces, *las tendencias naturales* se humanizan en el campo de la conciencia en formas diversas; a veces, muy marcadas y llamativas.

Algunas tendencias se expresan en forma de imaginaciones vivas y atraentes o repelentes. Tal puede suceder, por ejemplo, en el campo de la lujuria o de la vanidad. Característicamente, se denominan *fantasías*.

Las tendencias de la naturaleza producen también *pensamientos* a veces falaces, aparentemente razonables, difíciles de reconocer como conclusiones o racionalizaciones de tendencias naturales desordenadas. Son expresión de los *espíritus* (= *tendencias*) malos que hay en la naturaleza, y que le arrastran con sus sugerencias impositivas, pegajosas, fuertes, como ideas obsesivas. Suelen tener frecuentemente la forma de principios de acción. Estos *pensamientos* son, pues, argucias, argumentos aparentemente razonables y aun espirituales, que brotan de la parte irascible y concupiscible del hombre. A ellos se mezcla frecuentemente la asistencia del demonio tentador<sup>27</sup>, y racionalizándolos con disfraz espiritual según el nivel espiritual de la persona que los padece. Son los *principios* o *criterios* mundanos y antiespirituales, verdaderos *slogans* tentadores, de

TheoQuart 122 (1941) 217-37; N. W. BLOOMFIELD, *The seven deadly sins* (Michigan 1952); M. OLFHE-GALLIARD, *Cassien: Dict. de spir.* III (1957) col.236-43; J.-C. GUY, *Jean Cassien* (Paris 1961) p.38-41; A. GUILLAUMONT, *Evagre le Pontique. Praktikés: SC 170* (Paris 1971) p.63-93.

<sup>27</sup> ENRIQUE PÓRTEO, *Kelaiata Gnostika* VI 83; ed. A. GUILLAUMONT, PO 28 p.253: «No todos los pensamientos inspiden al entendimiento la ciencia de Dios, sino los que le asaltan a partir de la parte colérica y concupiscible y que son contra la naturaleza».

enorme fuerza de sugestión en los momentos oportunos. Estos son los *pensamientos* que, según la tradición del monacato primitivo, el dirigido debe manifestar al director espiritual para ser ayudado a reconocerlos y dismantelarlos<sup>29</sup>.

### 3) *Existencia en la conciencia de fenómenos que arrancan del subconsciente o superconsciente*

La existencia de tales fenómenos es admitida y demostrada por la moderna psicología<sup>30</sup>. Con todo, la acción de estos factores tiene un matiz especial, que *en las personas normales* puede distinguirse con relativa facilidad de los fenómenos procedentes de la acción de los espíritus personales.

En efecto, mientras las mociones que vienen de los espíritus personales no son simple presencia de una idea, sino acciones *interpersonales* con sus características propias, en cambio, lo que viene del subconsciente o superconsciente no tiene el carácter de acción interpersonal. Vienen a ser encadenamientos, tropiezos, en el desarrollo de los procesos psíquicos; angustias, blocajes, reacciones de afán liberador interno, necesidades sentidas; efecto todo ello de la *subconsciencia*.

Mientras que los efectos de la *superconsciencia* suelen ser la impresión de un mundo nuevo, de horizontes abiertos, de superación de los contradictorios, inmensidades; a manera de un *modo nuevo de conocer*.

Con todo, hay casos de efectos conscientes nacidos del subconsciente que comportan para la persona características de imposición por parte de otro, de diálogo aparente, que pueden confundirse muy fácilmente con el influjo de agentes personales exteriores. Algunas veces, el director podrá hacer muy poco. Otras, advertirá en el dirigido la presencia de ciertas características que revelan una personalidad condicionada por el subconsciente. Suele ser orientador el percibir una insistencia unilateral en determinado aspecto de la vida.

Se comprende que muchas veces sea difícil distinguir en el campo de la conciencia lo que allí se presenta como fruto de una acción o comunicación interpersonal o como presencia de impulsos nacidos del subconsciente. Tanto más cuanto que, frecuentemente, la comunicación interpersonal se realiza ha-

<sup>29</sup> Con este fin escribió Evagrio Póntico su *Antirretikós*; ed. FRANKENBERG (Berlín 1822); p.472-543.

<sup>30</sup> Véase, por ejemplo, L. BEIRNAERT, *Le discernement d'esprit et le pyrobisme*; Christus (octubre 1954) 30-61; I. LIPP, *Claridades y tinieblas del alma* (Madrid 1960); L. CECILIO, *El inconsciente* (Madrid 1971).

ciendo suscitar del fondo del natural expresiones conscientes correspondientes a las que vivimos en nuestro mundo y manifestamos a través de los signos exteriores.

### 3. NORMAS PARA DISCERNIR LAS MOCIONES QUE VIENEN DEL ESPÍRITU BUENO

1. *Importancia.*—Ante todo, partimos de que *tal discernimiento es muy importante* para toda la vida espiritual. No es tan importante el discernir de qué espíritu bueno procede o de qué espíritu malo. Pero sí lo es, antes de la decisión libre, el reconocer si la moción que le precede viene de *espíritu bueno*, para seguirla. Y después de la decisión libre es también bueno examinar el espíritu que nos ha movido, para proceder debidamente en adelante.

Dada esta importancia, se comprende que el Nuevo Testamento, por el ejemplo de Jesucristo y por las palabras de San Pablo (1 Cor 12,10) y de San Juan (1 Jn 4,1-3) nos exhorte a ello<sup>30</sup>.

Así lo ha enseñado también siempre la tradición espiritual<sup>31</sup>.

2. *Delimitaciones.*—El hombre espiritual debe aplicar el discernimiento tanto respecto de los impulsos o *espíritus en grado común* como respecto de los *espíritus en grado intenso* o de carácter adventicio.

Respecto de las *tendencias o espíritus en grado normal* hay que ejercitar un verdadero discernimiento y formar en ello al dirigido. Frecuentemente, este discernimiento suele designarse en la literatura espiritual como distinción de los movimientos de la naturaleza y de la gracia.

Apoyándose en la palabra de San Pablo: «La carne tiene deseos contrarios al espíritu; el espíritu los tiene contrarios a la carne» (Gál 5,17), se ha hecho una literatura<sup>32</sup> que se ocupa de las características de las tendencias connaturales de ambos.

Con ella no quiere decirse en modo alguno que todos los movimientos de la naturaleza sean malos, sino que se da a cada cosa su valor, sin fiarse inmediatamente de esa inclinación; la cual hay que someter, por una sincera abnegación, al juicio

<sup>30</sup> Cf. G. THERRIEN, *Le discernement dans les écrits patristiques* (Paris 1973).

<sup>31</sup> La tradición es concisa y la literatura abundante. Revisámos a la nota bibliográfica que cierra este capítulo.

<sup>32</sup> TOMÁS DE KEMPIS, *Imitación de Cristo* 1,3 c.54; A. GAGLIARDI, *Commentarii seu explanationes in Exercitia Spirituales* (Brugis 1882) p.123-29.

superior de la voluntad divina, sirviéndose de la razón iluminada por la fe.

Por otra parte, no todo movimiento o tendencia conatural a la gracia debe ponerse inmediatamente en práctica, sino que hay que incluirla también en el conjunto de los elementos de juicio a fin de llegar a una determinación evangélica del agrado de Dios. Por eso se repite que no hay que fiarse de todo buen deseo.

Con todo, normalmente, por *discernimiento de spiritus* suele entenderse, primariamente, el discernimiento de los *impulsos en grado intenso*. De éste vamos a ocuparnos especialmente.

3. *Dificultad del discernimiento*.—No es difícil determinar el comportamiento a seguir respecto de una moción adventicia que el dirigido *reconoce* que induce al mal. La proposición insistente de una cosa mala no puede venir de espíritu bueno, ni tampoco la pretensión de un fin malo. Por tanto, hay que rechazarla simplemente, aplicando con vigor las tácticas del vencimiento y de la lucha espiritual<sup>33</sup>.

*Tampoco es difícil el consejo* que hay que dar en lo que toca al comportamiento a seguir *bajo la desolación espiritual*<sup>34</sup>. En este caso, lo verdaderamente difícil es conseguir que el dirigido cumpla el consejo. El director tiene que hacer consciente al dirigido de que en esos momentos de oscuridad, sintiéndose alejado de Dios y atraído hacia lo carnal y mundano, presenta un flanco particularmente débil a las sugerencias del mal espíritu por la misma oscuridad y confusión en que se encuentra. Por eso es normal que abunden los pensamientos y sugerencias malos, de desaliento, de aflojar la vida espiritual, de abandonarla. Hay que animarle a que mantenga clara su manifestación de conciencia, sin ocultar nada, descubriendo los pensamientos y criterios desalentadores que le asaltan insistentemente. En respuesta a esa manifestación, el director debe repetir con suficiente insistencia los pensamientos evangélicos opuestos a los malos que le invaden al dirigido. Que la aridez, desolación y repugnancias no las identifique con falta de gracia de Dios o abandono real de Dios: ni significa necesariamente infidelidad suya, ni comporta negación de ayuda sobrenatural de parte de Dios. Es el momento de animar serena e incansablemente, moviendo primero a conservarse en mansedumbre sin perder los nervios en lo posible, y luego a mantener viva la esperanza de momentos más luminosos y de mayor unión

<sup>33</sup> L. SCUPOLI, *Il combattimento spirituale* (Padova 1737).

<sup>34</sup> SAN IGNACIO, *Ejercicios espirituales* n.317-22.

con Dios. Es bueno que el director le anime calurosamente a la insistencia en el camino tomado, y por el que avanzaba antes de los momentos de oscuridad que ahora le deprimen. Más aún: poniendo la confianza heroicamente en el Señor, puede ser muy ventajoso espiritualmente —en medio de la astenia y repugnancia que siente, y que le llevaría a reducir sus propósitos de vida— dar prueba de valor firme, insistiendo, al menos provisionalmente, en la práctica decidida que se opone a los pensamientos apocados que le asaltan: más generosidad, más oración, más penitencia; con tal que lo haga con manse-dumbre firme.

*La verdadera dificultad se presenta en el discernimiento de mociones adventicias que se presentan como inclinación al bien o con características buenas.*—Porque el mal espíritu se introduce frecuentemente con apariencia de bien, al menos en algún aspecto. Esta dificultad es la que hacen resaltar los Padres y autores espirituales cuando comunican sus instrucciones para que ayuden a proceder correctamente en este trabajo de discernimiento<sup>35</sup>.

4. *Medios de discernimiento*<sup>36</sup>.—Gratuitamente, Dios ha concedido a algunos en la Iglesia el don sobrenatural carismático del discernimiento de espíritu. Se denomina así un don extraordinario, acompañado de penetración de los corazones, de don de consejo, como efusión llamativa del Espíritu para bien de la Iglesia.

Pero en grado más normal, Dios distribuye también unas cualidades humanas y sobrenaturales de atención, conocimiento, prudencia, docilidad, que constituyen buenas disposiciones personales para el ejercicio normal del discernimiento en la dirección. A estas disposiciones se puede ayudar con el estudio, cultivando *el arte de discernir*: los conocimientos teológicos y pastorales oportunos.

Hay que añadir que la experiencia enseña mucho en este campo. Y muy particularmente la experiencia personal en el asiduo trabajo de discernir en uno mismo la diversidad de espíritus.

Para discernir es fundamental la disposición del corazón

<sup>35</sup> Cf. ORIGENES, *In Iudic.* Fern.1,1: MG 12,952-53; *In Lucam* hom.12: MG 13, 1829; *In Ezechielem* hom.12,2: MG 13,754; *Peri Archón* III 3,4: MG 11,317.

<sup>36</sup> Véanse las primeras normas ya en SAN ATANASIO, *Vita Antonii* c.35-38: MG 20,895-900. En estos capítulos, la doctrina del discernimiento de espíritus tiene ya forma clásica. En su traducción latina se asienta la *formulación verbal* de la tradición occidental. Cf. L. TH. A. LOZIE, *Spiritual terminology in the latin translations of the Vita Antonii* (Nijmegen 1955). II. Rahnner (*Wörter künigige Geldwechslner*, en F. WOLF [ed.], *Ignatius von Loyola* [Würzburg 1956] p.331-32) establece una comparación de las reglas de San Ignacio en los *Ejercicios* con las fórmulas de la *Vita Antonii*.

purificado, libre de condicionamientos egoístas y de apegos interesados que nublan o deforman la visión interior<sup>37</sup>, transparente a la mirada de Dios, en la postura previa de un consentimiento prestado ya de antemano a su voluntad, cualquiera que sea<sup>38</sup>. El hombre agitado por el vaivén de las afecciones humanas no es sensible al movimiento del Espíritu. Y es difícil que la conciencia se mantenga en esta limpidez transparente si no se ejercita en un discernimiento espiritual casi continuo aun en las cosas de menor importancia.

Por fin hay que tener muy presente que Dios suele conceder luces abundantes a quienes humildemente recurren a él y se las piden. Es necesaria una actitud humilde de dependencia de Dios en un trabajo tan delicado y sutil.

5. *Discernimiento de espíritus en la línea normal del itinerario espiritual.*—Como norma general, el espíritu malo se apoya en la tendencia y en las flaquezas naturales: si el hombre es inclinado al apocamiento y pesimismo, lo acentúa hasta el extremo; si es inclinado al descuido y a la despreocupación, trata de inducirlo a la laxitud y a la total desatención a Dios. Si tiende a confiar en sí mismo, le lleva a independizarse de Dios y a llenarse de vanidad y presunción.

De ahí la conveniencia del propio conocimiento en orden a reforzar los puntos flacos que ofrece nuestra naturaleza. Y en sentido contrario, la insistencia de las mociones del enemigo nos puede ayudar a caer en la cuenta de cuál es nuestro punto flaco<sup>39</sup>.

*En quien se deja arrastrar por una vida de pecado*—o, correspondientemente, de *indiferencia espiritual* en quien profesa vida interior o religiosa—, la acción del espíritu bueno suele causar remordimientos insistentes, tristeza por esa forma de vida, aburrimiento, sentimiento fuerte de su insignificancia. Mientras que suelen venir de espíritu malo las fantasías y pensamientos aparentemente razonables que le tranquilizan en ese estado, que acaban o disminuyen la inquietud de los remordimientos, que le convencen de que no hay razón para cambiar.

*En los comienzos del fervor de una vida de conversión*—y, correspondientemente, de entrega generosa a Dios en la vida que profesa—, el espíritu bueno, con la presentación de la be-

<sup>37</sup> Véase SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama* 3,38.

<sup>38</sup> La transparencia del corazón a la mirada de Dios, el reflejo de su rostro sobre la conciencia humana, constituye la gloria de Dios en su sentido más vital. Cf. J. DUPONT, *Le chrétien, miroir de la gloire divine d'après 2 Cor. 3,13*: RB 56 (1949) 392-411; J. STIMPELE, *Das christliche Leben als Verherrlichung Gottes nach dem hl. Petrus*. Diss. Doct. (PUG, Roma 1951); H. SCHLIER, *Doxa bei Paulus als Heilsgeschichtlicher Begriff*: Anal. Bibl. 17 (Roma 1963) p.45-46.

<sup>39</sup> SAN IGNACIO, *Ejercicios* n.327; *Carta a sor Teresa Rejadell*: MHSI, *Ignatiana*, Epp. 1,99-104: BAC 86 p.625-26.

lleza de la virtud y de la santidad, alienta insistentemente con pensamientos de impulso hacia la generosidad y sacrificio total, animando a superar cuantos obstáculos puedan presentarse a la naturaleza. Mientras que el espíritu malo, apoyándose en las dificultades mismas que siente la naturaleza humana en este proceso, induce al desaliento, mostrando con razones agudas y pegajosas, en apariencia prudentes<sup>60</sup>, la imposibilidad de la empresa en la que se ha embarcado, las dificultades insuperables de una vida de entrega al Señor, de sacrificio y penitencia, presentando con viveza la vida anterior abandonada, los placeres de que podría disfrutar, tratando de llevar de esta manera al desaliento y desesperación, abandonando el camino comenzado.

Se supera esta tentación siguiendo decididamente adelante con la confianza puesta en el Señor y decidiéndose a padecer por Cristo y aniquilarse en todo. Entonces, frecuentemente, el espíritu malo suele tentar a *vanidad* con fantasías y pensamientos, martilleando a su víctima que es algo en el orden espiritual. Es entonces *tentación clara*, que hay que superar reconociendo la propia nada ante el Señor. Pero entonces el espíritu malo trata de aprovechar este esfuerzo de mantenerse en humildad presentando *en todo* vanidad e induciendo *al temor* de pecar continuamente, de manera que no se atreva ni a hablar de cosas buenas ni a hacerlas por temor de proceder en todo por amor propio. Si no resiste a estas sugerencias, le va llevando a mayor temor y apocamiento, sugiriendo que está apartado del Señor, que no tiene remedio, que nunca podrá salir de ese estado, etc. Por tanto, hay que animarle a que no deje de hacer ninguna cosa buena por este temor, elevando la mente a Dios y no ocupándose deliberadamente en esos pensamientos.

6. *Discernimiento de las mociones concretas.*—Es trabajo difícil en la dirección y en la vida espiritual. Las mociones y los espíritus en particular —esta moción concreta que hoy he tenido en la oración— son muy difíciles de discernir *con seguridad moral*. Ni hay que pretenderlo. Hay que referirse, más bien, a la marcha general de la persona, atendiendo mucho, sobre todo, a la *recta intención*, y proceder entonces *con sencillez y humildad*. Se va haciendo lo que serenamente tiene uno por

<sup>60</sup> Son verdaderos *logismos*. San Ignacio los recuerda en su *Autobiografía*, n.20: BAC 86 p.130: «Le vino un pensamiento recto que le molestó, representándole la dificultad de su vida, como que si le dijeran dentro del ánimo: ¿Y cómo podrás tú sufrir esta vida setenta años que has de vivir? Mas a esto le respondió interiormente con grande fuerza [sintiendo] que era del enemigo: ¡Oh miserable! ¿Puedesme tú prometer una hora de vida? Y así venció la tentación y quedó quieto. Véase también la carta a sor Teresa Rejadell citada en la nota precedente: BAC 86 p.627.



mejor, sin romper la paz interior radical positiva, y luego se controla la marcha general, *el espíritu de la persona*, siempre humildemente dispuesto a corregir lo que quizá no haya sido acertado<sup>41</sup>. No es de buen espíritu vivir estas cosas angustiosamente o con corazón estrecho<sup>42</sup>.

Esto supuesto, indicamos las siguientes normas, que tienen *simple valor de orientación*. Ante todo, hay que tener presente que generalmente no basta una señal sola, sino que es necesario la coincidencia de varias de las que vamos a indicar; y, sobre todo, que no haya contraindicaciones. También es necesario distinguir la *sustancia* de la moción o espíritu que mueve, de ciertos pormenores que le acompañan y que podemos añadir nosotros mismos; si la sustancia es sana y auténtica, hay que seguirla, aunque ciertos pormenores no den garantías; en cambio, si la sustancia no viene de buen espíritu, los otros pormenores no interesan.

Para proceder a ese discernimiento hay que trazar separadamente las consolaciones espirituales por sus características particulares, que explicaremos en su lugar.

*Comenzamos, pues, por los impulsos y espíritus adventicios*. Hay que atender en ellos el *modo* de tratar a la persona, la *materia* que proponen, los *finés* que pretenden y los *efectos* que producen<sup>43</sup>.

*Modo*.—La acción de los espíritus *personales* tiene siempre alguna dimensión de *comunicación personal*; y así, normalmente, cuando hay afinidad de tendencias, las sugerencias insistentes que vienen de espíritus semejantes suelen realizarse amigablemente, *sin ruido ni choque psicológico*. Mientras que, al faltar esa mutua cercanía, la comunicación de espíritus contrarios suele llevar la característica del contraste en forma de estrépito interior psicológico<sup>44</sup>. Esta norma por sí sola no tiene valor absoluto. Y no vale ciertamente de las mociones fuertes que arrancan de la naturaleza desordenada. Pero, sobre todo unida a las siguientes, puede ayudar a la *diagnósis* concreta.

<sup>41</sup> Véase más adelante, en el c.14 p.226-234.

<sup>42</sup> Véase SANTA TERESA, *Vida* c.39 n.26: «Estando una vez con la misma dada... si eran estas visiones de Dios, me apareció el Señor y me dijo con rigor: "¡Oh hijos de los hombres! ¡hasta cuándo seréis duros de corazón!" Que una cosa exautinase bien en mí: si del todo estaba dada por suya o no; que si lo estaba y lo era, que creyese no me cejaría perder. Yo me fatigué mucho de aquella exclamación. Con gran ternura y regalo me tornó a decir que no me fatigase, que ya sabía que por mí no faltaría de ponerme a todo lo que fuese su servicio, que se haría todo lo que yo quería; que mirase el amor que se iba aumentando en mí cada día para amarlo, que en eso sería no ser demente; que no pensase que consentía Dios tuviese tanta parte el demente en las almas de sus siervos y que te pudiese dar la claridad de entendimiento y quietud que tienes. Díome a entender que, habiéndome dicho tantas personas y tales que era Dios, que haría mal en no creerlos».

<sup>43</sup> Cf. E. HERNÁNDEZ, *Génesis para su curso práctico*<sup>4</sup> p.296-301.

<sup>44</sup> SAN ISACIO, *Ejercicios* n.314.315.325.329.335.

*Materia.*—Es claro que *la proposición del mal* no puede venir del espíritu bueno. Por tanto, basta que aun mínimamente vaya contra la fe y buenas costumbres, y no sólo en lo que respecta a las obras externas, sino también, y sobre todo, a las internas, para que pueda uno concluir que se trata de mal espíritu. Aquí hay que prestar particular atención a la soberbia, aún oculta, y sus manifestaciones, que, cuando condicionan las mociones, son signo claro de mal espíritu.

En cambio, *la proposición de algo bueno* puede venir también del espíritu malo para sus fines malvados. Por eso hay que prestar a ese caso particular atención. Cuando uno tiene ya una línea de vida y de acción buena que ha asumido ordenadamente conforme a la voluntad de Dios, entonces todo impulso que le mueva a algo sustancialmente *menos bueno* (aunque en sí aún bueno) de lo que tenía determinado bajo la Luz de Dios, no viene de espíritu bueno. Si *le mueve* a algo *igualmente bueno o mejor*, pero empalmado con lo anterior, sin estorbarlo en nada ni perjudicar sus frutos, sino, al contrario, afianzándolo al mismo tiempo, completándolo y elevándolo, *puede ser* de espíritu bueno, si las demás circunstancias son buenas<sup>45</sup>.

*Circunstancias.*—Hay que examinar atentamente en este caso las circunstancias del bien que se propone<sup>46</sup>. Concretamente, hay que examinar si aparecen motivaciones o finalidades menos limpias, si las circunstancias de tiempo y modo son oportunas. Particularmente conviene examinar la relación de ese bien con el estado de esa persona, con sus obligaciones contraídas profesionales y familiares, con las tendencias de la gracia conocidas en ella y con la línea habitual de la gracia en el tiempo en que vivimos<sup>47</sup>.

Por esta razón hay algunos *impulsos* que *en absoluto pueden ser* de espíritu bueno y de Dios, pero *raras veces lo son*. Tales son el impulso a cambiar un estado de vida elegido antes según Dios, o el impulso a cosas extraordinarias y singulares, o desproporcionadas al estado, edad, fuerzas, dotes y formación. Para aprobar por bueno ese espíritu, legítimamente se puede pedir una evidencia fundada en la *confluencia* de los signos indicados, presentes ahora en *grado extraordinario*. Algo semejante podría decirse del impulso a puestos u ocupaciones que traen riqueza, honores, poder, independencia. Anota San

<sup>45</sup> Ib., *ibid.*, n.316.317.326.329.331.

<sup>46</sup> Ib., *ibid.*, n.327.332.333.

<sup>47</sup> Esta última indicación la recogen los clásicos de la espiritualidad. Véase E. ROESTEROLT, *De disciplina christianae perfectionis* l.3 c.19 r.14; J. ADVARIZ DE PAZ, *De inquisitione pacis* c.3 l.5 c.2 inclus.5; CARL. J. BONA, *De discretionis spirituum* c.8 r.11; E. LA REGGERA, *Praxis theologiae mysticae* II p.530.

Juan de la Cruz que la resistencia a estos impulsos es agradable a Dios.

*Efecto.*—Por fin, después de haber procedido prudentemente y con sencillez, conviene tener cuenta del *estado espiritual que sigue a la determinación tomada*. Común denominador de las mociones interiores buenas llevadas a la práctica suele ser la huella estable en el espíritu de *serenidad y paz*. Ya no es una moción interior adventicia, sino un estado habitual, como unión producida por la conmoción precedente y el acto deliberado del hombre; un espíritu interior fruto del Espíritu Santo, que va elevándose poco a poco y que constituye la salud del alma, con el acompañamiento de la pureza interior y de la docilidad creciente al Espíritu. Este tono espiritual progresivamente elevado contiene, fundamentalmente, un sabor y gusto de las cosas espirituales, con disgusto y desengaño de lo carnal y terreno: empapa al hombre de Dios y de Jesucristo, haciéndole morir más radicalmente a sí mismo; va adormeciendo la violencia desordenada de las pasiones y las va sometiendo al espíritu; va infundiendo valor y optimismo para luchar el combate espiritual, junto con la luz creciente para deshacer los engaños del demonio; y va comunicando esplendor y perfección al comportamiento cristiano, sellándolo con un deseo creciente de agradar a Dios en todo.

Del espíritu malo seguido por el hombre suele quedar como consecuencia estable un estado interior de inquietud, oscuridad, turbación; que tampoco es la moción fuerte original, sino un estado habitual de signo contrario a la serenidad y paz<sup>48</sup>.

7. *Discernimiento de las consolaciones espirituales.*—Se trata de una moción especialísima que merece un estudio atento, distinguiéndola de las otras formas o tipos de realidad psíquico-espiritual adventicia por sus características especiales.

*Naturaleza de la consolación.*—Hemos recogido más arriba<sup>49</sup> las *notas* con que se describe este fenómeno espiritual, que debe analizarse atentamente, sin confundirlo con la mera *euforia* del fondo psicológico fundamental. Se han dado varias explicaciones de su naturaleza, desde su presentación como *pasión espiritual*<sup>50</sup> hasta lucubraciones sutiles de una *intelección*

<sup>48</sup> Es tradicional la atención prestada a los frutos y efectos. En caso de buen espíritu suele seguirse *contrato y paz*. Véase EVAGRIO PÓNTICO, *Praktikós* c.8c: SC 171,669; «Sigue a los primeros pensamientos [inspirados por los ángeles] un estado de paz; a los segundos [inspirados por los demonios], un estado turbado». Cf. también EVAGRIO PÓNTICO, *Praktikós* c.76: SC 171,665; MG 40,1233; c.57: SC 171,635; MG 40,1248; *De oratione* 133; MG 79,1196; DIADOCO DE FOTICA, *Centum capitula* c.35,75; SC 5bis.104,133; MG 65,1178,1194; El Espíritu Santo trae paz, actúa como

acese.

<sup>49</sup> Véase más arriba, en este mismo capítulo, p.199-200.

<sup>50</sup> Pedro Ortiz, en sus *Anotaciones inéditas a los «Ejercicios»*, analiza ampliamente el fenómeno de la consolación, definiéndola como *pasión espiritual infusa*; cf. C. M.

atemática<sup>51</sup>. Amenaza siempre el peligro de una complicación subjetiva lucubranante. Y, sin embargo, en las descripciones hechas por los que las han experimentado y luego las proponen con lenguaje titubeante y casi preocupado de quedar incompleta<sup>52</sup>, parece percibirse la característica de una *intercomunicación personal amorosa en su momento fuerte*.

En efecto, la verdadera consolación es una *intercomunica-*

ABAD, *Unas anotaciones inéditas sobre los «Ejercicios» de San Ignacio, compuestas por el Dr. Pedro Ortiz y su hermano Fr. Francisco*: MiscCom 25 (1956) 25-114; especialmente n.º 40, 93-51. De la misma manera cataloga la consolación el *Directorio de G. González Dávila*: MISTI, *Ignatiana* ser. 2.ª vol. 2. *Directoria* 3 p. 217; y el *Directorio oficial de Cl. Aquaviva* c. 27 n.º: *ibid.*, p. 703.

<sup>51</sup> Cf. K. RAHNER, *Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis*, en F. WOLFF (ed.), *Ignatius von Loyola* (Würzburg 1956), p. 378-96. Habían aparecido anteriormente estudios sobre la consolación y su naturaleza. Véase L. TELTDOR, *El concepto de consolación espiritual en el libro de los «Ejercicios»*: *Mantresa* 2; M. SAN MARTÍN, *La consolación*: *Mantresa* 11 (1935) 343-51; R. ORLANDIS, *Indole y diversidad de las consolaciones en Santa Teresa y San Ignacio*: *Mantresa* 9 (1933) 318-35; V. LABRAGA, *La espiritualidad de San Ignacio. Estudio comparativo con la de Santa Teresa* (Madrid 1944).

<sup>52</sup> Reléanse los textos en que trata de describir el fenómeno por continuas aproximaciones: «Cuando en el ánimo se causa alguna moción interior, con la cual viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor, y consequenter cuando ninguna cosa criada se ofrece la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas... (Ejercicios n.º 316); «propio es de Dios y de sus ángeles en sus mociones dar verdadera alegría y gozo espiritual, quitando toda tristeza y turbación» (n.º 329); «es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella, trayéndola toda en amor de la su divina Majestad» (n.º 330). En forma epistolar, escribiendo a sor Teresa Rejadell, la describe: «consolación interior, que oña toda turbación y trae a todo amor del Señor; y a quienes ilumina en tal consolación, a quienes descubre muchos secretos, y más adelante. Finalmente, con esta divina consolación todos trabajos son placer y todas fatigas descansos...»; «muchas veces el Señor nuestro traxere y fuerza nuestra ánima a una operación o a otra abriendo nuestra ánima; es a saber, hablando dentro de ella sin ruido alguno de voces, alzando toda a su divino amor» (*Obras completas*: BAC 86 p. 626-27). Con Francisco de Borja se anima a vivir «abrazados y unidos con los tales santísimos dones. Los cuales entiendo ser aquellos que no están en nuestra propia potestad para traerlos cuando queremos, mas que son puramente dados de quien da y puede todo bien; así como son... intención de fe, de esperanza, de caridad, gozo y reposo espiritual, lágrimas, consolación intensa, elevación de mente, impresiones e iluminaciones divinas, con todos los otros gustos y sentidos espirituales ordenados a los tales dones...» (*Obras completas*: BAC 86 p. 713-14).

Sería interesante la comparación con la descripción de algunas experiencias de santos para entrar mejor en la naturaleza de los fenómenos. Son impresionantes las palabras de la beata Angela de Foligno. Transcribimos algunas de ellas, siguiendo la edición crítica de P. DOMBOUR, *Le livre de la bienheureuse Angèle de Foligno* (Toulouse 1929): «Empezó a decirme: *Hija mía, dulce para mí; hija mía, más delicada, mi templo; hija mía, más delicada. Quíereme porque te quiero mucho; mucho más de lo que tú me quieres...* Ante estas palabras comencé a dudar y le dije el alma: *Si fueras el Espíritu Santo, no me dirías esas cosas, porque no conviene; y soy frágil, y podría sentir vanagloria.* Y él respondió: *Para probar si de feo esto puedes tener alguna vanagloria con que te exaltes. Y escapa de estas palabras, si puedes.* Y empecé y me estorcí por querer tener vanagloria, para probar si era verdad lo que había dicho y si él era el Espíritu Santo. Y empecé a contemplar las vías, para escaparme de este discurso. Y por dondequiera miraba, él me decía: *Esta criatura es mía.* Y yo sentía una dulzura divina insalable. Y me veníar a la memoria mis pecados y vicios. Y no veía en mí más que pecados y faltas. Y sentía en mí una humildad como nunca la había sentido...» (p. 25). «Entonces se me dijo, y yo le sentía, cómo Dios abrazaba al alma. Y entonces yo lo sentía como era así en verdad. Y me parece que todo lo que decimos en este momento son como bifeñadas, porque suadía de otra manera que no se puede explicar» (p. 32-33). «Y después de lo dicho, Dios hace muchas veces prodigos en el alma; y entiendo que ninguna criatura podría hacerlos, sino sólo Dios; es a saber, de repente se levanta el alma en Dios con tanta alegría, que, si duese, pienso que el cuerpo perdería todos los sentidos y perdería todos los miembros. Pero muchas veces hace Dios ese juego con el alma; que en seguida se retira, cuando el alma quiere retenerle» (p. 53). «Mirando al crucifijo con los ojos del cuerpo, mi alma se encendió repentinamente de un solo amor, y todos los miembros del cuerpo lo sentían con grandísima alegría. Y veía y sentía que Cristo dentro de mí abrazaba al alma con aquel brazo con que fue crucificado» (p. 59).

*ción personal amorosa* en su momento privilegiado. Una cosa es la *acción* de un ser personal sobre otro aun ejercitada con actitud personal, y otra muy distinta su *comunicación amorosa interpersonal*. En esta última suelen confundirse, simultánea e integrativamente, sentimientos y conocimientos. Pero la intercomunicación personal amorosa no es lo mismo que *infundir* un sentimiento. El sentimiento puede confundirse a través de una *acción* realizada para obtener ese efecto: una persona puede confundir terror a otra destrozando su casa ante ella en un acto vandálico para asustarla. Pero eso no puede llamarse *comunicación interpersonal*.

La comunicación interpersonal es algo verdaderamente misterioso en el hombre, aunque diariamente vivido. No puede reducirse a la *acción*, aunque fuera *acción de bondad*. La comunicación interpersonal se obtiene transmitiendo a través de las potencias cognoscitivas, en una *cercanía cordial*, el conocimiento cargado de riqueza afectiva que se pretende. Se transmite *a través de la palabra* como signo, entendiendo por palabra toda *expresión sensible de la persona y de lo que la persona quiere transmitir con su inmediata compenetración*.

Es importante en esta materia llegar a una aproximación satisfactoria de lo que comporta y significa la comunicación interpersonal. El hombre, para comunicarse personalmente con el hombre, tiene necesidad de *signos*, que al mismo tiempo tienen que ser superados. Ni puede prescindir de los signos ni puede quedarse en ellos. Cuando el hombre tiene una comunicación interpersonal con otro, entra en él a través de los sentidos: por la palabra pronunciada o corporalmente expresada con gestos aptos; pero lo hace para llegar hasta la persona misma con su propia persona y ayudar a enriquecerla y transformarla *con una fusión personal*. Lo hace con signos, pero superándolos para llegar más lejos.

Aquí juega un importante papel el cuerpo, como expresión de la persona. De hecho, no es sólo un medio previo a la fusión interpersonal, sino que se integra en ella. Y no sólo son los signos precedentes y preparatorios a la fusión personal los que comunican un contenido de sentimiento, de conocimiento, de voluntad del que se comunica, que quizá quiere transmitir junto con su propia comunicación personal, sino que en la fusión misma puede darse o la simple fusión de amor y de voluntad radical, o, junto con ella y dentro de ella (¡jamás sin ella!), la voluntad concreta que amorosamente le transmite de algo concreto querido por él.

Es verdad que la simple fusión de amor en la intercomu-

nicación personal *comporta una euforia, felicidad, bienestar, ensanchamiento del corazón*, etc., a cuyo favor eufórico se pueden sentir la ilusión de la vida, el entusiasmo, y, por tanto, hacerse más vivos los *impulsos naturales* que se despiertan. Y es también posible que estos impulsos, donde no hay controlabilidad tangible del contenido del mensaje interpersonal comunicado en la fusión de amor; se puedan confundir con el mensaje mismo, tomándolos como parte de la comunicación interpersonal. Evidentemente, esto sucederá cuando se trata de intercomunicación personal de un agente fuera del alcance de los sentidos.

Pero es conveniente recordar que aceptar que nos movemos en comunión con los ángeles y santos como en comunión con los hombres y en comunión con Dios, es aceptar que la vida de gracia se vive sobre el fundamento de una relación interpersonal y admitir de antemano la posibilidad de momentos privilegiados de esta intercomunicación personal amorosa con ellos. Sólo que en el caso de las criaturas tiene que hacerse necesariamente a través de los signos o sensibles o inteligibles que abren el paso a la comunicación interpersonal.

Dios, en cambio, puede comunicarse interpersonalmente a través de signos o *sin signos*. Sólo Dios puede hacerlo *sin mediación de actos previos de inteligencia y voluntad*, abrazando íntimamente el fondo mismo del corazón humano, abriéndolo con la riqueza de su amor, poniendo en el corazón, así abierto de par en par, su voluntad amorosa y eficaz.

*La comunicación interpersonal amorosa de Dios mismo* implica diversos aspectos; ante todo, fusión cuya afectiva indescriptible (¡porque Dios siempre mayor!) con el hombre, y, simultáneamente, puesta en el hombre de amor divino, que dilata ilimitadamente y abre totalmente la persona. Adviértase que *sólo el amor dilata la persona*, la libera desde el fondo. La apertura de sola la inteligencia, como los efectos conocidos de la superconciencia o raíz del alma<sup>53</sup>, dan unas características de autorrealización con ausencia total de tendencia intercomunicativa; no abre la persona, que puede continuar cerrada y egoísta aun con el nuevo modo de conocer que ha adquirido. Y con ese amor abierto e ilimitado *se comunica*, a veces, *una voluntad amorosa, una ley interior con un dinamismo hacia la realización concreta que Dios pide*. Junto, pues, con su fusión interior de amor, pone en el hombre deseo y tendencia, que

<sup>53</sup> Cf. L. RISO, *Nuovi orizzonti della conoscenza: verso la radice dell'anima*: Il Fuoco 22 (1974); Id., *Viaggio psicologico intorno alla santità*: *Ibid.*, 23 (1975) n.4 p.7-14; G. TUCCI, *Théorie et pratique du mandala* (Paris 1975).

queda grabada en el fondo del ser aun sin signos mediadores comunicativos. Los signos intelectivo-volitivos pueden acompañar o seguir al abrazo íntimo. Como vibrarían las cuerdas de una guitarra si se comunicara un sonido directamente a la caja del instrumento por resonancia a su manera.

La forma como la consolación muestra un camino no hemos de entenderla como un mensaje hecho de *palabras y voces*, sino que suele mover al alma a una operación *abriéndola*, esponjándola, mientras la levanta al divino amor sin ruido alguno de voces y al mismo tiempo haciéndole comprender lo que quiere. Ese abrir del alma constituye un estado psicológico sereno, suave, esponjado, humilde, con una ferviente previa conformidad a los preceptos de Dios y de la Iglesia, con pronta sumisión a los superiores, en actitud profunda de humildad; este tono interior es una forma de invasión íntima de la caridad que en ese momento llena el alma. No tiene nada de rigidez o de fanatismo intemperante, sino que se inserta en un tono interior acentuadamente filial y eclesial en respeto y humildad.

Evidentemente, Dios puede actuar directamente sobre el fondo mismo del hombre, transformándolo y poniendo dentro las tendencias de su ser enriquecido. Son palabras sustanciales que tienen resonancia —en las potencias, aunque inadecuada y en cuanto que no puede expresar todo su contenido— en los otros niveles del espíritu, expresándose en ellos como impulsos explícitos conscientes categoriales de tendencias que arrancan del fondo de la persona abrazada por Dios en una experiencia aconceptual y supercategorial.

Cuanto decimos no es sino explicitación existencial de la doctrina de San Juan (1 Jn 4,10): que amamos a Dios porque él primero nos amó a nosotros; es decir, que nuestro amor es actuación del amor con que Dios nos abraza y con que nos empapa. Así se refleja en nuestro amor el conjunto de frutos y notas del amor con que él nos ama.

*Contenido de la consolación.*—De cuanto hemos expuesto se concluye que en la *consolación espiritual* —que de ninguna manera debe confundirse con la mera euforia o estado de optimismo biológico o psicológico— se contienen, *dentro de una comunicación interpersonal amorosa*, los siguientes posibles elementos:

—fusión beatificante y gozosa de amor, que realiza la penetración de las voluntades;

—dilatación amorosa del corazón en grado correspondiente a la riqueza e intimidad de la fusión de amor. Fervor inte-

rior, amor intenso, que facilita los trabajos del camino de la santidad y apostolado. Las fatigas se vuelven ligeras, y el hombre se siente dispuesto a cualquier trabajo por el Señor;

—posible *mensaje concreto*, que se estructura en la penetración amorosa, o como formulaciones conceptuales resultantes a manera de resonancia, o con actuación formal comitante de signos explícitos o sin acompañamiento categorial alguno; es decir, sin voces ni palabras. Este mensaje puede ser *intelectivo*: iluminando la inteligencia, dándole conocimiento de la *intimidad divina*, de los secretos interiores celestes, etcétera, o *práctico*: expresión de la voluntad de Dios sobre el hombre, indicándole el camino a seguir, invitándole a determinados comportamientos o misiones que el Señor quiere que realice en un determinado momento. No se trata de *profecía* en sentido de previsión, que sería otro fenómeno distinto;

—resonancia eufórica en la naturaleza, que suscita normalmente y que puede facilitar e impulsar a planes, proyectos, propósitos, que nacen de la naturaleza del hombre o de su discurso favorecido por la euforia, pero que no están estructurados en la comunicación personal de la consolación.

*Discernimiento de la consolación.*—Teniendo presente toda la riqueza del contenido de la consolación, se comprende que la labor de discernimiento es delicada, y tiene que realizarse en diversos niveles y respecto de diversos elementos; discernir la *autenticidad de la experiencia* misma de consolación, a saber, si es de espíritu bueno; y discernir el mensaje de la consolación, en cuanto es comunicación interpersonal pretendida.

*En cuanto a la autenticidad de la experiencia*, puede tenerse la certeza de que es *sólo de Dios* cuando se realiza por comunicación inmediata con el fondo íntimo de la persona, *sin signos intermediarios*, sin actos previos de las potencias cognoscitivo-volitivas, voluntarios o involuntarios, que la hayan producido<sup>54</sup>. Sólo Dios puede envolver a una criatura en su amor sin mediaciones comunicativas. Con todo, hay que tener presente la posibilidad de ciertos estados y afectos psicológicos, a primera vista semejantes, que algunas veces pueden brotar del subconsciente. Sin embargo, mirando con atención, se podrá percibir que estos últimos podrán presentar un carácter de euforia repentina, pero no tendrán aquellas notas de amor inflamado de Dios solo que veíamos característica de la consolación auténtica. En todo caso, la certeza que se tendrá de que es sólo de Dios será correspondiente a la certeza de que no

<sup>54</sup> SAN IGNACIO, *Ejercicios* n.330,331,336.



haya habido actos previos de inteligencia y voluntad que lo hayan producido.

Con todo, hay que prestar atención a no confundir con esa experiencia, ciertamente auténtica, la euforia natural y contento espiritual que puede acompañar a esa experiencia, y que puede quedar luego como consecuencia duradera, donde pueden mezclarse intervenciones humanas y aun del mal espíritu.

Cuando la consolación se ha producido *creaturalmente*, como intercomunicación personal a través de signos intelectivo-volitivos o como fruto de una actividad considerativa de la persona misma, entonces puede proceder de espíritu bueno o malo, con fines opuestos.

En este caso no puede uno apoyarse, sin más, en él. Hay que aplicar a la consolación y su mensaje las normas de discernimiento que indicábamos más arriba<sup>88</sup> respecto de los espíritus e impulsos.

*En cuanto al mensaje* contenido hay que discernir su conexión con la consolación auténtica y su contenido verdadero. Hay que ver si es mensaje pretendido en la intercomunicación y cuál es su contenido. Unas veces se nos comunica de manera inignorable, de modo que, aunque quisiéramos, no podemos resistir a la inteligencia de lo que el Señor quiere de nosotros.

Sólo que, aun en este caso, en un segundo momento puede el interesado *añadir o quitar* al mensaje recibido, por cobardía o falsa prudencia o por influjo del espíritu malo, que quiere perturbar los frutos del espíritu bueno. Por eso es necesario formar al dirigido a que sea fiel al mensaje recibido, mirando desinteresadamente a la gloria de Dios y buscando sin reservas egoístas el verdadero provecho de los prójimos en la acción apostólica.

Pero otras veces el mensaje no se da de una manera tan hecha, sino que hay que deletrearla a través de un suficiente análisis de las consolaciones y desolaciones, sea porque con suficiente constancia se advierte la coincidencia de la presencia de una consolación auténtica con esa determinada moción o tendencia con actitud esponjada del espíritu, sea porque siempre que se da la consolación se da también la inclinación (v.gr.: a una vida misionera, a una vida pobre...), sea porque la propuesta en la presencia del Señor de tal inclinación desencadena constantemente esa consolación auténtica, de manera que puede concluirse seriamente a una conexión de ambas cosas.

También en esta segunda forma de mensaje puede el interesado añadir o quitar al mensaje recibido, siendo infieles por

<sup>88</sup> Véase más arriba, en este mismo capítulo, p.207-221.

motivos diversos o también por engaño del enemigo. En consecuencia, también aquí hay que explicar y aplicar el principio de la búsqueda de la gloria de Dios y del provecho apostólico, sin temores vanos.

#### 4. CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO

Hay una posibilidad de *engaño* no puramente teórica por este camino de discernimiento. Posibilidad de la que el director y dirigido deben mantener la conciencia viva, sin arrogarse seguridades absolutas. Esta razonable inseguridad es parte del espíritu bueno, siempre que no degenera en titubeo o indecisión. Pero el peligro mayor no es el de esta posible equivocación momentánea en la interpretación de un hecho relativamente aislado, sino que el verdadero peligro, y no teórico, es el de error en cuanto a *una actitud* que lentamente se puede ir estableciendo, dando lugar a ilusiones y engaños, y formándose lentamente un *espíritu no-bueno*.

Es importante que continuamente el director vigile, controle y fomente en el dirigido las actitudes propias del *espíritu bueno*; que mantenga viva la desconfianza de sí mismo, el recurso humilde al Señor, la actitud de sumisión y humildad, sin apoyarse ni siquiera en esas experiencias o luces, sino con prontitud a someterse; que no ponga su *fundamento* en estas luces personales; que mantenga muy limpia la atención, dirigida al servicio de Jesucristo, buscando su agrado.

Que nunca el *centro de gravedad* del dirigido se desvíe hacia los fenómenos-experiencias resonantes, sino que se mantenga en la búsqueda del amor del Señor y de su servicio pleno, aprovechando todos los medios para obtener el conocimiento de su voluntad: con docilidad a los mandamientos y a los preceptos de la Iglesia, con obediencia de los superiores, en espíritu de abnegación radical, de humildad y de paciencia, que son matices inequívocos de la perfecta caridad.

### III. EL DISCERNIMIENTO ESPIRITUAL COMUNITARIO

Es un tema que hoy ha adquirido cierto desarrollo y actualidad en determinados ambientes<sup>56</sup>. Hacemos referencia a

<sup>56</sup> Sobre el tema puede verse: AA. VV., *Dossier «Deliberatio A»*: CIS (Roma 1972); AA. VV., *Dossier «Deliberatio B»*: CIS (Roma 1972); A. DECHARME, *Discernement spirituel et délibération communautaire* (Ottawa 1974); J. C. FITZBELL-L. ORSY, J. J. TOMER, *Dossier «Deliberatio C»*: CIS (Roma 1974); M. ROMEST, *La formation*

él por su aparente relación con el tema tratado. Con todo, a pesar de un cierto parentesco nominal, queda fuera del ámbito de nuestra materia directa, que es la ayuda personal de dirección. Entra en el ámbito de la teología pastoral, pero no directamente en el tratado de dirección espiritual. De hecho, la realidad que suele denominarse «discernimiento espiritual comunitario» debería, mejor, llamarse «determinación comunitaria espiritual» o «deliberación comunitaria espiritualmente hecha».

Es importante que, cuando llegue el caso de tener que determinar algo colegial o comunitariamente —siendo tal consejo o deliberación el medio legítimo de proceder—, la determinación se haga por los miembros del colegio o comunidad de manera digna de hombres espirituales.

Por tanto, hay que preparar al dirigido a que sepa actuar de forma verdaderamente espiritual cuando tenga que formar parte de un colegio deliberante ya en cosas de religión y espíritu, ya incluso en otras determinaciones para el bien común. Tal participación, para que pueda suceder rectamente, requiere una serie de disposiciones que han de ser objeto del cuidado de dirección:

- saber escuchar;
- tener el corazón abierto;
- estar libre del influjo actual de afectos desordenados;
- liberarse de condicionamientos y prejuicios afectivos;
- acoger y ponderar con verdadera atención y aprecio lo que otros sugieren, aunque distinto de lo que él piensa;
- estar dispuesto con humildad a enriquecerse con lo que Dios quiere quizá decirle a través de los que piensan distinto que él;
- estar dispuesto a cambiar de idea en lo mudable;
- no dejarse someter a presiones;
- actuar serenamente en el Señor.

*au discernement spirituel personnel et communautaire* (París 1974); P. PENNING DE VRIES-J. C. FOTRELL A. LEFRANK, *Communal Discernment: New Trends* (Subsidia 14: ad discernendum); CIS (Roma 1975); J. M. GUERRERO, *El discernimiento comunitario: Vida Religiosa* 38 (1975) 271-92; AA. VV., *Discernimiento comunitario: Experiencias* (Subsidia 10: ad discernendum); CIS (Roma 1975); con abundante bibliografía en p. 71-83; J. BOTS, *Il discernimento comunitario: Appunti di spiritualità S.I.* 1.6 (1975) 225-37 [trad. esp.: *La dirección espiritual comunitaria: Boletín de Espirit.* 43 (1975) 7-28]; G. SWITTEK, *Geistliche Unterscheidung in Gemeinschaft: Gut* 49 (1976) 445-57.

## BIBLIOGRAFIA SOBRE EL DISCERNIMIENTO

Hay una larga tradición espiritual referente al discernimiento de los espíritus, con una inmensa bibliografía. Hemos optado por presentarla al fin del capítulo, dada su extensión. Entresacamos los más importantes, siguiendo el hilo histórico.

### 1. Nuevo Testamento

I. G. THERRIEN, *Le discernement dans les écrits pauliniens* (París 1973).

### 2. Orígenes y monacato primitivo

ORÍGENES, *Peri Archón*: MG 11,115-414; GCS (ed. P. GOETSCHAU), *Orig.* 5; SAN ATANASIO, *Vita Antonii* c.16-43; MG 26,835-976; *Vita Pachomii*: ed. H. VAN CRANENBURG, *La vie latine de Saint Pachôme* (Bruxelles 1969); A. BOON-L. TH. LEFORT, *Pachomiana latina* (Louvain 1932); L. TH. LEFORT, *Oeuvres de S. Pachôme et de ses disciples*: CSCO 159-60 (Louvain 1956); EVAGRIO PÓNTICO (cuyas obras nos han llegado en parte bajo el nombre de San Nilo): *De diversis malignis cogitationibus*: MG 79,1200-33; *Praktikós*: MG 40,1220-36,1244-52,1272-76; SC (ed. GUILLAUMONT) 170-71 (París 1971); *Kephalata Gnostika*: PO (ed. GRILLAUMONT) 28,1; *Antirrethikos*, en W. FRANKENBERG, *Evagrios Ponticus*, Abh. d. Ges. d. Wis. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl., N. F. XIII 2 (Berlín 1912) p.472-545; MACARIO, *Homilias espirituales*: MG 34,449-822; PTS (ed. H. DORRIES) 4 (Berlín 1964); PALADIO, *Historia lausiaca*: MG 39,997-1252 (hay textos interpolados); C. BUTLER, *The Lausiac History of Palladius*, 2 vols. (1898-1904); trad. latina en ML 74,249-342; TEODORETO, *Historia religiosa*: MG 82,1283-1496; *Historia monachorum in Aegypto*: ML 21,387-462; ed. A. J. FESTUGIERE, 2 vols.: Subsídica Hagiographica 34-53 (Bruxelles 1961-71); DIADOCO DE FÓTICA, *Centum capita de perfectione spirituali* c.26-40,75-89: MG 65,1167-1212; WEIS-LIEBERSDORF (Leipzig 1912): SC (ed. E. DES PLACES) 5bis (París 1943); SAN JUAN CLÍMACO, *Scala paradisi* c.26: MG 88,1013,1020-29; SAN MÁXIMO CONFESOR, *Centum capita de caritate*: MG 90,959-1392; J. CASIANO, *Collationes* I c.16-22; coll.2: ML 49,504-58; CSEL (ed. M. PETSCHENIG) 18.

Cf. K. HELSSI, *Der Ursprung des Mönchtums* (Tübingen 1936) p.108-15; St. T. BERTHELOTT, *Doctrina ascetica Origenis, seu quid docuerit de ratione animae humanae cum daemoneibus*: Studia Anselmiana XVI (Romae 1945); I. HAUSHERR, *Philautie* (Roma 1952); Id., *Direction spirituelle en Orient autrefois* (Roma 1955); H. BACHT, *Die frühmonastischen Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit*, en F. WOLF (ed.), *Ignatius von Loyola* (Würzburg 1956) p.223-61; H. RAHNER, «*Werdet kundige Geldwechslers*»: Gregor (1956) 444-83; reproducido en F. WOLF (ed.), *Ignatius von Loyola* (Würzburg 1956) p.301-41; F. MARTY, *Le discernement des esprits dans le «Peri Archón», d'Origène*: RAM 34 (1958) 147-64,253-74; F. DINGJAN, *La discrétion dans les Apophtegmes des Pères*: Angelicum 39 (1962) 23-41; A. J. FESTUGIERE, *Les moines d'Orient*, 5 vols. (París 1961-63); C. RANKE-HEINEMANN, *Das frühe Mönchtum* (Essen 1964) p.50-64; W. VOLKER, *Scala paradisi* (Wiesba-

den 1968) p.217-30; H. BACHT, *Das Vernächtnis des Ursprungs* (Würzburg 1975); G. COLOMBÁS, *El monacato primitivo II* (Madrid 1975) p.250ss.

### 3. Autores medievales

SAN BERNARDO, *Sermo 23: Sobre discernimiento*: ML 183,600-603; *Obras completas de San Bernardo II* (BAC 110) p.970-74; Id., *In Canticum seimo 74*: ML 183,1084-88 (BAC 130) p.421-26; HUGO DE SAN VÍCTOR, *Directorio para novicios*: ML 176,926ss; Id., *Beniamin minor* c.66-71: ML 196,47-52; Id., *De statu interiori hominis*: ML 196,1115-60; SANTO TOMÁS, 2-2 q.171-78; SAN BERNARDINO DE SENA, *Sermones de inspirationum discretionem*: Opera omnia t.6 (Quaracchi 1959) p.233-311; J. GERSÓN, *De examinatione doctrinarum*: Opera omnia t.1, (Antverpiae 1706) p.7-22; Id., *De probatione spirituum*: ibid., p.37-43; Id., *De distinctione verarum visionum a falsis*: ibid., p.43-59; DIONISIO CARTUJANO, *De discretionem et examinationem spirituum* (recoge cuanto se decía en la Edad Media): Opera omnia (Monstrolii 1896-1913) t.40; MATÍAS DE JANOW, *Regulae Veteris et Novi Testamenti I-IV*: ed. V. KYBAL (Innsbruck 1908-13); NICOLÁS DE KEMPF, *Tractatus de discretionem*: Bibliot. Ascet.: ed. B. PEZ, vol.9 (Freiburg 1894) p.369-532; LUDOLFO DE SAJONIA, *Vita Christi* (Venetiis 1566); SANTA CATALINA DE SENA, *Diálogo* c.68-71 y 106: ed. I. TAURISANO, 2 vols. (Fitzenz 1928); BAC 143 (Madrid 1955) p.312-18,385-87; ANÓNIMO INGLÉS (siglo XIV), *A letter on the discernment of spiritual impulses: The Way 7* (1967) 240-48; J. V. RUUSBROEC: trad. latina de F. L. SURIO (Colonia 1552), reproducida fotostáticamente en 1967; véase la traducción francesa de sus obras, por los benedictinos de San Pablo de Wisques, 6 vols. (Bruxelles 1917-38); TOMÁS DE KEMPIS, *La imitación de Cristo* 1.3 c.54.

CE. A. WITMANN, *De discretionem spirituum apud Dionysium Cartusianum* (Roma-Debrece 1939); H. MÄDINGER, *Die Discretio Spirituum gegen Ende des Mittelalters*. Diss. Doct. (Wiem 1957); P. BOLAND, *The Concept of Discretio Spirituum in John Gerson's «De probatione spirituum» and «De distinctione verarum visionum a falsis»* (Washington 1959); P. VALLIN, *Les règles du discernement des esprits et Ludolphe le Chartreux*: RAM 38 (1962) 212-19; F. DINGJAN, *Discretio. Les origines patristiques de la doctrine sur la prudence, chez S. Thomas d'Aquin* (Assen 1967); F. DINGJAN, *La pratique de la discrétion d'après les Lettres de S. Cathérine de Sienna*: RAM 47 (1971) 3-24; W. MASSA, *Kontemplative Meditation. Die Wolke des Nichtwissens* (Mainz 1974).

### 4. Autores de los siglos XVI-XVII

SERAFIN DE FERMO, *Opera nova del discernimento degli spiriti* (Mantova 1535) (cf. G. FEYLES, *Serafino da Fermo* [Roma 1941] p.52-53; depende de Gersón); SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales. Autobiografía; Epistolario*: MHSI, *Ignatiana*; más manejable *Obras completas* (ed. I. IPARRAGUIRRE-C. DALMASES) [BAC 86] Madrid 1963; DR. ORTIZ, *Unas anotaciones inéditas sobre los «Ejercicios» de San Ignacio*, publicadas por C. M. ABAD en MiscCom 25 (1956) 25-114; SAN JUAN DE AVILA, *Audi, filia* c.50-55: *Obras completas*, ed. crítica por L. SALA BALUST-F. MARTÍN HERNÁNDEZ: BAC t.1 (Madrid 1970) p.681-97; A. ADRIAENSSENS, *De divinis inspirationibus* (Colonia 1601);

A. GAGLIARDI, *Commentarii seu explanationes in exercitia spiritualia* (Brugis 1882) p.107-97; P. THYRARUS, *De apparitionibus spirituum* (Colonia 1600); B. ROSSIGNOLI, *De disciplina christiana perfectionis* (Ingolstadt 1600) l.3 c.13-21; F. SUÁREZ, *De religione*: ed. VIVÉS (París 1857) tr.10 l.9 c.5 n.30-45; J. ALVAREZ DE PAZ, *De inquisitione pacis* (Lyon 1617) t.3 l.5 p.4; *De discretione spirituum*: ed. VIVÉS (París 1876) t.6 p.623-86; L. DE LA PUENTE, *Guía espiritual* (Valladolid 1609) c.20-24; FR. STADTERA, *Gl'inganni della vita spirituale* (Bologna 1632); D. GRAVINA, *Ad discernendas veras a falsis visionibus et revelationibus lapsi lydius* (Nápoles 1638); M. GODÍNEZ, *Praxis theologiae mysticae* (Puebla 1681) l.9; CARD. J. BONA, *De discretione spirituum* (Roma 1672); J. LÓPEZ EZQUERRA, *Lucerna mystica* (Zaragoza 1691) tr.4 c.16ss: ed. Venetius 1750; E. LA REGUERA, *Praxis theologiae mysticae II* (Roma 1740) l.9-10; G. B. SCARAMELLI, *Discernimento degli spiriti* (Venezia 1753); E. AMORT, *De revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis* (Auschburgo 1744) (reglas entresacadas de diversos autores y aplicadas a casos históricos célebres).

### 5. Autores contemporáneos

J. WIDMANN, *Discretio (diákrisis). Sur Bedeutungsgeschichte*: Stud. u. Mitteil. zur Geschichte des Benediktinerordens 58 (1940) 21-28; J. CLEMENCE, *Le discernement des esprits dans les Exercices*: RAM 27 (1951) 347ss; 28 (1952) 64-82; J. LAPLACE, *L'expérience du discernement dans les «Exercices spirituels» de S. Ignace*: Christus (oct. 1954) 28-49; H. HERNÁNDEZ, *La discreción de espíritus en los «Ejercicios» de San Ignacio*: Manresa 28 (1956) 233-52; J. GUILLET-G. BARDY-F. VANDENBROUCKE - J. PEGON - H. MARTÍN, *Discernement des esprits*: Diction. de Spirit. III (1957) col.1222-1302; C. S. LEWIS, *The Screwtape letters* (London 1956); A. LEFEVRE, *Direction et discernement des esprits selon saint Ignace*: NRT 78 (1956) 673-86; H. MADINGER, *Die Unterscheidung der Geister*: MystTh 4 (1958) 169-98; E. HERNÁNDEZ, *Guiones para un cursillo práctico de dirección espiritual* (Santander 1960) p.264ss; M. A. FIORTO, *Apuntes para una teología del discernimiento de espíritus*: CiencFe 20 (1964) 93-123; P. PENNING DE VRIES, *Discernimiento* (Bilbao 1967); L. BAKKER, *Freiheit und Erfahrung* (Würzburg 1970) (investigación de historia redaccional de los textos de discernimiento ignaciano: p.151-68; influjo de textos de San Bernardo en las reglas de los Ejercicios, etc.); J. C. FUTRELL, *Ignatian discernment*: Studies in the Spirituality of Jesuits 2 (1970); P. PENNING DE VRIES, *Onderscheiding der Geesten* (Anvers 1971); D. GIL, *Consolación sin causa precedente*: CIS (Roma 1972); G. SWITECK, *Discretio spirituum*: TheolPhil 47 (1972) 36-76.

## V. DISCERNIMIENTO Y AYUDA EN MOMENTOS CRITICOS

### I. EXAMINAR Y RECONOCER EL ESPIRITU DEL DIRIGIDO

No ratas veces se recurre al director experto por la necesidad de hacer luz sobre el *espíritu de una persona* en su situación espiritual concreta, en un caso preocupante. Piénsese en el interés con que en el caso de Santa Teresa de Avila se buscaba quien comprendiera y discerniera su espíritu en los momentos tensos de las primeras gracias divinas de su oración<sup>1</sup>.

Se admite generalmente que una de las principales tareas del director es la de examinar y reconocer los varios espíritus, para ayudar a que de malos se hagan buenos, de buenos pasen a mejores, y de mejores lleguen a la perfección<sup>2</sup>. Cuando la tradición espiritual se expresa en estos términos, se refiere no sólo al discernimiento de las mociones interiores momentáneas, sino también, y principalmente, al don de penetrar el corazón, de discernir *el espíritu de una persona*, si es bueno o malo, y sus matices. Es una cualidad de discernimiento vinculada al don de consejo y a la gracia denominada «kardiognosis» o penetración del corazón, de la cual en otro lugar hemos indicado algunos aspectos<sup>3</sup>.

Esta capacidad de penetrar el corazón es fundamental en la dirección. Constituye un momento previo al discernimiento de las mociones actuales y a la determinación de las orientaciones directivas y vocacionales. Es una gracia *gratis dada*, o *adquirida* en cierto grado a partir de los dones de la gracia con la ayuda de la ciencia y de la experiencia.

1. *Espíritu* en este contexto significa *propensión íntima* en cierto grado estable de la persona, que constituye, en algún modo, su tendencia espontánea predominante. Suele estar muy

<sup>1</sup> SANTA TERESA, *Vida* c.23.28.

<sup>2</sup> Cf. M. GÓÑEZ, *Praxis theologiae mysticae* 1.9(8) c.1.

<sup>3</sup> Cf. más arriba «Don de leer los corazones» p.2<sup>a</sup> c.3. Véase J. ALVAREZ DE PAZ, *De inquisitione pacis* t.3 1.5 p.4.<sup>a</sup> c.1; M. GÓÑEZ, *Praxis theologiae mysticae* 1.8(7) c.2; E. LA REGUERA, *Praxis theologiae mysticae* II p.389-97. Con todo, no debe identificarse con la *diagnos* ni con la perspectiva de «ver la conciencia». Este último don es más raro que el de discernimiento, a juicio de los ascetas primitivos. Véase I. HAUSHERR, *La direction spirituelle en Orient autrefois* p.97ss.

relacionada con su temperamento constitucional y su evolución psicofísica personal<sup>4</sup>.

Incluye: a) *una verdadera estabilidad*: o *perpetua*, a manera de una segunda naturaleza, o *temporal*, correspondiente a un cierto período espiritual, como fruto de una gracia concreta o de ciertos comportamientos o infidelidades admitidas;

b) *un fondo impulsivo continuo* coloreado de un conjunto de matices personales espontáneos, como resonancias psicofísicas;

c) *impulsos explícitos y concretos frecuentes* que brotan de ese fondo estable, que suelen expresarse frecuentemente en forma de principios mentales breves y que llevan a determinaciones personales concretas.

Podrá ser *espíritu de oración*, o de *justicia social*, o de *penitencia y austeridad*, o de *rebeldía*, o de *pobreza*, o de *contradicción*, o de *silencio*, etc.

El fondo impulsivo continuo participa de las características del apetito natural. La gracia infundida en el hombre tiene sus tendencias espirituales. San Pablo nos recuerda que el *espíritu* tiene *tendencias* contrarias a la carne y que la *carne* tiene *tendencias y concupiscencias contrarias al espíritu* (cf. Gál 5,17). El espíritu del hombre, participación del Espíritu Santo, tiene sus *inclinaciones estables*, derivadas de su misma naturaleza. Pero ese espíritu infundido al hombre en la justificación no es puro espíritu cristiano abstracto, sino que es *personalísimo*, con una misión concreta que Dios le ha confiado y que está inscrita en ese espíritu. Aquí es donde aparecen posiblemente las inclinaciones concretas estables a una forma o matiz de vida espiritual cristiana.

Se trata, pues, de *mociones del espíritu*; pero no como momentáneas ni como desde fuera, sino *a manera de naturaleza desde dentro*<sup>5</sup>.

2. El *espíritu de una persona* se discierne, ante todo, por el objeto principal hacia el que tiende con intención claramente reconocible. Será bueno o malo según que incline al bien o al mal. Según esto, podríamos dividir los espíritus en —*bueno, de Dios*: que inclina, por la gracia, a vivir bien,

<sup>4</sup> M. GÓMEZ, *Praxis theologiae mysticae* L&(7) c.5; 19(8) c.7: «Es como el agua, que se acomoda a la figura, capacidad y tamaño del vaso. El vaso donde se recibe el agua del espíritu es el natural; y así, grande misericordia recibió de Dios quien recibió un buen natural, buen entendimiento, o buen juicio, buena voluntad, buena intención, buena inclinación; y como el espíritu es una interior propensión a la operación, conforme es el natural suele ser el espíritu; y si el natural es malo, el espíritu natural también es malo».

<sup>5</sup> Cf. E. HERNÁNDEZ, *Guiones para un cursillo práctico de dirección espiritual* p.301.



a huir de los pecados, a frecuentar los sacramentos, a ser útil a todos y benigno con ellos, a buscar por todos los medios la salud y perfección;

—*malo, diabólico*: en forma abierta, inclina a toda clase de pecados; en forma disimulada, suele buscar, con intención mala, signos exteriores de bondad, fingiendo actitudes virtuosas;

—*mundano*: en forma abierta, tiende desenfrenadamente a los placeres y al ocio; en forma disimulada, afecta, con mala intención, humildades plausibles para que le alaben; suele presentarse lleno de respetos humanos, preocupado por lo que se dice de él, descuidado en las virtudes interiores y atento a las formas exteriores de las que espera estima; lleno de vanidad y vacío de humildad;

—*de comodidad*: solícito de bienestar material, dominado por la prudencia carnal, que mide las actitudes con la regla de la comodidad: en la oración, el modo más suave; en la obediencia, lo menos costoso; en el apostolado, lo menos molesto; en la penitencia, lo menos doloroso.

3. Ea el nivel de la simple *vida cristiana*, sin haber entrado todavía en las finuras de la vida interior, nos encontramos con la distinción entre *espíritu virtuoso* y *espíritu vicioso*.

Llamamos *espíritu virtuoso* al que impulsa a satisfacer las obligaciones de su estado y a cumplir fielmente la ley de Dios y sus voluntades. Puede tener matices diversos según el impulso predominante. Por ejemplo: —piadoso o vertical: inclinado a la oración y a la escucha de la Palabra de Dios dentro de su estado; —caritativo o horizontal: que se siente predominantemente inclinado a ayudar al prójimo, sensible a las injusticias sociales y personales, inclinado a remediarlas por todos los medios a su alcance, ayudando particularmente con la proximidad de su afecto y de su asistencia personal, tratando de ser útil al hermano.

En algunos casos, este espíritu virtuoso es, sobre todo, *especulativo*, es decir, que habla y sabe de la excelencia de las virtudes, pero no las practica igualmente; hay que ayudar a superar esta inconsecuencia. Frecuentemente, sucede a los principios que cultivan con interés algunas virtudes, pero las tienen mezcladas con otros vicios: cuidan de la oración, pero son envidiosos; se mortifican corporalmente, pero murmuran. En éstos hay que apreciar el bien, tratando con paciencia de ir corrigiendo el mal.

En este nivel de que hablamos, el espíritu vicioso es el

que inclina a quebrantar la ley de Dios y a descuidar las propias obligaciones con muchos pecados, graves y obstinados: tendencia a la impiedad, a la rebelión contra la autoridad, a la separación y cisma, a enseñar doctrinas falsas y contrarias a la fe, a abusar de las cosas sagradas para el propio provecho y ambición, a temporalizar la vida religiosa buscando la comodidad en vez de la santidad, a ceder y buscar la vanidad, soberbia, ambición, metiéndose en todo turbulentamente, guardando, quizá, la apariencia de tres o cuatro virtudes, terminando muchas veces por ser protagonistas de verdaderas tragedias.

4. Cuando, al amparo de la dirección, se entra por los caminos del Señor *en un nivel superior de vida espiritual*, es necesaria mayor atención para discernir el espíritu de una persona por la mayor complejidad y sutileza de los elementos que entran en juego. Quizá podrán ayudar las siguientes observaciones:

a) Dios, normalmente, no realiza en un momento la transformación total de un hombre. Sólo producen efecto repentino los toques sustanciales, las heridas de amor y las palabras sustanciales. Toda perfección requiere tiempo. Sería imprudente juzgar que el espíritu de una persona es malo porque todavía quedan defectos y flaquezas y aun pecados.

b) Hay que distinguir entre la *marcha general* y los posibles fallos particulares; un estado de conjunto bueno puede coexistir con defectos y faltas aisladas. En este sentido hay que distinguir entre la permanencia de fallos *que no nacen del espíritu* que se examina y la postura condescendiente para con ellos que sea dictada por ese espíritu.

c) Distinguir, asimismo, entre lo malo que *solicita* y no pasa de tentación y lo malo que *llega a regir y determinar* una decisión particular o la marcha general.

d) Son cosas totalmente diversas que el mal *proceda del influjo* del espíritu que se examina o que provenga de *defectos naturales*, de fragilidad incidental, de hábitos anteriores que no han sido aún superados por el espíritu. *Lo nacido de estas otras causas* no dice nada contra el espíritu examinado. Si bajo el influjo de ese espíritu *disminuyen* las faltas, es positivamente una buena señal. Y mejor señal todavía si disminuyen a pesar de haber aumentado las ocasiones. La prueba en favor del buen espíritu sería concluyente si, al multiplicarse las ocasiones, y, sobre todo, cuando crecen muy repentinamente, al principio aumentan algo las caídas, pero aumentan más las victorias; y luego, conforme se va haciendo el sujeto a las nuevas circunstancias, vuelven a disminuir las caídas.

5. En este nivel espiritual de que ahora venimos hablando, el *espíritu bueno* suele presentarse con una *constelación de notas* de resonancias psicofísicas, que la tradición ascética ha reconocido y catalogado desde el monacato primitivo con ligeras variantes. En esta constelación se registra un *fondo de paz y gozo sereno y permanente* aun bajo las posibles tempestades de la superficie. Sobre ese fondo de paz y de gozo destacan las actitudes de *caridad solícita* hacia Dios y hacia el prójimo, con un tono de *filiación confiada* que invoca a Dios: «¡Abba, Padre!», con alegría respetuosa del corazón; la *bondad ilimitada del corazón* para con todos, sin partidismos, ni odios, ni resentimientos parciales; la *verdad de fe* cordialmente aceptada; la *paciencia y la cruz* entendidas en la oscuridad luminosa de la fe; la *humildad y obediencia* como tendencia interior actuada; la eclesialidad de un espíritu que *siente en la Iglesia jerárquica*; la *estabilidad y constancia*; la *coherencia de la totalidad*; la *discreción*; y una *cristiformidad* que lo empaapa todo.

La presencia del conjunto de las notas indicadas, a manera de chequeo, suele deñar la salud y bondad del espíritu de una persona, fruto de la presencia del Espíritu Santo. Al fin, las notas indicadas no hacen sino repetir la doctrina paulina de los *frutos del Espíritu* (Gál 5,23-24) y de las notas de la *caridad perfecta* (1. Cor 13).

La *falta actual* de alguna de esas notas, *sentida y valorada como deficiencia* mientras se busca con esfuerzo su obtención, indica solamente la imperfección actual de un espíritu que *tiende auténticamente* hacia su plenitud.

En cambio, la *falta pretendida o consentida* de alguna de esas características delata la presencia del *espíritu no-bueno* y rompe la paz y gozo del Espíritu Santo. El *espíritu no-bueno* suele manifestarse muy particularmente en la tenacidad progresiva en el propio juicio y propia voluntad, en cuanto favorece al amor propio; y esto aun en cosas espirituales, bajo especie de bien. Suele manifestarse, sobre todo, en la estima excesiva de sí mismo y la soberbia, con desprecio de los demás.

Atendiendo al momento actual, y primariamente en referencia a los espíritus publicistas e intelectuales de la espiritualidad, se pueden notar algunos criterios indicativos de la calidad del espíritu. No es de Dios quien busca su propia gloria (cf. Jn 7,18) y quien no confiesa a Jesús (cf. 1 Jn 4,2); es decir, quien vanaliza *por principio* lo extraordinario para reducirlo a lo ordinario; quien se esclaviza por el éxito humana-

mente entendido; quien es ligero y lo desmitiza todo para presentarlo en el escaparate de las religiones<sup>6</sup>.

Uno de los más seguros signos para reconocer al espíritu bueno es precisamente *la coherencia de la totalidad*; es decir, la conciencia y fidelidad aceptada en principio (aun con posibles fallos de fragilidad reconocida) al conjunto de las exigencias evangélicas, incluso bajo la preeminencia de un aspecto que particularmente atrae a la persona concreta. Es un hecho históricamente reconocido que el mal espíritu, derivado luego a herejías o errores de espiritualidad condenados por la Iglesia, suele manifestarse en la estima y acentuación de un aspecto en sí verdadero y bueno de la vida espiritual, pero que es exaltado y constituido como sustitutivo de otras exigencias evangélicas que ya no se reputan necesarias.

6. Un error fácil de cometer cuando se trata de discernir el *espíritu de una persona* es el de considerarlo todo como un bloque, y de la existencia de un aspecto bueno en sí mismo, aceptarlo todo como un bloque bueno; o, al revés, por la presencia de alguna deficiencia real inadmisibile, rechazarlo todo como malo.

Todas las realidades ascéticas y apostólicas suelen presentar una ambivalencia y son susceptibles de ser ejercitadas bien o mal. Por ejemplo: la tendencia a la penitencia corporal no basta sólo por sí misma para concluir si se trata de espíritu bueno o malo.

Es fundamental el atender el marco general de la vida de la persona que se examina, prestando atención a cada uno de sus componentes para poder llegar a un juicio equilibrado de su espíritu.

a) Ante todo, en el espíritu hay que atender mucho *al temperamento que está en su base*. El director tiene que observar con diligencia la índole personal del dirigido; y, si llega a conocer su carácter y sus estructuras psicológicas, conocerá mejor su espíritu<sup>7</sup>. Porque el espíritu sobrenatural eleva y perfecciona la naturaleza, pero ni la quita ni generalmente la oculta. Para obtener este conocimiento ayuda observar al dirigido en su comportamiento espontáneo en la vida: al comer, hablar, reír, caminar, divertirse; sobre todo, cuando se relaja

<sup>6</sup> U. VON BAUTHASAR, *Punti Fermi* (Milano 1972) p.37-50 (*Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*, Freiburg i.Br. 1971).

<sup>7</sup> M. GÓDÍNEZ, *Praxis theologiae mysticae* 19(8) c.7: «Repare el padre espiritual en el natural del súbdito, y si le conoce el natural, le conocerá también por mayor el espíritu. Si el natural es bobo o simple, su espíritu se inclinará a boberías y a simplezas... Y aunque el espíritu sobrenatural eleva y perfecciona la naturaleza, no la quita ni las más veces la encubre».

sin inhibiciones en alguna honesta expansión. Ni se olvide que hay condicionamientos psicológicos que pueden requerir una atención especializada en este campo.

b) Si se halla algún *elemento malo*, se puede excluir inmediatamente que en ese punto se trata de espíritu bueno; pero todavía hay que ver el lugar que ese elemento ocupa en el conjunto personal del espíritu examinado: si afecta a todo él o si significa un punto colateral y corregible dentro de una línea por lo demás buena.

Así, el espíritu cuyo efecto (¡¡no con cuya ocasión!!) es turbar la paz y sembrar discordia, aunque haga milagros, *en esto* es malo o imperfecto.

El espíritu fingido, simulador de formas exteriores, forjador de mentirillas y amante de falsedades diplomáticas, suele ser hipócrita y fácilmente oculta notables vicios interiores.

El espíritu imprudente, importuno, apegado a la propia voluntad, autosuficiente y menospreciador de los demás, es malo y acaba por hundirse.

El espíritu exótico, raro, singular en lo común, al revés de los otros, por muchas virtudes que presente, suele ser artificioso, con más ruido que virtud auténtica.

c) En cambio, no basta que el espíritu se *incline predominantemente hacia una cosa en sí buena* para juzgar en seguida que es bueno, sino que hay que encuadrar esa tendencia predominante en el conjunto de las disposiciones espirituales de la persona para ver si se da la constelación característica del espíritu bueno. Así, por ejemplo:

—*espíritu de contrición y compunción*: si es confiado en el Señor, humilde y magnánimo, abierto a la generosidad y caridad, *será bueno*; si termina en depresión, o en aislamiento egocéntrico, o en desconfianza, *será malo*;

—*espíritu apostólico incansable*: si mantiene el predominio de la fe y busca sinceramente la unión con Dios y su reino, aunque tenga exageraciones y fallos esporádicos, *será bueno*; si va afirmándose a sí mismo y se va debilitando la dependencia de Dios y confianza en él, *será malo*;

—*espíritu austero, pobre, penitente*: si es humilde y caritativo, si busca la unión con Dios y no busca el aura popular ni se gloria en lo que hace, aunque tenga, quizá, algún veneno inicial de propia voluntad que haya que purificar, *será bueno*; pero, si busca alabanzas humanas y popularidad, si es de poca obediencia, duro de cabeza, autosuficiente, *es malo y acabará perdiéndose*;

—*espíritu de mucha y suave oración*: si saca de ella el em-

peño en las exigencias urgentes del deber y de la caridad y justicia, si vuelve con frecuencia a la consideración de sus pecados y, sobre todo, a los misterios de Jesucristo, *será bueno*; si ese espíritu de oración no está unido a mortificación, *será sospechoso*, a no ser que se trate de principiante o de caso especial privilegiado; si se centra en sí mismo, descuida sus deberes o las exigencias de la justicia y caridad, si no vuelve sobre los misterios de Cristo, *es malo*;

—*espíritu de favores y signos divinos extraordinarios*: si crece en virtudes sólidas, es humilde, sin voluntad propia ni confianza en sí, ni vanidad; si huye sinceramente de las alabanzas humanas y soporta las humillaciones; si no admite singularidades, aunque quizá tenga algunas imprudencias y amor propio o singularidad momentánea que hay que corregir, *será bueno*; si no perfecciona sus costumbres y virtudes, sino que se autoafirma a sí mismo, *es malo e iluso*.

7. Por otra parte, hay peligro de que el director excluya inmediatamente, como si fuera malo, cualquier espíritu que tienda a *formas no convencionales*; sobre todo, si estas formas parecieran extraordinarias. No sería prudente proceder así. Al director toca mirar cómo procede la persona bajo la gracia. Si los signos son buenos, no pretenda el director regular la gracia divina con sus temores y estrecheces, con pretexto de peligro. Hay que estar atentos y vigilar con cautela ciertamente. Si asomasen síntomas de vanidad o mezclas de amor propio, habrá que subrayarlo y buscar los oportunos remedios. Pero, aplicadas las medidas oportunas, hay que **mantener** una apertura de espíritu.

8. El director, avezado encontrará, en ocasiones, espíritus peregrinos y casos complicados en los que se notarán aspectos buenos y otros chocantes y menos buenos. No pretenda nunca discernirlos todos inmediatamente y con seguridad. Es un gran consejo el remitirse entonces al tiempo y a Dios. Humíllese entonces, y, ya que no consigue captar el espíritu ajeno, reconozca su propia miseria.

No hay ningún espíritu tan escondido, que con suficiente tiempo no se haga patente. Si siempre continúa oscuro e incierto, eso solo, sin ulterior examen, es ya signo suficiente de mal espíritu. El espíritu bueno no sabe usar de tanto artificio<sup>1</sup>.

9. *Remedios*.—Cuando el director descubre un espíritu menos bueno o defectuoso, tiene que procurar ayudarle a co-

<sup>1</sup> Cf. E. LA RIGIERA, *Praxis theologiae mysticae* II p.567.

regirlo y a convertirse en bueno. Este trabajo tiene muchas dificultades.

En general, si los defectos son *debilidades, ignorancias, imprudencias, excesos*, puede irse remediando, con la ayuda de Dios, con relativa facilidad.

Peró, si nacen de *defecto del natural*, rara vez tienen remedio; sobre todo, si ha llegado a viciar la intención. Mal remedio tiene, por ejemplo, el espíritu enrevesado, encubierto, disimulador, amante de situaciones siempre nuevas. Lo mismo se diga del espíritu vanidoso y soberbio, con talento alocado. O de quien es esclavo de la opinión popular, buscándola con hechos llamativos y estrepitosos. Sería un verdadero milagro que ciertos espíritus delicadillos abrazaran la austeridad y penitencia.

En algunos casos tiene que ver el director la medida de lo que puede esperar. Y, en consecuencia, procure no perder el tiempo inútilmente pretendiendo determinados matices donde se advierte la falta de una disposición natural suficiente.

Por lo demás, el director ha de insistir y valorizar en el dirigido las actitudes cristianas fundamentales, características del espíritu bueno. Repita insistentemente que la santidad está en el mucho amor de Dios y al prójimo con las virtudes fundamentales de humildad, paciencia y espíritu de obediencia. El demonio puede hacer maravillas en una persona con tal de minar su caridad, humildad y paciencia cristianas.

## II. EXAMEN Y DISCERNIMIENTO DE CARISMA Y VOCACION

En el momento actual de la Iglesia asistimos a una renovación carismática, en cuyo origen podemos señalar las orientaciones del concilio Vaticano II. Este concilio prestó particular atención a la dimensión carismática de la Iglesia, recalcando la acción del Espíritu Santo en muchos aspectos. En algunos pasajes recalca particularmente la libertad, con la que, según sus designios, comunica a cada hombre en particular directamente la aptitud y prontitud para un servicio de utilidad y enriquecimiento espiritual de la Iglesia, siempre en conexión con la autoridad jerárquica de la misma, a la que corresponde

juzgar de la autenticidad del pretendido carisma y de la oportunidad y condiciones de su recto ejercicio<sup>9</sup>.

En un capítulo precedente hablábamos de la dimensión edificativa y apostólica de la vida cristiana, que hay que cuidar solícitamente en el trabajo de dirección<sup>10</sup>. En el director es necesaria una postura abierta y libre, para que sin partidismos asista al dirigido en su determinación del servicio apostólico al que Dios le llama. El servicio eclesial estable, para el que Dios ha dotado al dirigido, y al que Dios le invita, constituye su *carisma en la Iglesia*<sup>11</sup>. En su función subsidiaria e instrumental, el director debe ayudar al reconocimiento de ese carisma, a su preparación y a su ejercicio espiritual.

El discernimiento del carisma por parte del director es función distinta del discernimiento que corresponde a la autoridad jerárquica; ni confiere una aprobación jurídica. Es un caso concreto del discernimiento del espíritu de una persona. Como dirección predominante y permanente, ese espíritu puede inclinar habitualmente a una *forma de vida espiritual*, con el predominio en ella de determinados matices. Es lo que hemos llamado *espíritu de una persona*. Y puede inclinar también a una *forma de servicio a la Iglesia* en fuerza de unas aptitudes que para ello tiene esa persona y los impulsos correspondien-

<sup>9</sup> El concilio Vaticano II encuadra la vida religiosa en la *línea pneumatológica* de la Iglesia. Pablo VI se refiere a esta vida religiosa con la denominación de «carisma de la vida religiosa» (*Evangelica testificatio* n.11). Pero, además, el concilio usa los términos de «carisma» (LG n.12.25.30.50; DV n.8; AA. n.3.50; AG n.23.28; PO n.4.9) y «carismático» (LG n.4.7; AG n.4; cf. LG n.11 n.7). Véase sobre el tema G. RAMBALDI, *Uso e significato di «carisma» nel Vaticano II*; Gregorianum 56 (1975) 141-62. Véase, además, M. A. CHEVALIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes* (1 Cor 12) (Neuchâtel 1966); A. DE SUTYER, *Carismi*, en *Dizionario del concilio Vaticano II* col.673-74; D. ITURRIOZ, *Los carismas en la Iglesia. La doctrina carismal en la constitución «Lumen gentium»*; EstEcl 43 (1968) 181-223; cf. ulteriormente L. M. DE CÁNDIDO, *I carismi dono dello Spirito alla Chiesa*; Servitium 2 (1968) 583-90; W. COUPAL, *Charism: a relational Concept*; Worship 42 (1968) 539-45; A. LEMONNYER, *Charismes*; DB Suppl. I col.1233-43; K. RAHNER, *Bemerkungen über das Charismatische in der Kirche*; GuL 42 (1969) 251-65; P. R. REGAMEY, *La voix de Dieu dans les voix du temps* (Paris 1971) p.39ss; G. RAMBALDI, *I carismi nella Chiesa*; RivClerofal 56 (1975) 401-407.

<sup>10</sup> Cf. más arriba, p.176-189.

<sup>11</sup> Usamos el término en sentido amplio, a la manera de San Pablo, en quien es término genérico; véase E. BARBOTIN, *Charisme*, un *Théologie catholique*, en Y. M.-J. CONGAR, *Vocabulaire oecuménique* (Paris 1970); no nos ceñimos al sentido primitivísimo cristiano de dones extraordinarios llamativos. Tampoco se ciñó a ellos el concilio Vaticano II: «Estos carismas, tanto los extraordinarios como los más comunes y difundidos» (LG n.12). Ni siquiera nos ceñimos a aquellos dones libremente concedidos por el Espíritu Santo a cada uno, *excluyendo la mediación de la constitución jerárquica o sacramental de la Iglesia*. Formalmente, el carisma no incluye la autoridad como tal o la gracia sacramental. Pero, procediendo ordenadamente, la autoridad y la gracia sacerdotal se han de comunicar por institución o sacramento a quien tiene el carisma correspondiente de prudencia gubernativa y de ciertos valores céntrico-pastorales. Entendemos, pues, por carisma las aptitudes y prontitud comunicadas directamente por el Espíritu Santo en orden a un determinado entricuecimiento y servicio de la Iglesia, incluso para gobernar o ser sacerdote en ella. Cf. A. BITTLINGER, *Charisma und Amt* (Stuttgart 1967); A. LEVI, *Autorità e carisma*; Servitium 2 (1968) 338-50; J. FICHTNER, *Signs, Charisms, Apostolates*; Rev. for Rel. 27 (1968) 767-83; O. SCHREUDER, *Institución y carisma* (Madrid 1970).



tes del espíritu bueno. Es el carisma, y puede impulsar también a una forma de vida cristiana que constituye un *estado de vida vocacional*<sup>12</sup>.

## 1. EXAMEN Y PURIFICACIÓN DEL CARISMA

Entre las funciones que debe ejercitar el sacerdote, el concilio Vaticano II enuncia la ayuda válida prestada a los fieles para que vivan su propia misión en la Iglesia:

«Toca a los sacerdotes... cuidar, por sí o por otros, que cada uno de los fieles sea llevado a cultivar su propia vocación según el Evangelio, a la caridad sincera y operante y a la libertad con que Cristo nos liberó. Sean instruidos a no vivir sólo para sí, sino que, según las exigencias evangélicas, cada uno administre la gracia como la ha recibido, y así todos cumplan cristianamente sus deberes en la comunidad de los hombres»<sup>13</sup>. «Probando si los espíritus son de Dios, descúbrase con sentido de fe los multiformes carismas de los seglares, humildes o altos; reconózcanlos con gozo, foméntenlos con diligencia»<sup>14</sup>.

Esta función recomendada por el concilio se ejercita de manera particular en el ministerio de la dirección espiritual.

Se trata de discernir un doble hecho: a) *que existe la aptitud*; b) *que el espíritu que así le inclina es auténticamente de Dios*. Esto último es lo que viene a decir San Pablo cuando, tratando de la variedad de carismas y sus clases, enseña (1 Cor 12-13) que lo fundamental en ellos y la garantía de su autenticidad está en que *broten de la caridad y se ejerciten bajo su impulso*<sup>15</sup>.

La ayuda de la dirección se encamina, sobre todo, a *examinar la bondad del espíritu*, aunque a veces puede contribuir útilmente a reconocer las aptitudes mismas. Hay que ayudar también a que el dirigido, en su ejercicio, proceda siempre con mayor limpieza espiritual.

Ordinariamente, el planteamiento de la cuestión tiene su origen en que el dirigido siente inclinación estable a un servi-

<sup>12</sup> Cf. M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma* (Berlín 1968); A. BANDERA-T. GONZÁLEZ, *Siguiendo a Jesucristo* (Guadalajara 1970) c.1; Z. STOK, *Enten auf dem Mit-Hin-Sein* (Roma 1975).

<sup>13</sup> CONCILIO VATICANO II, *Presbyterorum Ordinis* c.2 n.6b.

<sup>14</sup> CONCILIO VATICANO II, *Presbyterorum Ordinis* c.2 n.5b.

<sup>15</sup> Sobre los carismas y su discernimiento en San Pablo véase A. BITTLINGER, *Gifts and Graces: a commentary on 1 Cor. 12-14* (London 1968); S. S. SMALLEY, *Spiritual Gifts and 1 Cor. 12-16*; Journ. Bib. Lit. 87 (1968) 539-45; G. THERRIEN, *Le discernement dans les écrits pauliniens* (Paris 1973).

cio determinado de la Iglesia. No es que el director se lo busque o lo provoque. Entonces se trata de examinar si esa inclinación estable ofrece *garantías de ser espíritu bueno* en el cuadro de su vida espiritual.

En general, los criterios y caminos son los que hemos expuesto cuando hemos tratado del *discernimiento del espíritu de una persona*<sup>16</sup>. Las orientaciones allí desarrolladas son válidas para el discernimiento del carisma y probablemente suficientes. Con atención especial a los carismas, podríamos subrayar particularmente algunos aspectos allí contenidos, pero que en el caso del *carisma* tienen especial relieve y aplicación. Hay que notar únicamente que este trabajo de discernimiento sólo se ejercita legítimamente sobre quien abre su espíritu para que el director le ayude a la luz de la conciencia abierta. Fuera de este caso, hay que mirar bien si toca a la persona ejercitar un discernimiento poniéndose a juzgar a las personas sobre quien nadie le ha constituido juez.

San Juan y San Pablo coinciden en un criterio fundamental para discernir el espíritu bueno, el carisma auténtico cristiano: la limpidez de la doctrina, la confesión de Cristo Hijo de Dios y verdadero hombre. No puede ser carisma auténtico el que niega, *en fuerza de su mismo espíritu*, lo que es doctrina revelada, contenido de la fe de la Iglesia (Rom 12,6; 2 Tim 3,13-16; 1 Jn 4,1-3).

San Pablo, escribiendo a los corintios, después de hablar de la diversidad de los carismas que proceden de un mismo Espíritu, pasa a hablar de la *caridad* y de sus cualidades maravillosas. No es una digresión para volver luego de nuevo a los carismas. Al insistir en que la caridad es paciente, benigna, no se hincha, no busca sus propios intereses, está dando los *criterios del carisma auténtico*, porque son los signos del espíritu bueno o de la caridad verdadera. Lo mismo obtenemos si comparamos este pasaje con la carta a los Gálatas (5,23ss), en que San Pablo desarrolla los frutos del *Espíritu bueno* en nosotros y recalca la dimensión espiritual de la relación social del cristiano: bondad, cordialidad, comprensión. Es la dimensión social de la presencia del *espíritu bueno* en el hombre.

El carisma verdadero no es autosuficiente y seguro de sí mismo. Es una de las señales más reconocibles. El Espíritu mueve a la realización de algo hacia lo que se siente internamente movido *en tensión humilde*. El carisma, sobre todo cuando es de actuación eclesial notable y puesta ante las miradas de las multitudes, lleva consigo la tensión de quien debe

<sup>16</sup> Cf. más arriba, p.226-234.

realizar una misión que siente superior a sus fuerzas y que al mismo tiempo no es realización de sí mismo. No hay auto-suficiencia. Hay serenidad habitual en el fondo, incluso con momentos de oscuridad y titubeo de la propia misión. No tiene certeza absoluta ni perdurante. Es consciente de que el carisma puede convertirse en *pseudocarisma* si pierde la actitud de docilidad y se convierte en afirmación autosuficiente de sí mismo para el propio provecho, el propio prestigio, la propia gloria e independencia. El constitutivo interior del carisma es la blandura y docilidad al Espíritu, cuyo cooperador es siempre. *Carisma*, en sentido estricto, quiere decir, esencialmente, *bombre en escucha*.

Esa actitud auténtica comporta ciertos aspectos respecto de sí mismo, respecto de la Iglesia jerárquica, respecto de los demás.

*Respecto de sí mismo*, el carisma verdadero le mantiene en humildad, porque no es título de propia realización. El carisma se reconoce como *don* recibido que impone una fuerte responsabilidad, sin que su cumplimiento derive en gloria de la persona. Suele ser ya signo negativo el regodearse en el carisma, el detenerse reflejamente en él como timbre de gloria, el blandirlo como reivindicación ante la Iglesia institucional, como timbre de gloria que se pone en comparación y contraste con otras misiones en la Iglesia, como una compensación de amor propio. Es entonces cuando el carismático que desprecia e ignora la autoridad, pretende erigirse él mismo en autoridad, imponiéndose por título de carisma. La aparición de rasgos en este sentido manifiesta síntomas de mixtificación e impureza del carisma.

El carisma auténtico lleva también un sentido de disponibilidad, docilidad, en blandura interior, sin rigidez. La rigidez es siempre manifestación de alguna forma de egoísmo; el Espíritu nunca es rígido. Esa docilidad lleva consigo una paz profunda incluso en actuaciones que a veces son difíciles.

Siendo obra de la caridad, el carisma lleva consigo la condición primaria de la caridad, que es *salir de sí mismo* y no buscar el propio interés.

*Respecto de la Iglesia jerárquica*, el carisma auténtico mantiene una *disposición habitual*, un espíritu de fe sincera, con la consiguiente sumisión amorosa y pronta<sup>17</sup>. La postura es

<sup>17</sup> SAN IGNACIO, *Reglas para sentir en la Iglesia: Ejercicios espirituales* n.352-62 (véase J. SALAZAR, *Motivación histórica y significación teológica del ignaciano sentir con la Iglesia: EsEccl* 31 [1957] 139-41; J. ITURRIOZ, *Lo blanco y lo negro según la determinación de la Iglesia: Mentes* 42 [1970] 5-18; J. GUANZUO, *Sentir con la Iglesia. Ambientación histórica de unas famosas reglas: Mentes* 47 [1975] 291-310).

clara a la luz de la fe. Si se admite que el Espíritu Santo asiste a la Iglesia jerárquica a pesar de sus limitaciones, y ahora suponemos que es el mismo Espíritu Santo el que está asistiendo al carisma a pesar también de sus limitaciones, es demasiado evidente que el Espíritu tiene que infundir profunda caridad y cordialidad entre ambos conforme a la función de cada uno. Consiguientemente, será contraindicación de espíritu bueno toda postura interior o disposición de *rebelión radical*, de *resentimiento*, de *odio*, aun en casos en que esté convencido fundadamente de la necesidad de una actuación transformadora eficaz. Toda acción carismática irá llevada por amor y respeto sumiso a la Iglesia jerárquica. El carisma auténtico excluye la *postura previa de oposición* y mantiene la actitud de *colaboración valiente, humilde e inteligente*.

El carisma auténtico reconoce su propio lugar en el misterio de la Iglesia y actúa con lealtad, claridad, respeto y humildad en todas sus intervenciones, aun las más innovadoras. En tono de sumisión amorosa a Cristo en sus pastores, sin servilismos personales, pero pronto a seguir toda orientación del Espíritu, que le conduce por el instrumento de su Iglesia<sup>18</sup>.

*Respecto de los demás*, el carisma auténtico es cordial, benigno, comprensivo. Lejos de querer imponer exclusivamente su propio camino. Sin coacciones ni presiones. Como aportación humilde a la Iglesia en la sencillez de su espíritu. San Pablo recalca el mutuo respeto de unos miembros a otros, de unos carismas a otros. Más aún: el espíritu auténtico hace al cristiano interiormente dócil para acoger la invitación que el mismo Espíritu le dirige a través de los que tienen carisma diverso al suyo.

## 2. EXAMEN Y MADURACIÓN DE LA VOCACIÓN

En el discernimiento y proceso madurativo de su vocación, toca también a la dirección espiritual ayudar al dirigido a la práctica del consejo de vida evangélica, esto es, a la profesión de la *pura* vida espiritual (cf. Mt 19,16-30; Mc 10,17-31; Lc 18,18-30).

La vocación es carisma de características particulares: abarca todo el estado de la vida. El carisma, no necesariamente. Sin cambiar el estado de vida, en un mismo estado, pueden

<sup>18</sup> Cf. Y. M.-J. CONGAR, *Vraie et fautive réforme dans l'Église* (París 1968) (trad. española, Madrid 1973); H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église* (París 1953).

darse carismas distintos: de lenguas, de profecía, de hospitalidad. Toda vocación es, pues, carisma; pero no todo carisma es vocación. La vocación implica un carisma que se refiere a la postura personal total del sujeto ante el misterio de Cristo.

Por tanto, cuando hemos dicho del carisma, vale para el examen de la autenticidad de la vocación, a lo meros en lo que se refiere a la exclusión del mal espíritu. Con todo, vamos a hacer algunas indicaciones, que esperamos puedan ser útiles al director en su trabajo de discernimiento y de ayuda a la vocación que atrae al consejo de vida evangélica pura.

El discernimiento que tiene que hacer el director es distinto del que tiene que hacer el obispo o superior religioso, que reciben y llaman exteriormente al candidato. Estos tienen que atender predominantemente a la aptitud; el director tiene que hacer su discernimiento y ayudar a hacerlo al dirigido mismo; sobre todo, a base de la consideración y examen del espíritu que mueve al dirigido hacia esa forma de vida.

Dado que la vocación, como hecho espiritual que es, está sometida a las vicisitudes del espíritu, será útil observar hasta qué punto los estados de consolación y desolación acompañan habitualmente a los pensamientos, positivos o negativos, respectivamente, acerca de la vocación.

En la mayoría de los casos, la vocación suele apoyarse inicialmente, de forma más o menos explícita, en alguna verdad concreta sobrenatural derivada de la revelación, que viene a ser el motivo de la vocación. Pero conviene notar que el motivo inicial puede ser todavía muy imperfecto y, con todo, ser auténtico. De ordinario, Dios atrae por el ejemplo sentido de quienes viven una vocación; en ellos les atrae Cristo. Esta atracción es buena. Con todo, a los principios se mezclan muchas veces motivaciones ajenas, impertinentes, naturales, interesadas, que no son tan puras. Ni la imperfección misma del sujeto permite en esos momentos otra cosa, apoyado como está en complejos mecanismos psicológicos. Por eso hay que tener especial cuidado en no excluir absolutamente por ello el que la primera y fundamental motivación sea verdaderamente sobrenatural y verdadera vocación. Es necesario discernir en el bosquejo de motivos hasta llegar al radical y verdadero, si es que existe, para purificarlo lentamente de su mixtificaciones.

En algunos casos, el comienzo de vocación aparece siguiendo un proceso dialéctico, al parecer al menos, repentino e imprevisto. Hay casos en que un hombre pasa en muy poco tiempo de una vida mundana a una vocación de cartujo. En tales casos no hay que precipitarse, ni ser fácil en proclamar

que tal vocación no sea auténtica, y mucho menos madura. Porque puede suceder que las premisas vitales estuvieran allá dentro del corazón desde mucho tiempo antes. Quizá incluso el director se había percatado, al menos vagamente, de su presencia, hasta el punto de que hasta preveía la posibilidad de tal desenlace que ahora los hechos confirman. Si así fuera, es claro que para él no ha sido tan repentino e imprevisto el cambio como pudiera parecerle a quien ignora totalmente las premisas.

En cambio, al *proceso de maduración* suele ser bueno que el dirigido adopte en su tenor de vida el estilo vital que corresponde lo más fielmente posible a la pretendida e iniciada vocación, de manera que puedan experimentarse las vicisitudes y repercusiones que semejante vida produce en el sujeto, examinando la variedad de mociones espirituales que vayan surgiendo, y que el dirigido mantenga claramente en conocimiento de su director. De esta manera se examina la autenticidad del espíritu bueno, que inclina predominantemente a esa forma de vida cristiana concreta. Los criterios indicados más arriba para reconocer la bondad del espíritu de una persona y los más específicos de los carismas, se deben aplicar también para el discernimiento del proceso madurativo de la vocación.

La vocación auténtica, cuando ha *llegado a su madurez*, suele presentar dos notas características: —*es gozosa en cuanto a la sustancia*, aun cuando quizá esté asociada a algunas tribulaciones de espíritu o a otras aflicciones; la tristeza duradera suele ser signo negativo de vocación; —*es segura*: cuanto más madura la vocación, tanto más profunda se hace la seguridad. Si no tiene seguridad, no está madura.

*Observaciones complementarias.*—Advierta el director que hay *vocaciones propiamente espirituales*; y, como tales, se distinguen formalmente de las *vocaciones institucionales*. Estas últimas son propiamente eclesíásticas, sociales, funcionales. Esta distinción vale aun en el caso en que se dé esta última coincidiendo en la misma persona con su vocación espiritual. Por eso, el simple hecho de que una persona desee entregarse totalmente al Señor, no significa necesariamente que deba entrar en algún instituto establecido (sea religioso, sea secular). En algunos casos puede ser que baste la vida de continencia perfecta en medio del mundo como término del deseo de entrega al Señor. Queremos decir que se pueden concebir diversas formas de vocación a una vida de perfección evangélica:

una observancia institucional o la simple virginidad y profesión evangélica personal en el discipulado de Cristo.

Los clásicamente llamados «consejos evangélicos» tal como tradicionalmente los entiende la Iglesia, pertenecen formalmente a una forma de vida cristiana, aunque también pueden ordenarse al crecimiento de la vida espiritual<sup>19</sup>.

### III. DISCERNIMIENTO DE LAS ILUSIONES ESPIRITUALES

#### I. LA ILUSIÓN ESPIRITUAL Y SU MECANISMO

Se llama «ilusión» la decepción en cosas espirituales. Tal es, por ejemplo, pensar que una cosa mala es buena, o que una cosa buena es mala; tener por revelaciones divinas las imaginaciones de la propia cabeza; considerar que es Espíritu Santo lo que es espíritu propio; persuadirse que todas las revelaciones sin distinción son buenas o que todas sin distinción son malas; creer que es misión sobrenatural propia lo que es un capricho del egoísmo, etc.

La ilusión puede referirse a un *hecho relativamente aislado*, como atribuir a Dios *una inspiración momentánea* que era fruto de la carnalidad subyacente; creer que las propias ideas son inspiraciones de Dios. Estas ilusiones aisladas son frecuentes en la vida espiritual. Apenas habrá nadie que no haya caído alguna vez, y aun muchas, en ellas. Pero no representan un grave escollo en la vida espiritual.

Lo verdaderamente preocupante es cuando esas ilusiones caracterizan ya la vida y la persona; cuando son determinantes del comportamiento del dirigido, que se rige ya apoyado en esas ilusiones; pudiendo llegar a extremos increíbles, que algún tiempo antes parecerían inalcanzables<sup>20</sup>.

El tema es apasionante, porque está en la base de muchos abandonos de la vocación, desviaciones trágicas en el campo de la piedad y del apostolado, en el campo de la fe y de la teología, en personas que inicialmente eran fervientes y ejemplares. Está también en la base de evoluciones desafortunadas en las mismas instituciones religiosas, que pueden degenerar

<sup>19</sup> Cf. L. M. MUNDIZÁBAL, *Annotaciones in theologiam spiritualem* (Roma 1962) p.114ss. Sobre la materia puede verse A. MORTA, *La dirección espiritual en la elección de estado* (Bilbao 1948).

<sup>20</sup> Los Padres se alargaban en referir casos dolorosísimos de su experiencia entre quienes habían empezado con toda sinceridad y buenas intenciones. Véase una muestra en G. COLOMBÁS, *El monacato primitivo* II p.254-55.

lentamente hacia situaciones lastimosas de verdaderos deseos de buena voluntad.

En la dirección espiritual, más que el encuentro con la persona ilusa ya madurada en su ilusión, en muchos casos de muy difícil remedio, interesa la observación del camino por el que se va cayendo en la ilusión, para intervenir, en el momento oportuno, todavía a tiempo, iluminando al dirigido.

El paso del *bien inicial* al *mal final* es sofístico; ahí es donde se consuma la ilusión. Y como hay sofismas tan bien tramados que hasta los sabios quedan envueltos, así hay ilusiones del demonio tan bien urdidas, que hasta los más prudentes quedan enredados. Lo hacen posible, por un lado, la sagacidad enorme del demonio; por otro lado, la ignorancia e ingenuidad del hombre, inclinado fácilmente al error; su soberbia y otros vicios, a más de las apariencias mismas de las cosas.

Como el bien no tiene semejanza con el mal, el tentador introduce términos medios que le hagan ir declinando suavemente hasta el fin. Esto suele realizarse con tal eficacia y tan firmemente, que la víctima acaba teniendo por santo y lícito lo que antes y en frío le hubiera parecido claramente torpe y malo. Y, aun después de hecho, tampoco advierte ya su malicia. Así sucede en el campo afectivo-sexual, en el respeto de la justicia, en la salvaguarda de la vida humana...

La raíz de la facilidad hacia la ilusión está en el amor propio y en las tendencias de la naturaleza, en las cuales el tentador se apoya, bajo especie de bien, para introducir las situaciones de ilusión. Hay que tener siempre presente que la gracia no elimina las concupiscencias de la naturaleza caída. En el hombre existen, por tanto, ambas tendencias. Cuando el demonio ve que no tiene eficacia la inducción directa a pecados patentes, procura entremezclarse en los objetos y movimientos santos. Y creyendo el hombre que tiende rectamente a la virtud, en realidad es engañado astutamente por su sensualidad y por el demonio.

Generalmente, las ilusiones se han considerado en el campo de la vida de oración y espiritualidad interior. Las personas ilusas se entienden, de ordinario, las videntes engañadas, las espirituales falsas, los falsos enviados. Pero es importante observar que la ilusión abarca un campo mucho más amplio.

Es ilusión peligrosa rechazar de raíz toda comunicación divina con la criatura y descartar con tono soberbio y despectivo todo tipo de revelaciones y palabras de Dios.



Igualmente, es mayor ilusión negar de raíz la existencia y acción del demonio que atribuirle falsamente una intervención concreta.

Es ilusión grande *mantener tenazmente* —con la tenacidad característica del espíritu autosuficiente— *como buenos, criterios morales*, teorías y posturas *en oposición al magisterio auténtico de la Iglesia*.

Lo peligroso y grave de la ilusión no está en los medios (intelectivos o afectivos; por credulidad a pretendidas manifestaciones interiores, o por credulidad a teorías y opiniones circundantes, o por credulidad al propio juicio, tan frágil) por los que se ha llegado a la ilusión, sino que está en el hecho de llegar a tener lo malo por bueno, o lo bueno por malo.

Por ejemplo: no hay diferencia entre que se haya llegado a la persuasión de que la fornicación con consentimiento libre de ambas partes no es pecado mortal por el camino de los iluminados, que así lo afirmaban apoyados en la elevación de su oración, o por el camino de sofismas circunlocutorios de un agudo discurso de pretendida moral actualizada de madurez responsable a base de psicoanálisis.

## 2. ALGUNAS ILUSIONES NORMALES Y FRECUENTES

Son ilusiones frecuentes y que pueden hacer mucho daño a la vida espiritual de los principiantes:

—persuadirse de que no pueden empezar seriamente una vida espiritual generosa hasta que el Señor no intervenga de manera aparatosa, como piensan que ha sucedido en los santos. Es ilusión, porque en realidad Dios quiere que vayamos poniendo un esfuerzo serio y humilde de nuestra parte fiados en su gracia, a la manera como solemos proceder en los asuntos importantes que emprendemos;

—creer que sea disposición fundamental desde el principio el no negar de hecho nada al Señor, de manera que se desaniman totalmente cuando se encuentran con infidelidades flagrantes y con faltas de generosidad, pensando que mientras no lleguen a una total fidelidad no pueden ni siquiera comenzar. Es también ilusión manifiesta, porque lo que es disposición fundamental inicial es la *determinación seria* de no negar nada al Señor; pero su actualización práctica es ya la cumbre de la santidad;

—poner el acento en la adquisición de virtudes y actitu-

des buenas ciertamente, pero que no son las fundamentales interiores del espíritu que deben empapar toda la actividad del hombre espiritual, como son la abnegación radical, el recogimiento esencial de los sentidos, la ordenación de los afectos desordenados, la unión constante con Dios. Con eso tiene la ilusión de que trabaja mucho y generosamente, pero no acierta coa lo que debería ser objeto central de su atención.

Otra ilusión común a casi todos los que verdadera y sólidamente se entregaron a la vida espiritual y al trabajo de la virtud, y que, si no se remedia, podrá estropearles para siempre, consiste en el desaliento, desconfianza, inconstancia e inquietud, que brota de los siguientes falsos principios, que toman por buenos:

—que es mala señal que una persona que aborrece los vicios y los trata de desarraigar sea atacada groseramente por ellos;

—que la preparación, diligencia y cooperación son regla infalible del aumento sensible de las virtudes;

—que deben sentir lo que hacen y estar ciertos de que hacen lo suficiente, empeñados en saber con certeza qué se requiere expresamente.

En estas posturas se oculta el amor propio muy disimuladamente, queriendo tener la satisfacción de saber que va bien y que hace cuanto tiene que hacer.

El director, para desbaratar esta ilusión, tiene que insistir oportunamente en que no es mala señal el ser atacado crudamente por vicios que uno combate, que no existe la certeza de que la gracia de Dios corresponda siempre en sus dones de fervor sensible a la preparación humana y que es siempre dudoso y difícil el determinar con exactitud qué tiene que hacer y si lo hace todo. No hay que valorarlo por el propio sentimiento y reflexión, sino que hay que dar a Dios, con afecto sencillo y sincero, con todo el corazón y buena voluntad, lo que uno tiene y puede. Hecho esto, juzgar que todo ello no vale nada y pedir a Dios que compense lo que falta<sup>21</sup>.

### 3. ALGUNAS ILUSIONES FUNDADAS SOBRE AFECTOS DESORDENADOS<sup>22</sup>

*El espíritu de comodidad* induce a algunos a una *meditancia de vida*, que justifican ilusoriamente insistiendo en la necesi-

<sup>21</sup> Cf. A. GAGLIARDI, *Commentarii seu explanationes in exercitia spiritualia* (Benzis 1882) p.172-73.

<sup>22</sup> Cf. M. GONZÁLEZ, *Praxis theologiae mysticae* 1978) c.10; A. GAGLIARDI, *Commentarii seu explanationes* p.161-74.

dad de discreción que evite todo extremo reprochable. Suele sugerirles, con falsa discreción, que la virtud fundamental es la caridad (lo cual es cierto) y en lo interior del corazón (también cierto). Pero con esta justificación ceden abundantemente a la comodidad, eliminando y despreciando los actos generosos exteriores, que deben expresarse y ayudar a los interiores. Y acaban por mantenerse en una mediocridad.

Este mismo espíritu lleva a omitir la purificación radical del corazón, llevando a su víctima a contentarse con una observancia exterior, legal, mediana y discreta. Y aun en el desarrollo de las virtudes no penetra hasta el fondo de sus exigencias, circunstancias y conexiones vitales con la base fundamental de la persona.

Aduciendo que la virtud hay que ponerla en lo interior y que la mortificación más costosa es el cumplimiento del propio deber, caen en la ilusión de descuidar la penitencia exterior, que es camino y disposición para la compunción interior, y eliminan las mortificaciones más fáciles, que les dispondrían con la oración a la mortificación más costosa y perfecta, que es la interior de las pasiones y la del cumplimiento fiel de los propios deberes.

Igualmente, puede radicar en este espíritu de comodidad la ilusión que consiste en un aborrecimiento agudo de un determinado pecado o vicio (impureza, injusticia...), descuidando simultáneamente del todo la lucha seria contra otros aspectos y vicios que en realidad les tocan más de cerca en su vida; y desahogan sus pasiones en la defensa de esa virtud o con excusa de ella, dejándose dominar por la ira, por el odio y por los resentimientos personales.

*El espíritu de gustos interiores*, sea en la oración, sea en el apostolado, sea en la penitencia, fomentado a veces por el demonio para sus fines, induce a algunos a *indiscreciones habituales*, rechazando todo control de ellas. De tal manera se sienten arrebatados hacia ese objeto de su satisfacción interior, que no atienden a otros defectos notables que les dominan, como impaciencias y faltas notables de caridad. Descuidan del todo el cuidado de plantar otras virtudes y desarraigar otros vicios. El gusto que sienten lo toman como pauta de su actividad y se determinan totalmente por él, sin atender a lo que dicte la prudencia, la ley de Dios o la luz interior del Espíritu Santo.

Igualmente, les lleva a pretender las cumbres de la unión con Dios o de la contemplación en la acción, descuidando todo trabajo de purificación y vencimiento.

A otros, este mismo espíritu les lleva a abrazar un tenor de vida admirable y sorprendente, pero que le impide su modo de vivir conforme a su instituto. Así, a personas llamadas al apostolado, les induce a amar desordenadamente la soledad y a vivir en ella.

El espíritu de honra y amor propio lleva a atribuir a Dios o al Espíritu Santo como revelación, palabra, inspiración suya, lo que simplemente era fruto del propio espíritu personal y pensamiento natural. Así, a veces tiene por misión profética la propia actuación, que es puro desahogo de sus pasiones y proyectos egoístas. Y atribuye a los *signos de los tiempos*, queridos por Dios, lo que es fruto de su vanidad o de cesión al respeto humano.

Hay que atribuir al mismo espíritu la ilusión de la autosuficiencia sentida, y en la cual se regodea por los dones que cree haber recibido de Dios o por la misión particularmente confiada a él.

Suele producir una gran tenacidad en los propios juicios, sin que haya autoridad o maestro que le haga salirse de ellos. Esta tenacidad puede producirse por vía intelectual o por vía afectiva. Pero siempre con carácter incommovible, incapaz de dejarse iluminar.

Una forma sutil de ilusión a la que puede conducir el espíritu de honra ha sido descrita por los autores espirituales bajo el título de *soberbia de humildad*; comienza con un sentido interno de humildad en cuanto al entendimiento, viendo claro en la oración que es *nada, pecador*. Pero en cuanto al afecto no siente la valoración correspondiente de sí mismo, sino que ocultamente se complace en sí mismo, creyendo que ha recibido un don eximio de conocimiento propio, mientras en realidad es soberbio a los ojos de Dios<sup>25</sup>.

Frecuentemente, en esta forma de ilusiones derivadas del espíritu de honra juega un papel muy importante el *deseo de aplauso popular y fama*, el afán de *ser aceptado popularmente* o de parte de algún círculo de personas cuya estima particularmente aprecia la persona víctima de la ilusión. Y este mismo deseo de aura popular les ciega muchas veces y les impide salir de su ilusión.

<sup>25</sup> Cf. A. GAGLIARDI, *Commentarii seu explanationes* p.175-77.

## 4. RECONOCIMIENTO DE LA ILUSIÓN

La dificultad mayor suele estar en que el interesado llegue a reconocer que es víctima de una ilusión y que está en un error. Se lo impide la ceguera característica que acompaña al estado de ilusión. En este punto pierde el sentido de objetividad y evidencia.

Pero el director, al menos, debe ser suficientemente avisado como para poder *detectar la ilusión en el dirigido*. Si aplica las normas que indicábamos más arriba para discernir el espíritu bueno de una persona, advertirá pronto que en el iluso hay, al menos, algunos factores que no corresponden a la constelación constitutiva del espíritu bueno de un cristiano. Esto es infalible. Porque, al no ser la ilusión de Dios, comporta ciertos estados de espíritu, en contraste con el espíritu de Dios. Esto vale, naturalmente, siempre que la observación no se ciña aisladamente al examen del punto en cuestión, sino que se extienda a la actitud general de la persona.

Es típica del *iluso ya maduro la postura autosuficiente*. Se caracteriza por el *apego a la propia voluntad y dureza de juicio, obstinación aferrada en la opinión propia*, en contra muchas veces de superiores y directores<sup>34</sup>; estrechez, unilateralidad y *ceguera de mente*, juzgando el mal por bien. *Tienen estima grande de sí mismos*, confianza en sí, vanidad y soberbia. Les suele faltar la coherencia de la totalidad. *Juegan con cierta ficción* de grandes virtudes para ellos interesantes, mientras descuidan radicalmente otras que ellos han juzgado despreciables. Presentan a veces, por ejemplo, una *humildad fingida y parcial*; en cuanto que *parece que admiten las reprensiones*, pero excusan sus errores, atribuyéndolos a fragilidad y añadiendo siempre que hubo juntamente actos de virtud; en cuanto que parece que *obedecen*, pero en realidad traen a sí la voluntad del que manda; en cuanto que *se glorian de resignación y sumisión*, pero hacen siempre su voluntad. Y lo mismo de otras virtudes. En algunos casos aparecen amantes de realizaciones estrepitosas y desean mucho ser alabados por quienes ellos estiman. Cuando el mal es tan claro que ya no puede disimularse, pueden caer hasta en la desesperación de salvarse. Pero esto sucede en ilusiones muy graves y en casos extremos.

<sup>34</sup> Cf. SAN BERNARDO, *In adventu* SERM.1 n.5; ML 183,37-38; BAC 23 p.246. «Rus mentita me persuadieron, Señor; venga la verdad, para que pueda ser la falsedad descubierta, y yo conozca la verdad, y la verdad me libre. Lo que hará cosa tal que absolutamente renuncie yo a la falsedad que descubra y me junte a la verdad que conozca. De otro modo, no será mi tentación, ni mi pecado de fragilidad humana, sino obstinación diabólica. Es propio del diablo perseverar en el pecado, y son dignos de perecer con él los que, a semejanza suya, permanecen en el pecado».

## 5. CULPABILIDAD DE LA ILUSIÓN

Ninguna excusa tan trivial que la que suele tomarse en general cuando el equivocado dice simplemente que *obra según su conciencia*, en materia que debía saber. No hubiera pasado esto si se hubiera preocupado de saber lo que tenía que saber y si hubiera recurrido humildemente a Dios pidiendo lo que le faltaba. Por eso, el director no debe facilitar ni favorecer esta postura. El amor y bondad que el director debe tener y mostrar siempre, no debe llevarle a excusar demasiado fácilmente al dirigido. No sería el mejor servicio que le puede prestar. Es verdad que no hay que acongojar ni angustiar, pero hay que servir al amor y a la verdad. El hombre fiel llora sus pecados de ignorancia y sus ilusiones con dolor amoroso y confiado. Sabe lo complejo del mecanismo concienical humano. Se puede errar de buena fe, pero es difícil admitir que uno *se obstine de buena fe en el error* en medio de continuas irradiaciones de la luz que le envuelve de tantos modos. Supone cerrar los ojos a la luz<sup>25</sup>.

No conviene, pues, disculpar las excusas en pecados de ilusión, sino precaverlos diligentemente, en lo posible, por medios convenientes; e incurridos, borrarlos con penitencia; es lo mejor y más santo. De hecho, cuanto más diligentes seamos, más podemos confiar que las ilusiones que ocurren sean puramente materiales. Es el espíritu que vemos en los santos<sup>26</sup>.

## 6. REMEDIOS

1. *El remedio fundamental* estaría en ir viendo el principio, medio y fin del proceso sofisticado que desemboca en la ilusión y cortarlo oportunamente. Pero es sabiduría difícil para el interesado mismo, porque pocos de los engañados e ilusos se convencen de que van errados y porque pocos aplican el remedio. Y si dicen que quieren aplicarlo, resulta que no encuentran error alguno y se aferran al camino que llevan.

Pero si esto es difícil para el dirigido, puede ser muy útil para el director, que de esta manera irá aprendiendo vitalmente el proceso involucratorio de la ilusión, y de esta manera

<sup>25</sup> Dejamos a los moralistas la explicación de cómo se imputan a pecado las ignorancias culpables. Véase E. LA REGOURA, *Praxis theologiae mysticae* II, p. 555.

<sup>26</sup> Así lo aconseja L. DE LA PLENTE, *Guía espiritual* tr. 2 c. 5 párr. 2; c. 7 párr. 2; FR. AREAS, *Aprovechamiento espiritual* (Madrid 1663). Apéndice del buen uso de los sacramentos, c. 7 p. 819-37.

aprenderá a darse cuenta, relativamente pronto, de la tendencia a la ilusión y de los primeros pasos que conducen a ella. Y aquí es donde debe aplicar el remedio principal en el campo de la dirección, que debe ser el remedio preventivo.

2. *El remedio preventivo* es el verdaderamente eficaz. Consiste en evitar las disposiciones interiores que favorecen el surgir de las ilusiones y en insistir particularmente en las actitudes sanas, que tanto declara y exige San Juan de la Cruz.

En este sentido hay que recalcar la *pureza de intención*, que se opone a una raíz frecuente de ilusión que es la falta de recta intención incluso en los dones de Dios y en las obras buenas que hace. Evidentemente, no hay que confundir esta falta de rectitud de intención con que se mezclen algunos sentimientos de vanidad, que pacientemente habrá que ir purificando.

Insistir, igualmente, en la diligencia serena en las cosas de Dios, no buscando el propio interés, sino lo que agrada a Dios. Hacer al dirigido pronto a acoger los consejos de otros y evitar la precipitación. Desengañarle del deseo de cosas extraordinarias, más bien que de las comunes y ordinarias. De modo semejante, hay que vigilar su actitud ante los gustos sea en oración, sea en apostolado; le pueden ayudar ciertamente, y no se trata de despreciarlos; pero hay que cuidar que no se detenga regodeándose con autosatisfacción en ellos, ni los desee sin reserva.

También, según los casos, hay que vigilar la inclinación al aplauso, fama y popularidad; evidentemente, también aquí no se trata de despreciar la opinión del pueblo o de mostrar ante la fama una postura soberbia y estoíca. Pero sí ha de vigilar que no vaya sintiéndose esclavo del aura popular como determinante último de su comportamiento, que le lleve más allá de lo que sería su postura auténtica y cristiana. Ha de llevarse a que busque siempre *lo que es verdad y agrado de Dios* y no *simplemente* lo que se llama actual, o lo que tiene porvenir en la voz publicitaria, ambiente, o lo que tiene acogida en el mundo de hoy.

3. *El remedio de los que son ya víctimas de ilusión* es más complejo. Se pueden distinguir en el orden práctico dos tipos de ilusos:

—unos sencillos, un tanto crédulos, que no se creen de gran capacidad e inteligencia, cuyas ilusiones se fundan, sobre todo, en ignorancia. Estos suelen ofrecer mayor esperanza si los trata un buen director. Es más fácil que reconozcan la po-

sibilidad de su ilusión. Y pueden tratarse entonces con la aplicación de cuanto hemos dicho como remedio preventivo. Se trata entonces de sanear su actitud espiritual de base;

—otros son ya *soberbios, se creen sabios, cerebrales, disputadores, de juicio retorcido*. A veces son víctimas de un proceso trágico, hasta caer en pecados patentes que justifican. Estos son los verdaderamente ilusos en el sentido pleno de la palabra. Tienen difícil remedio, y aun diría que apenas si tienen remedio, por su presunción de no necesitar de nadie, por su actitud característica de persuadirse que están en la luz y que tienen toda la razón; incluso con un sentimiento de conmiseración para con los demás, a los que consideran sub-iluminados.

En este caso, la acción del director es muy delicada y difícil. Cuando no es capaz de reconocer su ilusión y cree obstinadamente que va bien, el director le advertirá de lo difícil que es guardar el recto modo en los caminos de Dios, tan llenos de asechanzas. Dejará caer oportunamente y con sugerencia apta la idea de que muchos han errado en el camino de la santidad, aportando ejemplos de diversas materias y personajes históricos que crea oportunos para él. De esta manera, superada toda sospecha acerca de la autoridad y sinceridad del director, éste le tendrá que señalar claramente, aunque siempre con suma caridad, el error en que se halla e indicarle los medios de liberarse.

Si ni siquiera este camino da resultado, no quedará otro remedio, como último recurso, que confundirlo y mortificarlo en su soberbia, para ver si así se le llega a convencer de su error, fundándose para ello en las señales que ofrecen sus palabras y sus hechos reales.

## 7. ILUSIONES DE FENÓMENOS EXTRAORDINARIOS

La acción normal de ilusión suele comenzar en el nivel que hemos indicado, y en ese nivel puede ir muy lejos. Pero en algunos casos se sube a cosas mayores todavía con la finalidad de introducirse en los sencillos o soberbios, según las inclinaciones de cada uno, e incluso para seducir a muchos otros, por medio de éstos, engañándolos con su autoridad de «agraciados por Dios».

Estas cosas mayores a que nos referimos son profecías, conocimiento de las conciencias, milagros aparentes, iluminaciones y revelaciones, raptos, éxtasis, etc. Con motivo de estos



fenómenos puede inducir el demonio a las actitudes malas que antes hemos indicado; particularmente, a *soberbia, falso concepto de la santidad, errores, herejías, desesperación*.

La historia recoge innumerables casos en todos los tiempos. No es intención mía hacer aquí su estudio, que juzgo más oportuno en la dirección especializada de etapas elevadas de oración y que ha sido objeto de estudios amplios y profundos<sup>27</sup>.

Pero en estos momentos sí me parece oportuno dar un toque de atención e insistir en la necesidad de suma prudencia al enjuiciar muchos fenómenos actuales que se acercan en su connotación llamativa y popular a esos fenómenos extraordinarios, y que, desgraciadamente, en muchos ambientes se aceptan sin examen serio, con asombrosa ingenuidad, por el mero hecho de que algunas cosas son buenas.

Formularemos únicamente unas observaciones elementales, pero que quizá sean útiles para la función del director, si éste sabe aplicarlas como línea de su trabajo direccional.

Ante todo, también en estos casos hay que aplicar lo que hemos dicho más arriba para discernir la bondad del espíritu y carisma de una persona. Procure el director hacerlo con sencillez, sin dejarse influenciar ni impresionar por los fenómenos en cuestión, lo mismo que si fueran totalmente normales y comunes. Atienda mucho al cuadro de la vida, a las costumbres y a la constelación característica del espíritu bueno.

Esté persuadido de que muchos hechos se abultan y de que muchas cosas que parecen superar la naturaleza, de hecho no la superan, aunque no siempre puede darse una explicación de ellas<sup>28</sup>. Además, el demonio las puede hacer de muchas maneras<sup>29</sup>. Lo mismo vale de las predicciones y conocimiento de las conciencias<sup>30</sup>.

Cuando se trata de elevaciones intelectuales o revelaciones, debe considerar atentamente el objeto (si vano o inútil o no conducente al bien común), la conformidad o no con el conte-

<sup>27</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida; Noche oscura*; A. ARRIBAS, *Desengaños místicos a las almas detenidas o engañadas en el camino de la perfección* (Barcelona 1738); G. B. SCARAMELLI, *Directorio místico* (Venecia 1896); M. J. RIBET, *Le mystique ditine* (Paris 1879) t.2 p.297-304; A. MEYNERD, *Traité de la vie intérieure* (Paris 1885) t.2 n.332-37 (discernimiento de gracias extraordinarias), 473-82 (reglas de discernimiento); A. SANDREAU, *Les faits extraordinaires de la vie spirituelle* (Paris 1908) c.10; reglas prácticas de discernimiento; A. POULAIN, *Des grâces d'oraison* (Paris 1921) c.22; discernimiento de la quietud; c.21-23; ilusiones en las revelaciones y discernimiento; E. HERNÁNDEZ, *Güiones para un cursillo práctico de dirección espiritual* (Santander 1960); Ch. II, DOYLE, *Guidance in spiritual direction* (Westminster 1958).

<sup>28</sup> Véase la obra del pastor protestante A. D. DUNCAN, *The fourth Dimension. A christian Approach to the Occult* (Newbrays-London 1975).

<sup>29</sup> Cf. A. GAGLIARDI, *Commentarii seu explanationes* p.137-61,182-80.

<sup>30</sup> Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida del monte Carmelo* 2,21,7-11.

nido de la fe, y pondere con particular atención lo que tiene carácter de *nuevo*.

En estos exámenes no hay ninguna norma o fórmula infalible, sino que se procede por conjeturas, juicios prudentes, sentido espiritual y experiencia. A veces se acierta y a veces se equivoca uno.

El camino más seguro es que, a través de una continuada sugerencia, introduzca en el dirigido la persuasión de que *todo eso puede ser del mal espíritu*; de que, consiguientemente, no debe desear en modo alguno, sino más bien temer, cuanto sale del camino ordinario; y de que insista en el conocimiento humilde de sí mismo y suspenda su juicio en este campo.

Esta sugerencia será eficaz *si parte de la verdad del director*. Es decir, si el director mismo, lejos de contentarse de estas cosas, tiene también él una postura renitente ante ellas, conociendo el peligro que puede tener de participar en los pecados y males que de ellas puedan derivarse. En el trato proceda con seriedad y madurez, sin mostrar entusiasmo alguno ni dar importancia a esos fenómenos, sino dando, más bien, muestras de que le desazonan. Si permanece en esa postura, el demonio, que es soberbio e impaciente, acabará por traicionarse a sí mismo.

Si hubiera signos extraordinariamente seguros, el director lo podrá aprobar; pero sin apoyarse en tales hechos ni darles especial importancia.

#### IV. DISCERNIMIENTO Y AYUDA EN LA CRISIS DE CRECIMIENTO

La educación espiritual trata de levantar al hombre desde la niñez espiritual, muy sujeta todavía a ilusiones, hasta la madurez viril, hasta la estatura normal de la plenitud espiritual de Cristo (Ef 4,13-14). Este trabajo de cultivo del crecimiento cristiano es eminentemente obra de la verdad en el amor (Ef 4,15).

Por tanto, después de que el director ha ayudado al discípulo a entrar y progresar en los caminos de Dios cuando él mismo no se percataba bien de lo que Dios quería de él (vía purificativa), a él mismo le toca ahora ayudar al discípulo a que personalmente reconozca el camino, siguiendo a Dios con inteligencia de sus caminos (vía iluminativa). El ideal de la fase iluminativa es hacer al hombre capaz de captar inteligentemente la voluntad del beneplácito divino (Ef 5,17). Esta es

la fase principal y más difícil de la dirección espiritual antes de que llegue el hombre a la sumisión íntegra de sí mismo bajo el régimen interior divino (vía unitiva).

En la dirección de las conciencias, los dos grandes pasos y los más difíciles en la vida espiritual corresponden a la noche del sentido y a la noche del espíritu, aplicadas, naturalmente en forma proporcional, a las personas concretas. Corresponden a la separación del mundo y de las cosas sensibles de esta vida y a la separación de la vida misma del espíritu, o abnegación espiritual. Constituyen lo que bien podemos llamar *crisis de crecimiento espiritual*.

### 1. CRISIS DE CRECIMIENTO

La crisis normal y la más importante en la vida espiritual es la que característicamente suele presentarse después de años de trabajo sincero y fiel, y que puede designarse como *entrada en la vida de pura fe*. Se señala por el paso del régimen legal al régimen confiado sano de vida interior; paso que corresponde al que se da del período pedagógico al período de maduración, y que puede verse figurado en la sucesión de los dos Testamentos.

En cada hombre suele darse este paso del Antiguo al Nuevo Testamento. Ciertamente que no en el sentido de que les falte la gracia filial que poseen desde el bautismo, sino en el sentido de que así como los justos de la Antigua Ley eran ciertamente hijos, pero, según el Apóstol, en nada se diferenciaban de los siervos, mientras que en el Nuevo Testamento recibimos la herencia como adultos, así también, de una manera parecida, dentro de este mismo Nuevo Testamento, la filiación se recibe todavía de manera imperfecta<sup>31</sup>; de tal modo, que se puede decir que en el camino de la ley evangélica los simples justos, en comparación con los que han llegado a la unión de voluntad con Dios, son aún niños, y los otros, especialmente hijos<sup>32</sup>.

Proporcionalmente, en cada hombre se suele dar el paso desde un cierto pelagianismo, a través de un cierto luteranismo, hasta un sereno catolicismo. El período pelagiano suele consistir en una excesiva y falsa seguridad, que proviene de la demasiada confianza en las propias obras y ejercicios de pie-

<sup>31</sup> Cf. F. DE TOLEDO, *In Sacrosanctum Iohannis Evangelium commentarii* in c.1 annot. 35, 36 (Roma 1588) c. 70, 76.

<sup>32</sup> Cf. E. LA REGUERA, *Praxis theologiae mysticae* I p. 775.

dad y actividad humana; tal sentimiento suele filtrarse muchas veces, inconscientemente, en el primer fervor de la vida espiritual si falta la dirección oportuna. Después de años de vida espiritual, aquella seguridad se derrumba, y aparece una tendencia extremadamente opuesta en forma de un cierto luteranismo; se acaricia la idea de que siempre queda en nosotros el pecado, de que hay que refugiarse únicamente en la confianza en Dios que cubra nuestros pecados; que todas nuestras obras son pecaminosas y no pueden satisfacer a las exigencias divinas de santidad.

Hay que instaurar el término medio de serenidad y equilibrio católico. A la búsqueda infantil del propio «yo» religioso, es decir, de la justicia propia, evitando el peligro del fatalismo luterano, le sigue una serena disminución de la estima propia, un cierto olvido de sí mismo en medio de un íntimo crecimiento soberano de Dios: «Conviene que él crezca y que yo decline» (Jn 3,30). Ya no obra el bien con la intención principal de que todo esté arreglado ante el juicio de Dios, sino que, hecha la serenidad bajo la continua misericordia de Dios, el hombre se entrega, en la fuerza de Dios y con libertad de corazón, a realizar las obras de Dios según la idea e inspiración del mismo Dios. Ya no pone la confianza en sus obras, aunque éstas existen y son meritorias, sino en la gracia, que nos permite colaborar con Dios.

Al hablar de crisis de crecimiento, tiene que considerarse la vida entera. Como el director tiene que estar persuadido e infundir al dirigido la persuasión práctica de la *unidad de la vida espiritual*, de la misma manera tiene que aplicarla a cada uno de los pasos de la vida. Debe tener muy presente que la crisis de crecimiento puede tener sus síntomas en diversos aspectos y zonas de la persona cristiana, pero en crisis de crecimiento de *toda la vida*.

De una manera llamativa suelen aparecer estos síntomas en la oración formal. Pero la oración no puede separarse de la vida. Progreso de oración es progreso. Y el progreso de vida se manifiesta en progreso de oración.

Tanto es así, que podría hacerse una escala de grados de vida espiritual, no apoyándose primariamente en el proceso de la oración formal, sino atendiendo primariamente al proceso de elevación de la vida diaria profesional o de la vida apostólica.

La crisis de incremento suele presentar, igualmente, síntomas fuertes en la *vida apostólica*. Del mismo modo, puede hablarse de *noche oscura en el apostolado* o, si se quiere, en

*la contemplación en la acción.* Por eso precisamente usamos aquí el término «contemplación» e «introducción a la contemplación» refiriéndose a la actitud radical de vida espiritual, al proceso interior y *actitud interior que subyace y se expresa* en la forma concreta *contemplativa pura* y en la forma concreta *contemplativa en la acción.*

## 2. FUNCIÓN ILUMINADORA DEL DIRECTOR

De ordinario, esta transformación suele suceder lentamente. Hacen falta intervenciones oportunas, tacto exquisito, para en el momento oportuno sembrar las palabras evangélicas apropiadas. Esta es la función principal del director. Para ello encontrará mucho material en los escritos de San Pablo. Si prestamos atención, veremos que el Apóstol habla muchas veces como director espiritual que pacifica las conciencias. El director tiene que verlo todo bajo la luz de la fe.

Al principio, nada tiene de extraño que el dirigido se encuentre y ponga su tienda bajo el pedagogo, con todas las consecuencias que suelen derivarse de estas pedagogías humanas. El tiempo de principiante, en el que el hombre se hace como niño en el terreno espiritual, con el cual está sumamente encariñado, causa o acentúa frecuentemente ciertas heridas afectivas, que pueden conducir a la humildad evangélica, pero pueden también desviarse hacia una pusilanimidad notable y a una adhesión enfermizamente material a la observancia legal, sin confianza suficiente en la gracia de Dios. Esto no tiene nada de sorprendente. Con todo, muchos conservan por largo tiempo el complejo pedagógico de la justicia legal. Para ellos, la perfección consiste en ser irrepreensibles, en no transgredir la ley heterónoma. De esta manera se sienten libres de todo sentimiento de culpa.

El director debe dirigir al discípulo a través de la crisis que nace; en algunos casos será bueno que la precipite. Debe ayudarle para que llegue verdaderamente a la humildad evangélica y a la verdadera actuación de la justicia de Dios que es por la fe, en el olvido de sí mismo, para dejar sitio a Dios en lo íntimo del corazón, que se haga así el centro de su vida espiritual. Para obtenerlo tiene que estar muy atento a las experiencias críticas que se presenten, para conducir al dirigido a la inteligencia personal de su situación y sostenerlo en el camino hacia la perfección de la unión con el Señor, atisbando el momento oportuno para sembrar sugestivamente la noción

de ley interior, según la cual la perfección es *bondad del alma*<sup>33</sup>. Tiene que subrayar esta ley interior más bien que encomendarla de forma abstracta y teórica. Todo este trabajo ha de hacerlo con sapiencia y sin retrasos.

Las personas que no han resuelto satisfactoriamente esta crisis y no han dado bien este paso hacia la vida con Dios en fe, no alcanzan la madurez. Por regla general, entonces, en fuerza de una desesperación que a raíz de este fracaso brota en ellas, suelen declinar o hacia un modo de proceder empapado de piedad farisaica (formulismo) o hacia una impiedad saducea (hay almas religiosas sin ninguna piedad). Vienen a caer o en estrechez o en relajación espiritual.

Con la intención de ayudar al director, vamos a exponer algunas orientaciones relativas a este momento crítico, alargándonos más en los síntomas y remedios que suelen señalarse en cuanto la crisis subyace al campo de la oración contemplativa formal. Y sugeriremos algunas pistas de reflexión que abran el camino al paso correspondiente en la vida apostólica.

### 3. CRISIS DE CRECIMIENTO EN LA VIDA DE ORACIÓN

#### Paso de un grado a otro

Es fácil hacer una escala teórica de los grados de oración: discursiva, afectiva, de silencio, de unión, de quietud. En el orden real no proceden las cosas con la misma nitidez. Es difícil controlar cuál es el grado de oración en que el dirigido se encuentra. Ni es tan importante el saberlo con exactitud.

Normalmente, los grados de oración suelen seguir un proceso lento, imperceptible. La persona misma no cae en la cuenta de cuándo cesa la oración discursiva y entra la afectiva. No existe un corte neto. Poco a poco, en la consideración afectiva de la palabra de Dios suelen ir apareciendo las pausas del entendimiento y de la voluntad.

<sup>33</sup> Preciosamente lo expone W. HILTON, *Scala perfectionis* I c.65 (ed. Tours 1923) p.259-60: «No hace falta haber llegado a ser maestro para velar y ayunar hasta que te duela la cabeza, ni para ir descalzo en peregrinación a Roma o Jerusalén, ni para ponerse en movimiento y predicar, como si fueras a convertir todo el mundo con tu predicación. Tampoco es un acto de gran dominio el construir iglesias o capillas, o alimentar a los pobres, o montar hospitales. Pero lo es ciertamente el amar al prójimo con todo amor y odiar los pecados que comete, amándole a él al mismo tiempo. Porque, si es verdad que todas las obras que he citado son buenas en sí mismas, sin embargo, son comunes a los buenos y a los malos; y todo hombre puede hacerlas, si es que quiere y tiene medios. Ahora bien, si no haces más que lo que está al alcance de todos, no lo tendrás por gran habilidad. Al contrario, amar a su prójimo con amor de caridad y odiar sus defectos es una obra que nadie puede cumplir si no es bueno y si no tiene ese don de Dios y no de su propio esfuerzo».

Es ley de oro de la vida de oración que donde se encuentra la devoción que uno busca, allí se detenga, sin tener prisas por pasar a otros conocimientos o consideraciones<sup>34</sup>. Son las *pausas*: del entendimiento en una verdad que se ha conocido, de la voluntad en un sentimiento interior que ha brotado. Es lo que hace que la verdad empape el corazón.

El proceso normal contemplativo humano suele comprender primero un análisis ponderativo de los diversos elementos que integran el objeto bello, y luego resulta muy normal una mirada de conjunto, contemplando con visión sencilla y gozosa la belleza del objeto en su conjunto. Normalmente, en la oración se da el mismo proceso. La oración discursiva no significa oración de puro razonamiento; no sería verdadera oración. Es un razonamiento empapado al mismo tiempo de receptividad respetuosa y de afecto correspondiente. Hay continuidad de afectos, correspondientes a la continuidad de discursos, ya que todo afecto está sostenido por su correspondiente conocimiento. Llega un momento en que un breve discurso o conocimiento concreto introduce a una *visión general sencilla, en que el afecto descansa y se detiene*. Tal es el ritmo normal y progresivo de la oración.

### **El paso difícil**

El verdadero *momento crítico* es el de la *entrada en la pura fe o entrada en la contemplación*. Todos están llamados a entrar, más tarde o más temprano, en este estado espiritual. Si no se llega, habría que atribuirlo a infidelidad.

*La realidad que sucede en este momento* es la entrada en una vida eminentemente espiritual, donde el hombre es iluminado principalmente desde dentro por la devoción pasiva que se está formando en él. Se podría aplicar a ese estado la palabra de San Juan: «Su unción os enseñará todo» (1 Jn 2,27). Hasta entonces, la ilustración interior venía, fundamentalmente, por la consideración de verdades que llegaban, de una manera u otra, a través de los sentidos. Era el ejercicio de la meditación, con que se iba alimentando el espíritu.

Al llegar este momento, el ejercicio de la meditación pierde su propia finalidad y deja paso a una alimentación directa del espíritu en la luz indefinida de la fe y de su objeto principal hasta llegar a una inteligencia directa, en fe, del mismo

<sup>34</sup> Cf. SAN ISACRO, *Ejercicios espirituales* n.76: «allí me detendré, sin tener ansia de pasar adelante hasta que me satisfago»; cf. n.254.

Dios. Se le comunica la Palabra de Dios de una manera infusa<sup>35</sup>. Es el paso del régimen pedagógico de la ley al régimen de la pura fe que está ya brotando.

*Necesidad de enseñanza en este punto.*—Hace falta instrucción en esta materia. Hay muchos que deberían conocer estas cuestiones y que de hecho no las conocen ni de nombre. Muchos directores espirituales aun oficiales, o ignoran del todo esta materia o la conocen demasiado teóricamente. Al llegar el caso concreto, se encuentran desorientados, no distinguen la realidad concreta, quizá porque teóricamente se han formado una idea demasiado ideal de lo que es este paso. El que entra en esta situación, normalmente ni sospecha que esté entrando; percibe sólo que está pasando un período de suma oscuridad. Es el punto más delicado en la ayuda que hay que prestar a las personas de oración. La Providencia, en su benigna disposición, suele proveer a que haya en el momento oportuno alguna persona entendida en estas cosas que comprenda al alma al menos lo suficiente para poderle prestar aprobación y dirección. Con todo, los errores son fáciles y posiblemente fatales en este momento crítico<sup>36</sup>. Es mejor muchas veces no haber dado un consejo por temor prudente, que haber inducido a esos errores imprudentemente<sup>37</sup>.

*De qué se trata.*—En el fondo, se trata de ayudar a esta persona de oración a liberarse del apego a la propia actividad religiosa para entrar en la unión; es decir, a que llegue a estar toda en la obra de Dios. Generalmente, en el progreso espiritual se mantiene cierto apego a la propia actividad religiosa, a ver que hace algo, que al menos se esfuerza lo que debe y pone cuanto está de su parte. Cuando llega el momento de la crisis que tratamos, se abre un proceso de liberación de este apego para que el hombre esté enteramente, sin reservas, en la obra de Dios, de manera que Dios en él «mora como en su casa, mandándolo y rigiéndolo todo»<sup>38</sup>.

De suyo, la misión del director en este momento no es

<sup>35</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura* 1,9,7: «cuando sale del discurso al estado de aprovechados, ya Dios es el que obra en el alma; que por eso la ata las potencias interiores, no dejándole arribo en el entendimiento, ni jugo en la voluntad, ni discurso en la memoria». Véase *Subida del monte Carmelo* 2,12,3; 2,14,12; *Llama de amor viva* 3,32.

<sup>36</sup> Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva* 3,31: «De esta manera, muchos maestros espirituales hacen mucho daño a muchas almas, porque, no entendiendo ellos las vías y propiedades del espíritu, de ordinario hacen perder a las almas la unión de estos delicados ungüentos con que el Espíritu Santo les va ungiendo y disponiendo para sí, instruyéndolas por otros modos rateros que ellos han usado o leído por ahí, que no sirven más que para principiantes».

<sup>37</sup> Estas dificultades encontró San Juan de la Cruz en muchos casos, y ello le movió a escribir sus instrucciones magistrales. Véase GABRIEL DE SANTA MARÍA MAGDALENA, *S. Giovanni della Croce, direttore spirituale* (Firenze 1942) p.64ss.

<sup>38</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva* 4,14.



la de describir la naturaleza teológica de la contemplación en que está entrando, sino simplemente ayudarle a que de hecho entre bien en ella, sin que para eso deje su propio complejo vital. Frecuentemente, en este período se presenta la idea de que debe retirarse, cambiar de vida, abrazar otra forma de existencia. Suele urgir la tentación de secundar estas inclinaciones, cuando en realidad la llamada es a una vida más interior, pero sin cambiar el ambiente vital en que se encuentra.

La mayoría de las veces, el dirigido no suele entender lo que pasa en esos momentos, ni cuál es el contenido teológico del fenómeno que padece; quizá lo entenderá más adelante. Así, pues, no pretendemos explicar teológicamente qué es contemplación infusa, cuáles son sus características, sino proponer sencillamente algunas sugerencias sobre la manera de ayudar a quien se encuentra en esa situación para que responda a la gracia manifiesta que le está invitando.

### Intervención práctica del director

El problema práctico suele ser diagnosticar que se trata de este paso de la vida espiritual y, en algunos casos, prestar el auxilio de emergencia, aplicando al espíritu un tratamiento urgente, útil y fructuoso<sup>39</sup>.

*Diagnosis de la llamada.*—Una es la dirección que hay que dar en una conversación ocasional, que no se repetirá probablemente, es decir, cuando se encuentra el director con una persona a la que puede ver sólo esa vez y brevemente, y otra la dirección que hay que dar cuando se puede seguir el caso, dándole una formación progresiva por contactos sucesivos, respondiendo despacio a sus cuestiones, lamentos y observaciones. Una es, asimismo, la manera de tratar a una persona bien formada, pero que en este punto no tiene formación, y otra muy distinta la manera de tratar a quien no tiene ninguna formación. De todos modos, siempre que sea posible, sobre todo en casos precoces, es conveniente que el tiempo contribuya a la seguridad de la diagnosis; hay que evitar toda prisa para hacerse mejor cargo del conjunto de la situación espiritual: dar tiempo al tiempo.

a) *Momento oportuno.*—La diagnosis exacta, ideal, brotará de la valoración justa del momento, reconociendo los tiempos de las estaciones espirituales. El ideal sería ayudar al diri-

<sup>39</sup> Véanse útiles sugerencias en E. HERNÁNDEZ, *Guiones para un cursillo práctico de dirección espiritual* (Santander 1960) p.171ss.

gido para que entre en la contemplación en el momento preciso en que la gracia le está solicitando a ello. Se comete error en este campo, sea cuando se retrasa el tiempo de la instrucción e iniciación, sea cuando se adelanta.

De suyo, el peligro de retrasarlo es sólo relativo, no grave, con tal de que no se le clave al dirigido en que tiene que estar meditando violentamente, porque en este caso puede constituir un obstáculo grave a la acción de la gracia. Pero, si no se le clava tan duramente en la meditación activa, lo único que puede pasar al retrasarle la instrucción es que la persona se sienta un tanto apretada, cohibida; que quizá se desanime, se haga negligente, con los consecuentes efectos desfavorables; pero en el retraso no hay un peligro de mal grave.

El peligro de adelantarse, en cambio, es más grave y muchas veces puede ser falta. Porque como en realidad no hay una llamada interior real, al quitarle la oración activa, se le suprime la oración, ya que no hay oración interior. Y esto fácilmente arrastra consigo errores radicales, hasta poder inducirle a una fatuidad casi incurable. Se hace insopportable, porque *se cree* ya en las alturas. Se le ha dado antes de tiempo un alimento que no puede digerir. Hay que notar de paso que la meditación diligente y humilde bien entendida, como reflexión y descanso afectivo en el gusto de las verdades concretas, es la mejor preparación para la contemplación.

b) *Atención al conjunto*.—También en este punto hay que prestar *atención al cuadro complejo de la vida espiritual* para llegar a una justa estima de los datos sintomáticos. Cada elemento aislado puede interpretarse de muchas maneras y puede tener diversos sentidos en el orden objetivo. Un mismo rasgo puede significar cosas diversas. Si el director se fija sólo en la oración explícita, sepa que ahí pueden darse ficciones y falsificaciones incluso involuntarias, de las cuales debe desconfiar.

Así, por ejemplo, la *impotencia para discurrir*<sup>40</sup> suele darse como signo de entrada en la contemplación. Ahora bien, hay personas incapaces de discurrir por cortas, o puede ser que, siendo una persona capaz de discurrir, ahora no lo sea por otros motivos distintos de la entrada en contemplación. Por eso hay que recurrir en seguida al *cuadro de la vida* para ver si esa *impotencia para discurrir* es exclusiva del ejercicio de la oración o si se extiende también a otros campos de la actividad humana. En este segundo caso sería signo de cansancio

<sup>40</sup> Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura* 1,9; *Llama* 3,32.

mental o nervioso, con incapacidad de fijar la atención en ningún argumento.

En el caso de llamada a la contemplación, la impotencia para discurrir en la oración suele estar unida a una lúcida capacidad de discurrir fuera de la oración. Además, si la impotencia de discurso oracional procede de la contemplación que está brotando, entonces, como en este caso el ejercicio de la oración es una verdadera distensión personal, un descanso de las potencias que no actúan sobre sus objetos, normalmente sale de la oración con un renovado vigor y con un deseo natural de uso de las potencias respecto de sus objetos<sup>41</sup>.

c) *El caso favorable*.—La persona que entra de verdad en este estado presenta *el siguiente cuadro o imagen complejiva*:

1) integridad de fervor y generosidad de corazón, sin consentir deliberadamente en los afectos desordenados; con un deseo impenitente de donación, despojo y servicio a Dios y a los hermanos;

2) *libertad de amor* no condicionado o *indiferencia afectiva* (;no apatía!), en contraste con la esclavitud con que se sentía atada a cosas que antes excitaban sus deseos. Esas cosas a que se sentía atado podían ser profanas o aun religiosas. Y la libertad afectiva hacia ellas le viene ahora de una satisfacción íntima, aunque no la sienta quizá reflejamente como tal; pero le viene *de hecho* de una riqueza interior, del corazón, que se sacia más arriba por la fruición habitual de intimidad de Dios;

3) incapacidad de discurso reflexivo interno, pero restringido al campo de la oración solamente;

4) gusto íntimo de la oración en general<sup>42</sup>, no obstante el fracaso sentido repetidamente. Va a gusto a orar, le atrae la oración; pero cada vez luego le parece fracasar y se aburre, pero sin dejar de estar a gusto. Lo que le puede producir disgusto es la persuasión de que debía tener otro contenido su oración;

5) inquietud interior de que no ora y desco y esfuerzo insistente por orar cueste lo que cueste;

6) temor de haber caído en la tibieza y de estar desagradando a Dios;

7) iluminación práctica de los caminos evangélicos. La oscuridad de la impotencia contemplativa, mientras ciega respecto de la consideración de sí mismo, ilumina admirablemente

<sup>41</sup> Id., *Llama* 4,12.

<sup>42</sup> Id., *Subida* 2,14,1-2.

sobre los juicios prácticos evangélicos de las cosas de perfección en la vida. La persona se mueve como en la oscuridad y tiene la impresión de estar en plenas tinieblas; pero, si se le pregunta sobre las exigencias del Evangelio, aparece en ella una gran penetración de sus exigencias; tiene una luz admirable para comprender el camino evangélico. Pero esa luz no se le da para mirarse a sí mismo ni para que le sea medio próximo de unión con Dios<sup>43</sup>;

8) consolación íntima misteriosa. A pesar de que siente fuertemente una aridez espiritual, el hombre, bajo la incipiente contemplación, lleva ya consigo en el cielo del desierto interior una consolación misteriosa, muy real y espiritualmente sabrosa bajo la sequedad persistente. Esa íntima consolación es capaz de tranquilizar aun los temperamentos más impresionables y comunica, al mismo tiempo, vigor y facilidad para el bien, con una claridad de conciencia característica, que hace familiares las verdades de la fe, casi como si las viera, y le hace encontrarse en íntima conformidad con ellas.

Esta imagen complexiva después de un período de fidelidad habitual a la meditación sencilla, constituye una buena garantía de que se está entrando por el camino contemplativo. Pero guárdese el director de exigir como cuadro positivo lo que no debe exigirse en verdad.

Ante todo, *no exija absolutamente mucho tiempo* de ejercicio de vida espiritual. No tiene que sorprenderse el director de que se encuentre con algunas personas que desde su noviciado de vida espiritual presenten esas características y aparezcan enriquecidas con estas gracias de contemplación<sup>44</sup>.

*Tampoco puede exigir la madurez espiritual perfecta.*—La entrada en la contemplación no es todavía la entrada en la perfección total. Esto quiere decir que las pasiones no están apagadas necesariamente. En la persona que está entrando en este estado, no raras veces se puede presentar un *sentimiento de excelencia espiritual* con tentaciones de vanidad espiritual. Le puede insistir el pensamiento de que va por buen camino, de que es cosa alta lo que empieza a experimentar, de que el Señor la está invitando a un camino más elevado. El que se presente este hecho no constituye ninguna contraindicación. Otra cosa sería el complacerse en ello de manera deliberada e insistente. Es comprensible que la naturaleza busque en esto una compensación por las humillaciones que le suelen llover de diversos frentes.

<sup>43</sup> *Id.*, *Noche oscura* 2,8,1,4.

<sup>44</sup> *Id.*, *Noche oscura* 1,8,4.

A este peligro de vana complacencia hay que obviar recalando al dirigido que esta nueva situación lleva mayor exigencia de fidelidad interior, y que, por consiguiente, debe ser más delicado y diligente. Puede inutilizar más gracias y más preciosas que quien se halla en estado de primera purificación.

De ahí que el auténtico contemplativo vive, normalmente, en estado de contrición interna viva y sabrosa y es severo consigo mismo, con la severidad pacífica propia del fervor espiritual.

### Auxilio que debe prestar el director

Si la persona en cuestión se ejercita tranquila y gustosamente en ese estado que el director ha reconocido como auténtica entrada en contemplación, sea consciente o inconsciente de lo que significa, y si muestra frutos de un modo de obrar cristiano sano, o simplemente si ha habido algún hombre espiritual entendido en la materia que lo haya aprobado, entonces no intervenga el director ni le haga muchas preguntas, sino, más bien, respete y guarde el secreto de Dios. Déjele en paz, que va por buen camino.

Si cree necesaria su intervención, tenga presentes las siguientes advertencias, que pueden serle útiles:

—es malo en la dirección dar importancia a nada de esto. Ni hay cosa peor que el que el director aparezca pendiente del dirigido mostrando admiración por lo que le está pasando. Hay que actuar con sencillez y sin ponderaciones; valorar los hechos, sacar las conclusiones prácticas convenientes, pero sin mostrar admiración;

—respecto a la terminología en la materia, conviene que el director no salga nunca de las palabras que usa el mismo dirigido que está pasando la crisis, sin utilizar ninguna palabra más técnica que él. No hable, por tanto, de *noche oscura*, *unión mística*, *desposorios espirituales*... Y, en general, sírvase siempre de las palabras comunes de un vocabulario espiritual sano. Con esas palabras, un hombre inteligente puede enseñar al dirigido y acomodar a su capacidad actual lo esencial de que se trata. De ninguna manera trate de desarrollar un tratado sobre el estado contemplativo de pura fe con las nociones y principios que a él se refieren. Si quizá hiciere falta, estas aclaraciones vendrían, normalmente, después de la experiencia personal;

—una forma sencillísima de iniciación consiste en exhor-

tar simplemente al dirigido a que *acepte con buen espíritu* la privación que experimenta; que tenga paciencia y lleve con fortaleza las sequedades que Dios le envíe, ya que en la vida siempre hay que aguantar un poco. Al mismo tiempo, se le va *mostrando de modo tangible* que esta sequedad, en su caso concreto, no procede de tibieza, puesto que *en lo íntimo* de su espíritu *desea orar*, lo cual ante Dios es ya una oración fundamental y universal. Entre tanto, por diversos métodos aptos hay que ayudar y despertar en él la conciencia de que está procediendo bien y aun muy bien. Se le hace notar que, por todos los datos que pueden observarse en él, va bien y tiene que ir así como va. Por este camino hay que inducirle a que esté tranquilo y sereno, con resignación en medio de la oscuridad de su corazón;

—puede ayudar en algunos casos darle a leer algunos pasajes selectos relacionados con el estado que atraviesa, tomados de los grandes autores, sobre todo San Juan de la Cruz; pero de manera que no crea que se trata de algo raro o excepcional. Para eso podrá servir el tener transcritos anónimamente esos pasos;

—en estos momentos ayuda que el director, haciéndose cargo de la situación, calme con su propia serenidad las inquietudes del dirigido<sup>45</sup>;

—habrá que destruir también una cierta ilusión teatral que el dirigido se haya podido formar sobre lo que es la unión divina de contemplación. Esa imagen teatral suele ser la culpable de que el dirigido no reconozca como buena la vía por la que está entrando. Fácilmente se la ha imaginado la unión divina en la línea de unas relaciones demasiado humanas según las potencias naturales, como estado de una alegría interior y felicidad indescriptibles en la que no se sienten las humillaciones. Y ahora resulta que todo eso no se da;

<sup>45</sup> Puede suceder que se encuentre uno en ejercicios espirituales con una persona actualmente contemplativa, sin que ella misma lo sepa reflejamente, y que se sienta atormentada por no poder seguir el ritmo discursivo de las meditaciones de ejercicios. En tal caso, una vez que el director haya reconocido suficientemente, a través del examen de la imagen complejiva de la persona, que se trata de un caso de entrada en la contemplación, basta con que disipe sus inquietudes al no poder poner en práctica las orientaciones que se dan en público al grupo de ejercitantes sobre el modo de orar y de comportarse. Lo cual puede hacerse de forma muy sencilla, diciendo: «*En tu caso, éste ha de ser el modo como cumplas lo que vamos proponiendo en las instrucciones generales*». Al mismo tiempo, rehuyendo toda polémica frontal, se le puede hacer notar que los ejercicios no se oponen a esa forma contemplativa sencilla, sino que son preparación excelente para ella en el tiempo y momento oportuno. El estado contemplativo es término normal próximo de la oración ignaciana. Los ejercicios preparan ya ese estado, a manera de acto, en los momentos de recogimiento, detención y suspensión del discurso y de los afectos. Pueden subrayarse aquellos aspectos y expresiones que favorecen mucho a la actitud contemplativa y la insinúan prudentemente (n.46.76.254.75.5.20.234). Es norma directiva de San Ignacio que se busque devoción (*Carta a San Francisco de Borja*: MHSI, *Ignatiana*, Epp. 2 p.235ss), a la cual se ordenan explícitamente los ejercicios (*Constit.* p.3.\* c.1 n.20), de modo que se detenga uno allí donde encuentre esta devoción.

—se le debe sugerir también la posibilidad, existencia y eficacia de un influjo de Dios por la palabra sin discurso. Dios influye a veces no por el canal de los discursos, sino por otra manera que nos transforma sin saber nosotros mismos cómo, pero que nos ilumina interiormente y nos da luz para caminar hacia el Señor;

—insistir en que no es impuro el uso de las facultades, sino la adhesión desordenada a los objetos y al mismo uso;

—tiene que tener presente que, si el hombre contemplativo no necesita ya, *normalmente*, de lecturas y consideraciones *para encontrar a Dios y para unirse a él*, dado que ya lo posee en cierto grado de forma característica, no se sigue de ahí, sin embargo, que, ya unido a Dios, pueda dispensarse del alimento de la Escritura y de las lecturas particulares en orden al servicio de Dios y en atención a las relaciones humanas. Dios no añade siempre el alimento de los sentidos a la gracia motiva en la contemplación. Queda, por tanto, la posibilidad de ocuparse con ellos; sobre todo, si tiene que atender por profesión a estudios profanos u oficios semejantes.

### **Estado pacífico en el don de contemplación**

El fruto normal característico y signo al mismo tiempo de que se ha dado bien este paso de crisis de crecimiento hacia la contemplación en vida de pura fe, suele ser una distensión general y una pacificación espiritual e incluso sensible.

Cuando reina serenamente en el alma este don de contemplación, el director no debe mezclarse curiosamente en sus secretos íntimos. Ni pida razón detallada de lo que ni el director ni la persona misma debe ser consciente. Se trata del trabajo deiforme propio de Dios. Si el director lo exigiera, apenas podría evitar el peligro de provocar errores inevitables de expresión desafortunada de esas experiencias que no pueden expresarse bien sin un don correspondiente.

El director tiene que contentarse con la observación crítica de los frutos reales y de los signos tangibles de la acción de Dios. Y debe mantener una vigilancia asidua a la puerta del aposento cerrado en el que no debe entrar.

Esa vigilancia es necesaria, porque el hombre sigue estando en condición carnal y corruptible; frágil en sí mismo y capaz de errores y pasos falsos, lleva en vaso de barro un tesoro que no es suyo; el demonio da vueltas a su alrededor, dispuesto a colarse por la mínima grieta; además, cuanto ve, lee y entiende

en este mundo le causa impresión, al menos según los períodos y circunstancias.

Hay siempre peligro de ruina, y por cierto un peligro proporcional a la altura de la torre edificada. El hombre debe retenir pasivamente la conciencia de este peligro. Normalmente, Dios quiere el empleo de medios aptos: continua vigilancia del director (¡no confundirla con frecuentes visitas!) e intervención ocasional oportuna. El director tiene que sostener la debilidad humana en la casta fidelidad a los principios evangélicos, que en estas personas suelen tener aplicaciones delicadas y luminosas. Aquí es donde hace falta la gracia y talento del buen director.

Téngase presente una observación: en estas personas maduras en la fe se suponen las virtudes sólidas y sustanciales; no necesitan ser ayudadas con enseñanza de lo que han de hacer, sino de *compañía* en los caminos solitarios por los que Dios les conduce. Quienes entran por esas vías y experimentan a veces cosas admirables, suelen sentir *terror* ante la soledad de ese camino desconocido y desear con ansiedad la compañía de otra persona espiritual que le entienda y a la que pueda manifestar lo bueno y lo malo que percibe en su conciencia. Las cosas espirituales no comunicadas angustian el ánimo. Sólo con manifestarlas el corazón se tranquiliza y siente seguridad; sobre todo si el maestro es persona fiel y conocedora de estos caminos secretos. Entonces, el gozo y la paz pueden ser muy grandes. Para consolarle basta la mera afirmación de que el camino que sigue es bueno.

Una pregunta puede plantearse en este momento: ¿Qué pasa normalmente en el estado contemplativo cuando una persona es infiel a las solicitudes de la gracia?

Normalmente, permanece en aquel estado, sin volver de nuevo a la infancia del espíritu. Pero en ese estado experimenta un doble vacío interior: un vacío íntimo sobreañadido al vacío normal de las potencias. Este vacío ya no es ahora una simple prueba de fe, sino que es el estado hambriento del hijo pródigo.

Pero hay que recalcar lo que entendemos por *infidelidad*. Por infidelidad no se entienden aquí los fallos ocasionales de fragilidad, que los habrá siempre, sino que entendemos la *vuelta deliberada a la posesión de sí mismo*. Este es el retroceso fatal que el enemigo pretende. Se desvanece la preocupación espiritual de poner la satisfacción y el descanso en sólo Dios. Ahora ya admite el hábito permanente y fijo —no obstante la inquietud espiritual que le sigue asilando— de buscar su pro-



pia satisfacción y descanso en alguna criatura, aunque quizá no sea mala. Precisamente el paso oscuro de la crisis había tenido la finalidad de llevarle a poner su descanso en sólo Dios; y ahora, renunciando a ello, vuelve a la posesión de sí y a buscar como hábito —no como un fallo momentáneo— su descanso en puntos creados. Este punto puede ser, por ejemplo, un apego a los estudios por los estudios o por el éxito y el aplauso.

Cualquiera de estos apegos puede retener a un alma contemplativa como tísica por muchos años, en un continuo buscarse a sí misma; estado del que su conciencia le remuerde sorpresivamente.

De ahí puede seguirse una debilitación espiritual fuerte, con consecuencias morales, de gran importancia muchas veces, y algunas hasta con desenlaces fatales. El contemplativo que ha desviado su camino puede ir muy lejos y muchas veces quedará definitivamente sólo medio vivo.

#### 4. CRISIS DE CRECIMIENTO EN LA VIDA APOSTÓLICA

Generalmente, la crisis de crecimiento suele tratarse, predominante o aun exclusivamente, en su línea de oración-contemplación. Sin embargo, también en la vida apostólica fiel, llevada con auténtico espíritu evangélico, aparece un proceso de purificación y elevación a través de análoga crisis de crecimiento. Debe tenerlo bien presente el director.

De la dispersión angustiosa, incansablemente mantenida, el apóstol va haciéndose dueño de su obrar. Actúa con más concentración y serenidad. Y no por mero control de la voluntad, sino por una lenta maduración interior. Su misma actividad, realizada en progresivo recogimiento, sin quitar nada a su eficacia y vitalidad, le va disponiendo interiormente a la oración y vida de unión con Dios.

Y también en el apostolado repercute o se centra la crisis de entrada en la vida de pura fe. De hecho, también en la actividad apostólica se suele mantener cierto apego a la propia actividad, al propio éxito y triunfo, a ver que uno se va realizando y que hace bien a otros. Y, aun cuando activamente procura el apóstol diligente purificar su intención, queda, sin embargo, siempre algo sutil, satisfactorio, vinculado y radicado en la persona.

Cuando llega el momento de la crisis, se abre un proceso de liberación también en este campo. En grados diversos, se-

gún el carisma y vocación de cada uno. Y si no en todos se dan aquellas pruebas que podríamos llamar apocalípticas, que el Señor envía a personas elegidas, el mecanismo purificador, sin embargo, es paralelo y análogo.

Hay, pues, un momento crítico, propio del que se ha entregado al trabajo apostólico cooperando en la redención de Cristo. En éstos presenta características peculiares, distintas de la línea formalmente oracional, como son, *interiormente*, la aridez apostólica, la falta de ilusión, las tentaciones de inutilidad, etc., a las cuales Dios permite que se unan, *exteriormente, las dificultades* de ambiente, incomprensión, etc.

Tal es la opinión de M. Godínez<sup>46</sup>, que por su originalidad voy a transcribir sustancialmente.

Hablamos de esos hombres que han dejado a Dios por Dios de verdad, y la paz gustosa, por los trabajos de la conversión del mundo. Se ocupan en predicar, recorrer distancias en busca de almas, enseñar, disputar, escribir, visitar enfermos a todas horas del día. Estos, aunque también pueden sentir los síntomas que hemos señalado en la línea de oración, pero sobre todo suelen disponerse a través de las persecuciones, fatigas, peligros, injurias, falsos testimonios, envidias, ignominias, contradicciones de todo tipo. Recuérdese un San Pablo o un San Atanasio, San Agustín, Santo Tomás, San Buenaventura.

Cree Godínez que éstos, aunque no viven una vida tan austera ni practiquen tantos ayunos, vigiliass y penitencias, e incluso aunque se les pegue algún polvillo de defectos morales con el continuo trato que tienen con los alejados y las pasiones no tan mortificadas, pero llevan tantas y tan grandes cruces, trabajos y aflicciones de cuerpo y alma, que «la contemplación que Dios da como premio a los muy retirados después de algún paso del desamparo, la suele comunicar como epítima cordial concomitante y aun como premio antecedente a estos valerosos capitanes de la vida mixta».

En este cuadro purificador entran las fatigas de una vida misionera con sus trabajos y sufrimientos. Y se acumulan muchas pruebas interiores y exteriores, padecidas en grados diversos.

A veces, Dios permite que cometan imprudencias reales o que digan algo con la mejor intención, que puede herir justamente a alguna persona constituida en autoridad, de donde arranca una verdadera persecución. Dios permite que alguna

<sup>46</sup> Cf. M. GODÍNEZ, *Praxis theologiae mysticae* 1.3 c.6-8.

vez se les escape alguna frase que suena mal en el campo de la fe y de las costumbres. Son comienzos de cruz durísima.

Cruz pesadísima suele ser que alguien les tenga envidia y conspire contra ellos y los calumnie, sobre todo cuando las calumnias son en terreno de pureza, doctrina y costumbres. Ninguna purificación mayor que la de llevarlo en silencio.

En algunos casos Dios permite la cruz pesadísima de algún castigo grave públicamente conocido (marginarlos totalmente, deponerlos, quitarles las licencias o suspenderlos *a divinitis*) por algo que no cometieron, o al menos no con la intención que se les achaca.

Una cruz especialmente pesada es que los buenos, por mala información, persigan a los buenos con la mejor intención, porque la santidad del perseguidor da autoridad a lo que dice, y así queda más indefensa la inocencia de la víctima.

Si estas cruces se llevan *con silencio y perseverancia*, suelen terminar, frecuentemente, en inefables y deliciosas comunicaciones divinas<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> El momento crítico de entrada en la mística estricta suele estar señalado por una oscuridad análoga a la que recordábamos en el capítulo precedente, pero de particular intensidad y duración: *la noche oscura mística*.

Se realiza igualmente en la línea de oración y de apostolado, según la vocación de cada uno.

San Juan de la Cruz la describe ampliamente. Y es tema acostumbrado de los grandes tratados de mística.

Esta *noche oscura*, ciertamente, atención en la dirección espiritual, lo mismo que los estados místicos de oración que por ella se introducen. Pero estos temas habían de ser objeto de un estudio serio de *dirección espiritual especializada*. De ahí que por el momento los hayamos excluido de nuestro tratado.

Advertimos solamente que es tradicional la afirmación de que la *noche oscura mística* es purificadora de las potencias y de que en esa labor de purificación está su explicación. Con razón, esta afirmación plantea no pocos interrogantes. Hay que admitir al menos de que a las grandes comunicaciones unitivas de Dios preceden largos períodos de dolorosa oscuridad. En cuanto a la explicación de su mecanismo y funcionalidad, quizá no haya que reducirlos a una purificación cosifísica de las potencias, ni a puro efecto de la seguridad interior, sino, al menos, también como vocación personal y participación personal en la obra redentora por elección de Dios. E incluso sería imaginable una noche oscura como situación definitiva de colaboración redentora. Aquí se abre un amplio campo de investigación.

En todo caso, no parece que haya que admitir su necesidad para llegar a la *madurez cristiana*.

## VI. EL DIRECTOR COMO MEDICO DE LAS ENFERMEDADES DEL ESPIRITU

Jesucristo aparece en el Evangelio sanando las enfermedades aun corporales, como signo de la salud superior que traía a los heridos por el pecado. Proclamaba el principio evangélico de que el médico es para los enfermos, no para los sanos (cf. Mt 9,12). Y, aun cuando fueron muchas las curaciones de enfermedades corporales, signo de las espirituales, curaba también de muchos modos las enfermedades espirituales: egotismos, celotipias, mundanidades, faltas de fe de sus propios discípulos<sup>1</sup>.

Jesucristo nos envía luego el Espíritu Santo, también como médico, invocado bajo este título por la Iglesia, que le suplica: «Cura lo que está herido, — dobla lo que está rígido»<sup>2</sup>.

El director espiritual, participante de la misión de Cristo en la Iglesia, como instrumento y bajo la guía del Espíritu Santo, tiene que ser colaborador en esta *cura de lo que está enfermo*. Es una de las funciones que corresponden al pastor de almas, según la amonestación de Ezequiel (34,4.16), que recuerda con énfasis San Basilio<sup>3</sup>.

Cuando el director, en el reconocimiento y visita propios de la entrevista direccional, diagnostica la presencia de una

<sup>1</sup> Jesús aparece continuamente curando las enfermedades. Pero nunca queda la acción de Cristo en la simple curación. Son signos de su misión salvadora que llevan a la fe en él, significando o manifestando la curación interior. Es conocida la estrecha relación entre enfermedad y pecado, que el Nuevo Testamento retiene en cierto grado y con ciertos matices (cf. Mt 12,22 y par.; Lc 13,11; Act 12,23; 1 Cor 10,10; 2 Cor 12,7; Ap 16,2), no ya como dominante. «Apenas hay una imagen que haya sellado tanto la tradición cristiana primitiva como la de Jesús médico milagroso» (OEFKE, *Utiomai*: TWNT 3 p.204). Su actividad se caracteriza en diversos pasajes como *curar* (cf. Lc 3,17; 6,19; Act 10,38; Lc 13,32), entendido directamente en su sentido material. No falta el sentido mesiánico pleno de *curación del pecado por la redención*. Este sentido pleno tiene la palabra *médico* en labios de Jesús (cf. Mc 2,17 y par.) y en las citas de los profetas (cf. Mt 13,15; Jn 12,40 - Is 6,10). El contraste chocante aparece entre el texto de Mt 8,17 y la cita en él contenida de Is 53,4. San Ignacio de Antioquia (*Ad Ephes.* 7,2; *PNK* 1 219) llama a Jesús «el único médico». Igual mente, Clemente Alejandro (*Quis dives salvetur* 29; *MG* 9,633; *GCS*, ed. STAHLIN, 3,179). Véase también ORIGENES, *Contra Celsum* II 67; *MG* 11,901; *GCS*, ed. KOEHNIGER I 189. Cf. J. O. II, *Die Bezeichnung Christi als «hiator» in der urchristlichen Literatur*: *Der Katholik* AO (1910) 474ss. Para la actitud de Jesús con los enfermos, cf. P. ROBERT, *Jésus et les malades*: *Préfaces* 86 (1964).

<sup>2</sup> Secuencia del domingo de Pentecostés. El *don de curar* se presenta en la primera cristianidad como *eficacia del nombre de Cristo glorioso* (Act 2,22; 10,38); o lo que es lo mismo, como *Poder eficaz del Glorificado*, que actúa *por el Espíritu* (Act 9,34; Rom 15,18-19). Es un carisma individual concedido por el Espíritu, pero para que sirva de *signo del Poder de Cristo*, es apoyo del testimonio o expresión de la salvación realizada.

<sup>3</sup> SAN BASILIO, *Regulae Iustius tractatae* resp.30; *MG* 31,993: «El que sirve a muchos heridos, y limpia la sociedad de cada uno de sus heridas, y aplica el remedio correspondiente a cada mal, no suele aprovecharse de ese oficio para engrandecerse, sino, más bien, para su humillación y mayor cuidado y solicitud. Así, y mucho más, aquel a quien se le ha confiado el cuidado de todos los hermanos de la comunidad como servidor de todos ellos y ha de dar cuenta a Dios de cada uno, tiene que preocuparse de ello y esforzarse con toda el alma»

verdadera enfermedad espiritual, tiene que prestarle seria atención, según el carácter de la misma. Y en la medida de sus posibilidades, con la fuerza del Espíritu Santo, debe aplicarle los oportunos cuidados y medicinas.

Bajo este aspecto, vale la aplicación del principio de Cristo al director espiritual: «No necesitan de médico los sanos, sino los enfermos»; y también: «Aprende qué significa: *'Quiero misericordia más que sacrificio'*» (Mt 9,13).

Los primeros cuidados hay que prestarlos a los *semivivos* (Lc 10,30).

Ante todo, el ejercicio de esta función ha de *apoyarse en la oración* del director por sí y por sus enfermos<sup>4</sup>, con la firme confianza de que esa oración es escuchada y de que se pueden curar muchas enfermedades y defectos con colaboración humilde y diligente a la acción de Dios. No carece de sentido la observación recogida en el Evangelio de que, en diversas ocasiones, Jesucristo, al ir a curar o intervenir milagrosamente, levantaba sus ojos al cielo<sup>5</sup>.

Con mucha más razón, el director-médico debe elevar los ojos al Padre al ir a intervenir sobre el dirigido enfermo, para actuar, en íntima dependencia suplicante y confiada, apoyado en la oración.

Muchos enfermos a los que se considera incurables como resultado de curas superficiales y negligentes, en realidad son susceptibles de curación cuando se les trata *con paciencia llena de amor y de confianza*. Son cualidades indispensables para un verdadero médico espiritual.

Lo malo suele ser que el enfermo ignora muchas veces su enfermedad o huye del médico y no admite la cura.

El primer paso tiene que ser indicarle los síntomas, llevarle a *orar y pedir luz para que entienda su enfermedad y desee la salud* confiadamente.

Luego hay que *aplicarle la medicina apropiada*. Pero es importante que se la aplique como *tomada por él mismo* y no como simplemente impuesta por otro, sugiriéndole eficazmente que, si lo hace, encontrará alivio mayor y mucho antes de

<sup>4</sup> SAN GREGORIO MAGNO, *In I. Regum* 1,5 c.3 n.3: ML 79,338: «El que predica debe ser de tanta caridad, que por el deseo urgente se sienta que no es orante, sino *petición*, porque debe desear la salvación de los fieles con tanta insistencia, que, por el ejercicio del gusto interior, todo movimiento de su corazón se transforme en afecto de petición». Véase también J. CASANO, *Cullationes* 6,10: ML 49,658.

<sup>5</sup> Así lo presenta San Marcos antes de algunas curaciones (cf. Mc 6,41; 7,34). San Juan lo presenta levantando los ojos al cielo antes de la resurrección de Lázaro, uniendo a ese gesto una oración que recoge también (cf. Jn 11,41-42), explicitación, sin duda, del significado del gesto. Jesús manifiesta así que esas intervenciones las realiza en su carácter de Hijo de Dios. No es un *puro hombre* que pide, sino el Hijo de Dios que actúa como tal, en su relación personal con el Padre. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* II (Herder 1971) p.425-26.

lo que imagina. Por otra parte, hay que aplicar la medicina *en el momento oportuno*, ya que, si no es el momento justo, la medicina puede ser más dañosa que beneficiosa. Entre tanto no debe descuidarse, sino ofrecerle medicinas más leves, que le pongan más deseo de curación y le preparen a ella.

Antes de aplicar el remedio, observe la cualidad del mismo, el temperamento del enfermo, sus implicaciones, el tiempo que lleva de enfermedad, los remedios que se le han aplicado, qué le ha ayudado y qué quizá le ha dañado más.

El director espiritual será buen médico si sabe que no hay una panacea universal y si cae en la cuenta de que la vida espiritual formalmente tal no es lo único que hay que sanar, sino que hay que prestar atención a otros aspectos psicológicos y orgánicos. Tiene que tomar en consideración a la persona entera.

Suelen presentarse en el hombre diversos tipos de enfermedad relacionados con la vida espiritual:

1. Enfermedades *formalmente de vida espiritual* (sin excluir la coacción de base psicológica, etc.): tibieza y mediocridad.

2. Enfermedades *espirituales de base fisiológica*.

3. Enfermedades *espirituales de base psicológica* endógena o exógena en grado agudo y anormal; conviene detectar y enviar al especialista. En grado benigno:

a) *Condicionamientos de visión espiritual*:

1) perfeccionismo angustioso;

2) idea deformada de Dios;

3) mentalidad conservadora o progresista.

b) *Afección a la conciencia misma*:

—perplejidades en materia de castidad;

—escrúpulos.

4. Enfermedad *especial de histeria*.

Trataremos de iniciar elementalmente al director en estas materias, dedicando un capítulo a cada uno de los apartados indicados en el esquema.

## I. ENFERMEDADES DE LA VIDA ESPIRITUAL

En un sentido lato, puede considerarse como enfermedades espirituales cada uno de los vicios capitales que tientan al hombre; al menos cuando llegan a tal grado, que el hombre se siente vencido por él de manera que no se cree ya capaz de superarlo.

Pero tratar todas estas enfermedades así entendidas iría más allá del cuidado propio de la dirección espiritual en sentido estricto. Es verdad que tales casos pueden darse realmente en personas que han hecho profesión de vida espiritual y que un tiempo se entregaron generosamente a ella. Con todo, respecto a estas enfermedades así entendidas, basta referirnos a los autores aprobados, donde pueden encontrarse algunos consejos prácticos<sup>6</sup>.

Nosotros vamos a detenernos en dos enfermedades espirituales que pueden llamarse formalmente «enfermedades de la vida espiritual» y que hacen destrozos entre los que con todo ánimo la comenzaron: la *tibieza* y la *mediocridad*.

### I. LA TIBIEZA ESPIRITUAL

La literatura espiritual es unánime en señalar la tibieza como la enfermedad peligrosa del progreso espiritual. En el cuidado de la dirección se trata, más bien, de *prevenirla*, que es más fácil que curarla.

1. *Síntomas y signos*.—El director espiritual tiene que estar atento a no identificar la tibieza con la simple aridez, y mucho menos con las arideces pasivas de la noche del sentido y del espíritu. La tibieza lleva consigo aridez, pero sin el afán consentido de desahogo en disfrutes del orden de los sentidos; es una aridez culpable, dependiente originariamente de su voluntad, consecuencia de actos suyos responsables. No es la sequedad o falta de fervor de quien aún no ha entrado por los caminos altos del espíritu, sino que tiene el matiz de «envejecimiento», de algo que se marchita, se comienza a hundir<sup>7</sup>. Lleva consigo un sentido de «relajación», de necesidad de satisfacción inferior, junto con pesadez y desgana para los valores espirituales como tales, especialmente para la oración y soledad espiritual, con aburrimiento en el cumplimiento del deber cotidiano vivido en su dimensión de servicio de Dios, dejándose invadir por una visión práctica y utilitaria y activista de la vida. Basta el menor pretexto para suprimir la oración; Dios y sus cosas están en un segundo lugar vital y se cumple con él cuando no hay otra cosa que hacer. En la oración, cuando la hace, falta la preparación, se nota irreverencia, languidece con aburrimiento y voluntarias distracciones. Se advierte en la

<sup>6</sup> Card. AQUAVIVA, *Industriae ad sanandos animae morbos* (Florentiae 1600).

<sup>7</sup> Cf. M. OLFRE-GALLIARD, *L'automatisme dans la vie spirituelle*: RAM 16 (1935) 31908).

víctima de este mal una disipación continua, ligereza de corazón y de sentidos, horror a entrar dentro de sí mismo. El sacrificio queda casi completamente descartado; tiene miedo de la mortificación. Actúa sin reflexión, por pasión y por respetos humanos, según el gusto, dando preferencia a la vanidad, sensualidad y amor propio. Desprecia las atenciones delicadas de la vida espiritual.

Pero todo esto puede ser pasajero, momentáneo relativamente, un período de cesión y abandono. Entonces puede no tratarse de tibieza, sino de un período de tentación, o incluso, en algún caso, con cierta mezcla de procesos patológicos y de cansancio<sup>8</sup>. Es importante no dictaminar demasiado rápidamente que se trata de tibieza, porque puede hundírsele a la persona<sup>9</sup>.

Para la *tibieza* tiene que darse un *estado crónico vital habitual* con *aceptación frecuente del pecado venial deliberado*. Tibio es, pues, aquel que, asustado por la dificultad que siente en el camino de la virtud y cediendo a las tentaciones, pasado el primer fervor del espíritu, deliberadamente determina pasar a una vida cómoda y libre, sin molestias, contento con cierta apariencia exterior, con horror a todo progreso en las virtudes, quizá con un compromiso de conciencia, tranquilizándola con el argumento de que no comete faltas mayores.

No suele ser raro que este cuadro se complete con un sentimiento de cierta paz aparente del alma, sobre todo porque no siente muchas tentaciones y agitaciones. El mal espíritu favorece este estado y procura que sienta satisfacción en su modo de vivir para que, hinchado y soberbio, vaya creyendo que él entiende mucho de la sensatez de la virtud y llegue a convencerse de que va bien y no necesita otros esfuerzos, condenando a los demás con toda libertad. Así, crece el fastidio de lo espiritual y de todos los medios de progreso espiritual auténtico y va cayendo hasta el precipicio sin percatarse<sup>10</sup>.

2. *Su naturaleza*.—La tibieza, por su naturaleza, se suele relacionar con la *acedia*, vicio capital y fuente de tentaciones humanas y diabólicas ampliamente tratada en los grandes auto-

<sup>8</sup> C. GRIMBERT, *L'aridité et certains processus psychopathologiques*: EtCarmel 22 (1937-II) 121-31.

<sup>9</sup> J. VIVES Y TUTÓ, *Compendium asceticæ et mysticæ theologiæ* (Ratisbonæ 31908).

<sup>10</sup> Para una descripción concisa de la tibieza véase A. GAGLIARDI, *Commentarii seu explanationes in Exercitia* (Brugis 1882) p.127; SAN BERNARDO, *In Ascensione Domini* serm.5 n.7: ML 183-318: «Quorum brevis et rara compunctio, animalis cogitatio, tepida conversatio, quorum oboedientia sine devotione, sermo sine circumspectione, oratio sine cordis intentione, lectio sine aedificatione, quosque denique vix gehennæ metus inhibet, vix frenat ratio, vix disciplina coercet»: cf. Id., *In Ascensione Domini* serm.3 n.6 ML 183-307; J. CASIANO, *De institut. coenob.* 1.10 c.2-3: ML 49,365-69;



res de la espiritualidad monástica, que frecuentemente la identificaban con el «demonio meridiano» (Sal 90,6), que ataca a las horas fuertes del mediodía<sup>11</sup>. Pero en la tibieza no es sólo la acedia como momento o período de tentación, con sus variantes<sup>12</sup> y con sus consecuencias viciosas de oscuridad, somnolencia, inquietud, vagabundez, inestabilidad de mente y de cuerpo, verbosidad, curiosidad<sup>13</sup>, sino que se trata de *estado de acedia* con una estabilización de esos mismos resultados, que afectan al tenor de la vida.

Por su misma naturaleza, se opone al fervor de la caridad. En efecto, la caridad, de suyo, tiende a ser ferviente, a llevar hacia lo mejor y activar las virtudes, con una radical oposición al pecado venial y a cuanto desagrada a Dios. La tibieza, en cambio, neutraliza la dinámica de la caridad, volviéndola lánguida, sin actividad, sin ilusión por progresar, sino resignada a su estado y fácil en admitir el pecado venial, con pérdida del sentido de generosidad.

3. *Génesis y medicina preventiva.*—Frecuentemente, suele aparecer la tibieza, *tras un período de fervor*, por falta de constancia. Complaciéndose en lo que ha gozado y vivido, quizá se lo atribuye a sí mismo. Queda en sequedad, con inclinación al goce de los sentidos, y, contentándose en ese nivel, se va dejando dominar por una progresiva negligencia, sin mirar ya a la generosidad ilimitada para con el Señor.

Cuanto tiende a romper o, al menos, a amortiguar el impulso generoso del amor, favorece la entrada lenta de la tibieza. Porque perder ese impulso es no estar ya al unísono con el dinamismo de la caridad.

Esté el director atento para discernir si va introduciéndose

B. ROSSI-GNOU. *De disciplina christiana perfectionis* 1.2 c.19; N. LANGICIO, *Opuscula spiritualia* (Antverpia 1650) Opusc.7: *Causae et remedia ariditatis* I p.522-66; G. B. SCARAMELLI, *Directorio ascetico* 1.3 art.6 c.4-5; P. POURRAT, *Tièdeur*: DTC XV.1, col. 1206. Suelen citarse con frecuencia algunas referencias neotestamentarias cuya legitimidad hermenéutica es poco atendible: Ap 2,3; 3,16-20; Mt 24,12; 2 Tim 2,3.

<sup>11</sup> Cf. G. BARDY, *Acedia*: DSP I col.166-69; cf. *Reallex. für Antike und Christentum* (Stuttgart 1941ss) I 62-63; G. COLONBÁS, *El monacato primitivo* II (BAC, Madrid 1975) p.263-66; J. CASIANO, *De institut. coenob.* 10,2: ML 49,365-67; ANTIOCO DE SAN SABAS, *Homilia* 26: MG 89,1513-16. Sobre su identificación con el «demonio meridiano» véase EVAGRIO PONTICO, *Selecta in Psalmos* (bajo el nombre de Orígenes) 9,6: MG 12,1552; CASIANO, *De institut. coenob.* 10,1: ML 49,364-65. Se le ha tratado de identificar con diversas actitudes interiores, con más o menos fortuna. J. Pieper (*Zustimmung zur Welt* [München 1973] p.49) la llama *pereza de corazón*. DIRIAMOS *melancollia, tristezza, pesadez de espíritu*; W. Schollgen (*Konkrete Ethik* [Düsseldorf 1961] p.104) la llama *vicio de falta de decisión espiritual*. I. Hausherr (*Hésychasme* [Roma 1966] p.98ss) cree que en el Oriente se llama *acedia* lo que en la espiritualidad occidental se llama *noche del espíritu*; lo mismo piensa VI. Lossky (*À l'image et à la ressemblance de Dieu* [Paris 1967] p.54).

<sup>12</sup> Dos tipos de acedia señala Casiano (*Collat.* 5,16: ML 49,627): la que lleva al sueño y la que lleva a desertar inquietamente de la celda. Parecido en *Tractatus de ordine vitae* (entre las obras de San Bernardo): ML 184,579.

<sup>13</sup> Cf. CASIANO, *Collat.* 5,16: ML 49,634; cf. SAN GREGORIO MAGNO, *Moralia* 31,87: ML 76,621.

una cierta negligencia en el cumplimiento de los deberes, aun de aquellos que son entitativamente poco importantes, y vigile con amorosa atención la fidelidad a los ejercicios espirituales, no dejando pasar omisiones no motivadas y reiteradas de ellos, así como tampoco la negligencia real en su cumplimiento. Tenga también presente que la fatiga física y moral de la monotonía suele ser factor ingrediente de una incipiente tibieza espiritual<sup>14</sup>.

Si el director se percata a tiempo de un proceso degenerativo hacia la tibieza, hará bien en instruir al dirigido prudentemente, pero con seriedad, sobre la gravedad de la tibieza y la dificultad de salir de ella, induciéndole eficazmente a que con valor renueve su diligencia espiritual y no deje pasar sus posibles fallos y negligencias sin una conveniente penitencia de reparación. Como directamente opuesta a la tendencia tibia, será eficazísimo el obtener que el dirigido renueve diariamente su resolución de generosidad.

4. *Remedios de la tibieza.*—Cuando el director se encuentra ante una persona francamente hundida en la tibieza, debe ser consciente de que se trata de una enfermedad muy seria, que puede arruinar todas sus posibilidades espirituales. De manera especial, la curación ha de ser obra de la gracia y misericordia de Dios, que ha de comenzar por invocar él mismo *con una continuada y ferviente oración*. Pero ha de prestar su colaboración, que en el caso se caracterizará por una *firmeza* unida a la inspiración de *confianza*.

El tratamiento abarcará una sugerencia de actitudes espirituales antes de la aplicación de unos medios prácticos, que deberán estar precedidos y acompañados por aquellas actitudes.

a) *Actitudes espirituales.*—El director debe sugerir al tibio prudentemente, pero con firmeza, la gravedad de su situación espiritual. Esto es tanto más necesario cuanto, como acabamos de indicar, el tibio suele tener una aparente paz y auto-satisfacción, en la que se apoya incluso con una cierta soberbia. Hay que indicarle que su estado es preocupante, que su vida espiritual está paralizada y que su misión vital está frustrada. Que no puede resignarse a semejante nivel de vida, que está en contraste con la dinámica de la caridad y la profesión del seguimiento personal de Cristo propia del cristiano.

Si estos argumentos repetidos y prudentemente sugeridos no fueran suficientes, tendría que ser firme el director en mos-

<sup>14</sup> W. FABER, *Conférences spirituelles* (París 1899) p.247ss: «Fatigue dans la voie du bien».

trarle los motivos serios de preocupación que ofrece su vida. Que su *actitud* presenta signos alarmantes que plantean una seria interrogación sobre su estado de gracia, ya que tiene obligación como cristiano de tender a la perfección; y se acumulan en él tantos pecados de temeridad, ignorancia, ceguera, error culpable, que con ellos, de hecho, puede pecar ante Dios, aunque no esté cierto *aquí y ahora* de que peca. Que puede ser mucho más culpable de lo que él imagina. Que la ceguera real que le aqueja y la dureza de su corazón ante los argumentos del amor son difícilmente compatibles con una vida de gracia, en la caridad de hijo de Dios<sup>15</sup>.

Pero ha de estar muy vigilante el director para no empujar a su dirigido hacia la desesperación o el desaliento, sino que debe abrirlo a la confianza de su curación. Cuidese, por tanto, de repetir las profecías pesimistas que demasiadas veces se proclaman. Frecuentemente, se ha presentado la curación de la tibiaza como *prácticamente imposible*, como un verdadero milagro. La insistencia en esta *dificultad insuperable* ha podido hundir a no pocos en una ruina definitiva. Y no sólo el haberlo repetido, sino la persuasión misma que de ello tiene el director. No hay que olvidar que la persuasión personal profunda es lo que más se comunica en las entrevistas educacionales. Y nada hunde tanto a una persona como la persuasión radicada en quien le trata de que *su caso no tiene remedio*. Es probable que a veces se haya considerado en un sujeto como tibiaza lo que no era todavía, y se haya acabado hundiéndole en ella por la persuasión de lo casi milagroso de la curación. Lo que le ha llevado a la ruina no era la gravedad real de su estado, sino el modo incauto de luchar con la tibiaza y de superarla.

Por tanto, ese argumento de la virtual condenación, si no media un milagro, no debe emplearse nunca en la dirección de la persona tibia. Al contrario, el director esté persuadido de que esa enfermedad tiene remedio, y comunique la misma confianza al dirigido. Una confianza que le abra al esfuerzo necesario de colaboración lenta y diligente.

b) *Remedios prácticos*.—Para cuanto se refiere al remedio de la *acedia* insistían los clásicos de la espiritualidad en el doble frente de la *actividad* y la *oración*<sup>16</sup>. En ese doble frente se ha de actuar igualmente el remedio de la tibiaza. Y, ante todo, la *oración*, la petición constante del remedio tanto por

<sup>15</sup> Cf. E. LA REGUERA, *Praxis theologiae mysticae* 1.1 quaest.9: I p.144-53.

<sup>16</sup> Cf. PALADIO, *Historia lausiaca* c.5: MG 34,1015-16; PSEUDO-ATANASIO, *Vita S. Syncreticae* 40: MG 28,1512; SAN GREGORIO MAGNO, *In l. Reg.* 5,9: ML 79,364.

parte del dirigido como del director. Y, junto a la oración, la colaboración, que, partiendo de una actitud interior renovada, ponga los medios prácticos aun a pesar de la resistencia de la naturaleza, todavía desganada.

Es preciso decidirse a comenzar una vida nueva, renacer de nuevo, tomando decididamente el camino de la generosidad; fomentar el amor y la caridad en el corazón, con un propósito diariamente renovado de entregarse del todo a Dios, unido al sacrificio eucarístico diario. Una actitud de arrepentimiento del estado en que se ha encontrado, renovado continuamente por un dolor de contrición sabrosa por los fallos que puedan seguir ocurriendo, y que está decidido a no dejar impunes. Trabajo de fidelidad a la gracia y mortificación de las pasiones con sacrificios discretos voluntarios y oportuna penitencia corporal. Fidelidad a los ejercicios espirituales y a la práctica más asidua de la dirección y confesión. Un esfuerzo serio por llevar diariamente una vida ordenada.

Muy oportunamente, como comienzo de este nuevo ritmo de vida podría ofrecerse un serio retiro espiritual de ejercicios. A veces, Dios mismo sacude, por los caminos que él escoge, la somnolencia del alma tibia.

## 2. LA MEDIOCRIDAD ESPIRITUAL

Es un lamentable estado espiritual, generalizado hasta un elevado porcentaje entre los que siguen la vida de perfección evangélica. La palabra «mediocridad», acuñada para designar este estado por el P. De Guibert<sup>17</sup>, no se toma en su sentido peyorativo de mediano, pasable, ordinario, sino en cuanto se opone a *notable, considerable, superior a la media*. Es, pues, *enfermedad*, en sentido relativo de falta de plena salud. Y merece particular atención en una dirección espiritual estricta, porque suele causar graves daños al dejar en un nivel medio a quienes en los planes de Dios y según el ritmo que habían comenzado a llevar estaban llamados a cumbres excelsas de transformación en Cristo.

1. *Síntomas*.—No son incipientes, puesto que suele tratarse de personas que llevan un tiempo relativamente largo de vida espiritual seria, en el cual han asimilado fundamentalmente los principios de la vida cristiana y los viven hasta cier-

<sup>17</sup> En el tema de la *mediocridad* es fundamental J. DE GUIBERT, *Médiocrité spirituelle*: RAM 16 (1935) 113-31. Lo seguimos en las consideraciones siguientes.

to punto. No es fenómeno de los primeros esfuerzos espirituales. Tiene el carácter de un cierto retroceso, empapado de un cierto cansancio y desilusión.

Pero tampoco son tibios, puesto que ni de ordinario suele predominar en ellos la aridez, aburrimento y desgana espiritual; ni, sobre todo, admiten habitualmente el pecado venial deliberado.

Viven la vida espiritual; pero su vida tiene algo de superficial, de ficticia, de falta de encarnación real. Hay una renuncia *práctica* a la santidad total, aunque quizá de palabra siga hablando de ella. Suele unirse un cierto sentido de complacencia personal, a manera de *persuasión de ser sensato*, bajo cuya bandera se mantiene paralizado en el progreso espiritual años enteros: No es que no haga esfuerzos. Al contrario, tiene momentos de arranque interior; luego se cansa, se vuelve a parar. En otros ejercicios vuelve a empezar, y de nuevo se cansa y se para. El resultado es que no hay progreso *en el modo de vida espiritual*.

Este mismo esfuerzo relativo le sirve de justificación y favorece su persuasión de sensatez. La favorece también el que, ordinariamente, la persona caída en la mediocridad suele mantener las actitudes de bondad y de piedad con delicadeza en su trato<sup>18</sup>.

Con todo, la persona caída en la mediocridad mantiene y fomenta positivamente vicios notables, como son la vanidad, gula, susceptibilidad, curiosidad, impresionabilidad. Sus esfuerzos en este campo tampoco son nulos, pero se reducen a mantenerse sin pecar, frenando esas tendencias cuando llegan a pecado deliberado. Muchas veces las fomentan, en cambio, positivamente hasta ese límite con motivaciones y justificaciones aparentemente sensatas, espirituales y apostólicas.

De esta manera, la luz espiritual se va apagando. Y termina la víctima por no ver sentido alguno a la renuncia de lo que no sea pecado. Su postura vital viene a ser la de pasar lo mejor posible con tal de no pecar. Llegado a este momento, es trabajo inútil querer convencerle de la exigencia de renuncia voluntaria ulterior, porque realmente *no lo entiende*. Más bien se siente liberado de opresiones y estrechamientos precedentes y hasta mira con cierta compasión a quienes aún renuncian a tales goces lícitos.

## 2. *Naturaleza*.—Suele señalarse como constitutivo —y,

<sup>18</sup> A estas personas *mediocres* las identifica J. de Guibert (a.c., p.117) con las que, dentro de las «adelantadas», Mgr. Saudeau llama *piadosas*, en oposición a *fervorosas* (*Degrés de la vie spirituelle* [París 1920] vol.1 p.127).

consiguientemente, como criterio distintivo— un doble elemento estrechamente entrelazado: la incomprensión de la abnegación evangélica y la debilitación de la vida interior.

a) La persona mediocre no comprende ya en toda su exigencia la renuncia evangélica ni se esfuerza por adquirirla. En contraste con las personas adelantadas y fervorosas, que entienden profundamente esas exigencias y tratan de vivir consecuentemente la renuncia enseñada por Cristo en el Evangelio. Puede ser que traten de ella en forma teórica y abstracta; pero o no la asumen de manera personal y vital, o al menos no tienen valor, energía y constancia para conformar seriamente su vida según sus criterios. Cierran así el paso a la dilatación de la caridad, que contradice al amor propio egoísta. Sólo entienden como renuncia evangélica la renuncia a lo que es malo. No entienden que se *pueda* renunciar o que Dios pueda pedir el sacrificio de lo que es bueno con el fin de conseguir otro bien superior.

b) Estas personas tienen, sin duda, alguna vida interior. Pero esta vida tiene algo de superficial; le falta totalidad en su penetración de la visión y de los principios sobrenaturales. Tampoco han entendido el primado de la vida interior en su santidad y en su apostolado. Quizá lo admiten teóricamente, pero no empapan la vida real con esta convicción. En consecuencia, para estas personas, los pensamientos y afecciones de fe no tienen mordiente suficiente para llevarles adelante con el vigor necesario para superar su honesta mediocridad.

3. *Génesis*.—El descenso lento hacia este estado de mediocridad puede entrar en el espíritu de formas diferentes. La experiencia enseña que en todas las formas de vida puede introducirse esta pérdida de vigor y generosidad espiritual por caminos muchas veces opuestos entre sí. El director espiritual debe estar atento a los primeros pasos, ayudando al dirigido a mantener íntegra la oblación total de su voluntad.

*En las personas activas* puede estar en la raíz el agobio de trabajo y de ocupaciones exteriores, aun en el servicio de Dios y tomados inicialmente por obediencia. El quehacer y las necesidades de las almas ahogan. Poco a poco, la vida interior se debilita. Se deja invadir por puntos de vista humanos, y pierde lentamente la inteligencia de los medios sobrenaturales. No pierde la fe, pero cesa el avance espiritual.

*En las personas contemplativas*, el peligro estará en dejarse llevar por una aplicación superficial a las cosas de Dios sin verdadera profundidad ni vigor. Superados los defectos más

notables y que podrían deparar una sorpresa seria en su vida, ahora se mantienen en un cierto equilibrio interior sin progresos reales, sin abnegación verdadera.

*En muchos casos* se suele presentar una especie de cansancio general, producido por la monotonía de la vida espiritual. Tantos esfuerzos renovados sin éxito aparente llevan a considerar la mediocridad como prácticamente inevitable. Los deseos de santidad de otro tiempo se vienen a considerar como puras ilusiones irreales.

Este cansancio desalentado será tanto mayor cuanto con más ímpetu e impaciencia se lanzó antes hacia la santidad apoyado en sus propias fuerzas. En aquellas disposiciones había mezcla de amor propio inconsciente. Y ahora viene la renuncia práctica a aquellos sueños de santidad. Y, al fin, la estabilización en la mediocridad.

*En otros casos* se llega a la mediocridad por el camino contrario. Persuadidos de que todo es obra de Dios, de que hay que seguir a la gracia y de que la condición fundamental de la santidad es el abandono total en las manos de Dios, exageran tanto estas disposiciones, que eliminan todos los esfuerzos de colaboración que Dios requiere del hombre para realizar sus planes. El resultado será una persona buena, piadosa, amante de Dios, pero en la que la abnegación y la unión quedarán en la superficie, sin vigor y sin profundidad, y con muchos defectos íntimos que el interesado mismo apenas sospecha.

4. *Remedios.*—La superación del estado de mediocridad es particularmente obra de la gracia, que suele mostrarse patente en algunas reanimaciones espirituales. En algunos casos se presenta en forma de impulso interior irresistible, que no deja en paz al individuo hasta que acaba por rendirse. Este impulso se presenta a veces en forma repentina, pero otras va preparado por pequeños impulsos parciales y progresivos.

También suele manifestarse esa acción de Dios acompañando a circunstancias exteriores providenciales, sean de signo humanamente negativo, como una enfermedad, o separaciones dolorosas, o humillaciones fuertes que le sacuden; o de signo positivo espiritual, como un éxito apostólico inesperado, o el contacto con una obra extraordinaria de Dios, o con una persona especialmente poseída por el Espíritu del Señor.

Esta gracia medicinal de la mediocridad es, evidentemente, puro don de Dios. Pero puede ser objeto de petición. En todo caso, el director debe ser consciente de la necesidad de la gracia en cualquier forma que se presente, y sea él, sea el dirigido, deben insistir en la petición de la curación.

Junto a la petición se requiere ayudar al dirigido, preparando en lo posible el corazón para la acción de la gracia. Esta preparación la debe cuidar la dirección suscitando en lo posible deseos de fervor, creando una especie de nostalgia del estado de generosidad ilimitada, llena de confianza, sin amargura ni desaliento. Cuanto suscite ánimo y confianza de curación será importante en este estadio. Para suscitar estos deseos y nostalgia de fervor deberá recurrir el director a las ideas o sentimientos que tienen fuerza de acción sobre el alma mediocre. Ciertamente que muchos motivos elevados no le harán mella. Pero no es un alma tibia. Y habrá algunos que le muevan; como, quizá, el servicio del bien de las almas, o las dificultades halladas en el ministerio y que ponen de manifiesto la insuficiencia de los medios humanos, o la responsabilidad por las gracias recibidas de Dios. Esa idea-fuerza procure empapar la en espíritu de fe, confianza y amor generoso.

Al mismo tiempo que se suscitan esos deseos, hay que promover la cooperación activa de la persona mediocre, de manera que vaya dando pasos en su voluntad aprovechando las pequeñas ocasiones, aun cuando no llegue todavía a la disposición total de abnegación evangélica. Serán pequeñas aceleraciones y esbozos de disposiciones más altas. Estos esbozos han de cuidarse tanto en el campo de la abnegación, con pequeños esfuerzos parciales y repetidos, como en el campo de la vida interior en lo que se refiere al recogimiento, procurando momentos más intensos y actuando la vinculación de las ocupaciones absorbentes con una visión sobrenatural más intensa. Igualmente, se le ha de llevar a ejercitar cierto control, aunque sea parcial y esporádico, de la impresionabilidad y actividad desbordante, procurando dominarla y ser dueño consciente de ella.

Actuando durante meses con este esfuerzo de pequeños esbozos, se puede ir cultivando una preparación para la acción de la gracia impulsiva de Dios.

En algún caso, también puede ayudar provocar las circunstancias exteriores favorables a una reactivación espiritual. Así, pueden ser momentos oportunos la marcha a misiones lejanas aceptada o pedida; la renuncia a un puesto amado, quizá demasiado amado; renuncia impuesta bajo una cierta presión de los superiores, que desgarran el alma y rompe el equilibrio espiritual en que se acunaba; si en este caso se evita la rebelión y el desaliento, podrá ser ocasión de encenderse en gran fervor.

El director no pierda nunca sus ánimos. Trabaje incansa-



blemente en la ayuda de estas personas, consciente de que, si consigue su reactivación fervorosa, habrá prestado un gran servicio a la Iglesia para cooperación en la obra redentora. Pero tenga al mismo tiempo presente, para no desanimarse, que muchas veces los efectos de la gracia se realizan imperceptiblemente. Llegan a la madurez sin darse uno cuenta. De repente se nota que la persona ha madurado. Después de meses y años en que parecía no darse ningún progreso, se advierte no sé qué plenitud en el dirigido, que no es ciertamente la perfección plena, pero que deja transparentar un trabajo real y maduro de la gracia.

## II. ENFERMEDADES ESPIRITUALES DE BASE FISIOLÓGICA

La buena función orgánica —salud corporal— y la buena función psicológica —equilibrio psíquico— entran en la constitución de la vida espiritual. El director no las puede descuidar. En este campo, la dirección espiritual lleva una preocupación higiénica proporcionada y el uso de remedios y consejos «caseros», vigilando y previniendo. Y como en la familia se recurre al médico o especialista en los casos de una cierta importancia, así también el director, a más de su vigilancia y consejo familiar, si puede darlo, *sugerirá al dirigido en algunos casos que recurra al especialista* cuando se trata de una seria enfermedad.

Algunos momentos espirituales conflictivos y enfermizos, con depresiones, irascibilidad, insoportación, apatía espiritual, etcétera, suelen tener su origen en perturbaciones orgánicas, sean transitorias, sean de carácter estable por su base temperamental o crónica.

El director espiritual debe captarlo para no atribuir al nivel espiritual lo que tiene un origen simplemente orgánico.

De base temperamental con componente orgánico puede ser, por ejemplo, un estado ansioso generalizado y permanente. Y transitorios suelen ser ciertos estados espirituales conexos con crisis de enfermedades orgánicas o períodos críticos del desarrollo fisiológico.

El director, en estos casos, ha de saber tener equilibrio. Ni es conveniente abandonar todo esfuerzo espiritual y ascético, recomendando sólo el cuidado médico, ni al revés. Esas personas necesitan fundamentalmente un tratamiento orgánico médico, al que acompañe una postura de aceptación y de ora-

ción, pero sin caer en un resignacionismo o en una total irresponsabilidad mientras va cuidando su restablecimiento.

El director tendrá que tranquilizar muchas veces el espíritu de esas personas, que suelen creer fácilmente que es flojeidad de su espíritu el cuidar así del propio cuerpo, o que es cesión a tentaciones de comodidad el no seguir una vida exigente a pesar de las debilidades corporales<sup>19</sup>.

### III. ENFERMEDADES DE LA VIDA ESPIRITUAL DE IMPLICACION PSICOLOGICA

El cristiano debe encontrar su perfecta integración sólo en Cristo. Esta debe abarcar no sólo la inteligencia y la voluntad, sino también la afectividad y la sensibilidad misma. Es el trabajo de maduración, en la que todo el hombre debe tomar parte.

Idealmente, la primera dirección espiritual madurativa la deberían dar los padres de familia, si éstos estuvieran a la altura de su importante misión eclesial<sup>20</sup>. «Lo que se aprende de niño se identifica y crece con el mismo espíritu y se le adhiere totalmente»<sup>21</sup>.

Pero, desgraciadamente, muchas veces no ha sucedido así. Y, no raras veces, el trabajo del director tiene que dedicarse

<sup>19</sup> Cf. SANTA TERESA, *Vida* c.11 n.15: «Porque muy muchas veces yo tengo grandísima experiencia de ello (y sé que es verdad, porque lo he mirado con cuidado y tratado después a personas espirituales) que viene de indisposición corporal, que somos tan miserables, que participa esta encatcladita de esta pobre alma de las miserias del cuerpo; y las mudanzas de los tiempos y las vueltas de los humores muchas veces hacen que, sin culpa suya, no pueda hacer lo que quiere, sino que padezca de todas maneras; y mientras más la quieren forzar en estos tiempos, es peor y dura más el mal; sino que haya discreción para ver cuándo es de esto y no la ahoguen a la pobre. Entendiendo son enfermos; múdese la hora de la oración, y hartas veces será algunos días. Pasen como pudieren este destierro, que harta mala ventura es de un alma que ama a Dios ver que vive en esta miseria y que no puede lo que quiere por tener tan mal huésped como este cuerpo... Otras cosas hay exteriores de obras de caridad y de lección, aunque a veces aún no estará para esto. Sirva entonces al cuerpo por amor de Dios, porque otras veces muchas sirva ét al alma, y tome algunos pasatiempos santos de conversaciones que lo sean, o írse al campo, como aconsejare el confesor. Y en todo es gran cosa la experiencia, que da a entender lo que nos conviene, y en todo se sirve Dios: Suave es su yugo, y es gran negocio no traer al alma atrastrada, como dicen, sino llevarla con suavidad para su mayor aprovechamientos».

De todas maneras, convendría extender algún tratado especializado sobre la *dirección espiritual de los enfermos*. Tienen una problemática especial que habría que tener muy presente. Cf. J. P. SCHALLER, *Aspectos espirituales de la enfermedad, ¿prueba o castigo?*: RevEsp 21 (1962) 367-75; véase también: *Présences*, revista trimestral, que ha tocado temas interesantes de espiritualidad referida a los enfermos; *Cahiers Laënnec* (1964): «L'aumônier d'hôpital»; cf. VSp (1964) 363-65; A. SCARIN, *Diario di un uomo ferito* (Saronno 1975), donde cuenta su propia experiencia al quedar maltrecho en un accidente; C. S. LEWIS, *Apprendre la mort* (París 1974), donde cuenta su reacción a la muerte de su esposa; C. FORMAZ, *A l'école du Christ souffrant. Journal d'un prêtre de 27 ans qui se sait condamné à mourir* (Paris 1975).

<sup>20</sup> CONCILIO VATICANO II, *Apostolicam actiositatem*: c.3 n.11.

<sup>21</sup> SAN IRENEO, *Fragmenta* II: HARVEY II p.471-72; cf. SANTA TERESA DEL NIÑO JESÚS, *Manuscritti autobiografici* (Milano 1957) p.140s.

a una reeducación exigida por la presencia en el dirigido de estados conflictivos que le afectan, obstaculizando el recto proceso de la vida espiritual: ansiedades, angustias, escrúpulos.

Pueden ser *obstáculos afectivos*, que condicionan, parcializan o deforman la visión cristiana de la vida. Porque los padres no han sabido transmitir el conjunto equilibrado del mensaje evangélico serenamente vivido, o ellos mismos eran víctimas de un cierto desequilibrio, que ha repercutido en la educación, o ha habido experiencias traumatizantes que han inhibido o sacudido la afectividad, o existen incluso obstáculos afectivos temperamentales que han interferido en la formación y hacen continuamente acto de presencia en ella.

Otras veces, *la conciencia o criterio espiritual* no quedó bien educado por las circunstancias insanas, descristianizadas, o por la manera equivocada de inculcar los principios morales. Y aparece enferma, deformada por conclusiones morales asumidas en la infancia o adolescencia, y que están allí dentro a manera de cálculos endurecidos y dolorosos, aunque escondidos, que influyen en la función de la conciencia real presente con ansiedad e inquietud concomitantes. Y es que la conversación de los «padres de nuestra carne» (Heb 12,9) casi sofocó la semilla de la gracia bajo un régimen ético rígido y legalista que exacerbaba e inhibía (cf. Col 3,21).

Por todo esto, la dirección espiritual, no raras veces, tiene que proveer al trabajo de reparación, de manera que se vaya haciendo, al menos al comienzo y en parte, *una longánime reeducación* que rectifique, en lo posible, los defectos parentales y las deformaciones latentes de la afectividad. La vida espiritual cristiana como tal contiene valores preciosos para restablecer el equilibrio psicológico. Con frecuencia, un buen director, en determinados casos psíquicos, puede hacer más que un psicólogo de profesión, si sabe aprovechar los valores equilibrantes del conjunto del contenido cristiano<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Cf. J. NAVONE, *Christotherapy: Healing through Enlightenment: The Clergy Review* 61 (1976) 16-19; comenta libros actuales de este enfoque, especialmente el de B. TYRRELL, del mismo título (New York 1975). Véase M. T. KEFSEY, *Healing and Christianity* (New York 1973), con abundante bibliografía. Es también interesante el libro del protestante H. SCHIABER, *Seelsorge und Psychotherapie* (Zürich-Stuttgart 1961) p.33-41; en este capítulo, titulado *Dirección espiritual religiosa*, hace observaciones de gran valor sobre la fuerza psicoterápica de los elementos católicos, y concretamente de los ejercicios espirituales de San Ignacio, doliéndose de que falte en el protestantismo una semejante dirección propiamente espiritual y que hasta la rechacen algunos teólogos por razones que ellos creen de fe. Véase también W. UMBRICHT, *Psychosomatische Medizin und christliche Lebensordnung: Anima* 15 (1960) 265-74; en la p.268 dice: «La causa mayor y más frecuente de enfermedades psicósomáticas se halla en la falta de unión con Dios». Cf. J. RUDIN, *Psychotherapie und Religion. Seele, Person, Gott* (Olten u. Freiburg i. Br. 1960) (trad. ital., Torino 1968); M. RODRIGUEZ, *Mensaje cristiano y salud mental. Diálogo entre psicología de la personalidad y cristianismo* (Barcelona 1973).

*El ejercicio espiritual* contiene muchas veces los elementos sanos de un cierto psicoanálisis espontáneo. Ante el «día» del Señor al cual abre su espíritu, puede aparecer fácilmente lo que el día humano había sepultado (cf. 1 Cor 4,3-5), y que muchas veces escapaba a su conciencia incluso en el orden psíquico. Según la primera anotación de los *Ejercicios* de San Ignacio, el ejercicio espiritual es, por definición, un eminente psicoanálisis sano: «todo modo de preparar y disponer el ánimo para arrojar de sí todas las afecciones desordenadas», es decir, unas afecciones que hasta entonces, normalmente, eran subconscientes. El proceso se realiza, normalmente, a manera de catarsis afectiva; primero surge la discriminación *carne* y *sangre* (expresión paulina que nos dispensa de los neologismos freudianos) vitalmente experimentadas, y luego se llegará a la síntesis existencial en la aceptación serena de la realidad y en la sumisión leal al espíritu por medio de una consciente y serena superación de la carnalidad y sin recurso morboso a la fuga e inhibición inmaduras.

*La misma meditación* es apta para ejercitar prudentemente una sana «asociación libre de ideas», abriendo el corazón hasta la división íntima del *alma* y del *espíritu* al influjo de la palabra evangélica (cf. Heb 4,12). Así se pueden explicar quizá, al menos en parte, algunas consolaciones y desolaciones iniciales, con su carácter un tanto violento y conmovedor.

Por sí misma, *la relación de dirección espiritual* constituye una saludable experiencia de seguridad, dentro de la cual puede realizarse una manifestación afectiva de sí mismo profunda y ordenada. El director ya no es visto como ajeno por el dirigido; al hablar se encuentra a sí mismo en el director y como que se habla a sí mismo. El director viene a ser el *ego* (terminología freudiana) corregido y corrector, pero ya no un severo *super-ego*; más bien es un *otro-ego* prudente y equilibrado, en el cual el dirigido encuentra su ideal y ante el cual puede abrirse confiadamente para ser corregido y llegar a un verdadero equilibrio.

El director ofrece al dirigido su propia persona como apoyo y refugio seguro hasta su curación. Le lleva realmente sobre sus hombros. La autoridad del director-médico, es decir, su prestigio (autoridad moral) y la seguridad que tiene y que comunica, es una fuerza de suma importancia en este período de curación. Infunde en el dirigido *inmensa confianza*.

Sólo que no debe abusar de ella. El director debe guardarse bien de aprovecharse de la *confianza* que el dirigido pone en él, haciéndole depender excesivamente de sí o tratándole

con poca seriedad. También la medicación psicológica tiene que ser *obra de verdad*, de manera que el dirigido sea introducido a la *verdad integral*.

El director no debe hacer nunca teatro con el dirigido ni siquiera para probarle, ni siquiera cuando dé la impresión de que el dirigido camina con progreso aparente, ni siquiera con el pretexto de que el dirigido padece anomalías en este o aquel punto. No le es lícito al director jugar con el dirigido como si fuera un niño. Está tratando con una persona racional, libre y responsable. Puede, sí, anticipar los progresos de la actual buena voluntad, por la seguridad que tiene de que se obtendrán, y hablar como si ya hubiera brotado lo que está a punto de brotar o como si ya estuviera desarrollado lo que está aún en germen.

La confianza del dirigido nos da la medida de la potencia personal del director en su acción curativa. Pero esta confianza se dará sólo si el dirigido sabe que puede creer, sin sombra de duda, en la total sinceridad del director. No mina esta confianza el que el dirigido note que el director no juzga oportuno comunicarle actualmente *todo* lo que piensa («Tengo muchas otras cosas que decirlos, pero no las podéis llevar ahora»: Jn 16,12). Lo que sí es importante es que le hable siempre como a persona madura, no como suele hablarse a los niños, a los enfermos, a los irresponsables.

En este camino de la sinceridad, la seguridad del director y la correspondiente confianza del dirigido se aumentan *en la verdad*, teniendo presente el *aspecto estrictamente sobrenatural y evangélico* de la dirección, en fuerza del cual se recurre confiadamente a la fuerza del espíritu, de la oración y del poder divino<sup>21</sup>, para el remedio, a veces naturalmente imposible, de algunos hábitos inveterados.

*El espíritu evangélico y el entrelazado íntimo de los dogmas cristianos* ofrece otro elemento de gran equilibrio, sanísimo y con capacidad universal de curación. Naturalmente, siempre que no se trate de un dogma aislado y sacado de su contexto vital, sino encuadrado en el conjunto. El carácter equilibrado y equilibrante de la espiritualidad evangélica tiene incluso valor apologético.

La doctrina definida en Trento: «que la concupiscencia habitual no es pecado en los bautizados»<sup>22</sup>, ha librado a muchos

<sup>21</sup> Cf. SAN NILO, *Epist.* II 209, en I. HAUSHEER, *La direction spirituelle* p.300-301.

<sup>22</sup> CONCILIO TRIDENTINO, sess.5 c.5: DS 1515. «En los renacidos nada odia Dios... de suerte que nada en absoluto hay que les puede retrasar la entrada en el cielo. Ahora bien, que la concupiscencia o *fomes* permanezca en los bautizados, este santo

de un verdadero infierno de angustias y escrúpulos, mientras la idea contraria fomenta la neurosis luterana y sus derivados. Ni hay que sofocar violentamente la concupiscencia ni sofocar el juicio moral; no hay lugar a inhibiciones violentas. Nos podría llevar al pecado, pero ella en sí no es pecado. Se trata sólo de no dejarnos determinar humanamente por ella.

Otro tanto podríamos decir de la doctrina de la Providencia, que hay que unir con la colaboración verdadera del hombre; del sentido redentor del sufrimiento, unido a la lucha por superarlo y a la esperanza; el combate contra la injusticia con la aceptación de la cruz.

Muchos han obtenido una sólida seguridad interior en la fe auténtica por una participación misteriosa de la vida eterna o conocimiento amoroso de Dios<sup>21</sup>, que se comunica en el comienzo de todo movimiento que lleva al hombre sobrenaturalmente hacia Dios y que se afirma y se va haciendo factor espiritual a medida que el fervor de la caridad crece en el corazón.

Hemos insistido en este valor equilibrante del entrelazado dogmático cristiano presentado en su conjunto. Desgraciadamente, a veces no se hace de esta manera, sino que se unilateraliza la presentación afirmando y aferrando una verdad e insistiendo en ella, perdiendo de vista el conjunto de la verdad católica. Es culpa de ello, a veces, la falta de equilibrio del mismo director, que insiste entonces en determinados sectores de la fe o de las costumbres. Por eso, nunca insistiremos suficientemente en que *esta luz y espíritu evangélicos se apliquen al sujeto real en el conjunto de circunstancias reales* en que se encuentra, y no a un sujeto ficticio e iluso que las use a manera de pensamientos mágicos. Aquí es necesaria la discreción del director. Una medicina puede ser veneno; como un veneno, en proporciones convenientes, puede ser medicina. Depende de la medida oportuna. Los mismos métodos psicológicos pueden curar y pueden causar enfermedades.

Así, puede suceder en algunas personas ansiosas (como fruto de una inhibición afectiva) que la seguridad misma de la fe sobrenatural tiene *accidentalmente* una función de remedio sólo con respecto a la ansiedad psíquica que les atormenta. En tal caso, cuando el fervor se debilita por alguna infidelidad, aunque sea leve, sufren una trasposición de la ansiedad al dominio de la fe. Y no es crisis de fe, sino un quedar al des-

concilio lo confiesa y siente; la cual, como haya sido dejada para el combate, no puede dañar a los que no le consenten y virilmente le resisten por la gracia de Jesucristo» (trad. de D. RUIZ BUENO, *El magisterio de la Iglesia* [Herder 1955] p.226).

<sup>21</sup> Cf. SANTO TOMÁS, *De veritate* 14,2, al fin.

cubierto el fondo inseguro y ansioso que constituye su temperamento.

Algo semejante puede suceder también con el *sentimiento crudo e intolerable de culpabilidad*<sup>26</sup>. Su fundamento está, a veces, en un falso juicio o en una experiencia traumática, que ya no aparecen nítidamente en la conciencia. Mediante la aplicación de algunos principios sobrenaturales en la dirección, se puede llegar a *mitigar* superficialmente sólo, llegando únicamente a una inhibición de la concupiscencia, sin que ésta haya sido sana y adecuadamente mortificada o sin que haya llegado al reconocimiento valiente y a la condena viril de la raíz profunda de la inquietud. Una medicación así no es perfecta. El remedio debe ser conforme a la enfermedad. Y la enfermedad psíquica hay que corregirla con remedios adecuados; esto es, por una apertura ordenada y por una mortificación sincera y sin máscaras. La inhibición relega únicamente la afectividad, pero no la mortifica ordenadamente.

Para esta función de medicina de las enfermedades de componente psicológica, el director espiritual necesita, pues, unos suficientes conocimientos de psicología. Hay que tomarla seriamente para poder ayudar y llevar a una apertura de corazón a la acción de la gracia. La vida espiritual, bien concebida y vivida, es como una *cura de aires*, que puede superar en eficacia a todas las prescripciones farmacéuticas. Pero, a su vez, la cura de aires no puede considerarse como una panacea universal que dispense de todas las demás medicinas. Por eso, los buenos autores espirituales insisten, con razón, en la necesidad de conocimientos psicológicos para la formación completa del director espiritual<sup>27</sup>. La ciencia psicológica sana no está reñida con la doctrina espiritual. Un *puro director espiri-*

<sup>26</sup> Cf. A. ULEYN, *Actualité de la fonction prophétique*: DDB (1965). El autor desarrolla la necesidad de hacer aceptar al hombre su culpa, sin evadirla por otras soluciones ficticias e insatisfactorias. Véase J. SARANT, *Trois déculpabilisations*: Christus 74 (1972) 159-67, con indicaciones bibliográficas sobre la culpabilidad. Véase lo que ya decíamos en la p.3.<sup>a</sup> n.33.

<sup>27</sup> GABRIEL DE SANTA MARÍA MAGRATANA, *S. Giovanni della Croce, direttore spirituale* p.82-91; cf. A. ROLDÁN, *Introducción a la estética diferencial* p.124ss. Esta a condición de que el director espiritual no se ponga a hacer el psiquiatra. Anota con acierto M. BELLET, *Foi et Psychoanalyse* (Buges 1973) p.58: «Un sacerdote no es un psicoanalista. Y toda pretensión por su parte de hacer como si lo fuera, no puede más que hacer daño al análisis y a su tarea propia. En los casos extremos, el director tiene que saber caer en la cuenta de qué se trata y remitir al dirigido a los brazos de los especialistas. Véase sobre esta materia: *Direction spirituelle et Psychologie*: E-Carnel (1951); J. MAC AVOY, *Direction spirituelle et Psychologie*: DS vol.3 col.11-3-73; R. DE SIBERT, *Psychopathologie et direction* (Paris 1934); C. VACA, *Précautions et direction spirituelle* (Madrid 1969); G. HAGMAIER-R. W. GLEASON, *Orientaciones actuales de psicología pastoral* (Santander 1960); P. OISEN, *Pastoral care and psychotherapy* (Minneapolis 1961); E. DRAPER, *Psychiatry and Pastoral Care* (New York 1965); G. CRUCHON, *Conflicts, angustias, attitudes* (Aixey 1970). Un instrumento óptimo lo encontrará el director en la obra de A. GODIN, *Une guide à l'usage du clergé pour discerner les troubles mentaux* (Bruxelles 1963). Concretamente respecto de las vocaciones, pueden verse: R. HOSTIE, *Le discernement des vocations*: DD3 (1962);

tual será siempre un pobre director y un pobre espiritual. Un director bien preparado prestará mucha atención para captar las manifestaciones liberadoras confidenciales, que le serán muy útiles para comprender las dificultades psicológicas de la persona<sup>28</sup>.

Cierto que la psicología no lo es todo. Sería grave error querer reducir la dirección a psicología aplicada. El director espiritual que se presentara simplemente como un psicólogo o psiquiatra, fracasaría como director y como psicólogo. Se trata de un conocimiento sólido, discreto, empleado discretamente en el ejercicio de su función de dirección que permanece claramente como tal.

En estos casos, el director tiene que saber integrar en la acción espiritual del sacerdote las fecundas observaciones de la psicoterapia profana debidamente adaptadas. Por eso debe conocer, al menos, los elementos fundamentales de la psicología pastoral, las leyes de los conflictos psíquicos, sus mecanismos<sup>29</sup>, al menos para poder aplicar los principios evangélicos según una diagnosis verdadera del sujeto en cuestión. Pero siempre ha de actuar como hombre evangélico, no como psiquiatra<sup>30</sup>. Y este trabajo de educación o reeducación psíquica se reconoce claramente como *propedéutico*.

Los grandes directores han sido siempre buenos psicólogos ya desde los Padres del desierto<sup>31</sup>; han conocido la estructura y los mecanismos ocultos de la psicología humana, las escapatorias de la naturaleza, aunque no tenían aún los conocimientos científicos que ha adquirido recientemente la ciencia psicológica.

Junto con el estudio indispensable y serio de San Juan de la Cruz, hay que unir el estudio, muchas veces no menos meritorio, de meterse en la selva de los modernos progresos de la

J. GERAUD, *Itinéraire médico-psychologique de la vocation* (París 1959); J. GERAUD, *Contre-indications médicales à l'orientation vers le clergé* (París 1947); A. GODEX, *Psychologie de la vocation. Un bilan*: SpSuppl. 28 (1973) 205-36; L. E. BULLA, *Psicología del profundo e vocazione*. I: «Le persone» (Torino 1975); II: *Le istituzioni* (Torino 1976); L. M. RULLA-J. RIDICK-F. IMOLA, *Entering and leaving vocation: intrapsychic dynamics* (Roma-Chicago 1976).

<sup>28</sup> Cf. BRUNO DE JÉSUS-MARIE, *A propos de la «Madeline» de Pierre Janet*: EtCarmel (1931) p.23; P. BLANCHARD, *Le vénérable Libermann I*: EtCarmel (1966); 85-129; F. RINGEL-W. VAN LUN, *Psychothérapie et direction de conscience* (Toulon 1955); C. JUNG, *Tipus psicológicos* (Barcelona 1971).

<sup>29</sup> MCNEIL, *A History of the Cure of Souls* (New York 1951); L. BEINHAERT, *Combat spirituel et conflict*: CHSUS 9 (1962) 43-51; H. BISSONIER, *Falscation religieuse et troubles de la personnalité* (París 1968); G. CSUGHON, *Inticación a la psicología dinámica*. II: «Conflictos, angustias, actitudes» (Alcoy 1970); E. J. HAAS, *Pastoral counseling with Peggy in Distress* (Saint Louis 1970); R. ALLERS, *Psicología e pedagogía de carácter* (Torino 1961); obra buena y luminosa para ayudar a quien no está del todo integrado afectivamente.

<sup>30</sup> El pastor argentino E. N. Duck, venía a reducir la pastoral casi a una terapia. (*A Christian Therapy for a neurotic world*, London 1961).

<sup>31</sup> Cf. G. COLOMBAS, *El monacato primitivo* (Madrid 1975) II p.260.



patología psicológica. Porque un error de diagnosis puede llevar a un resultado fatal, cuando la simple ignorancia sólo hubiera causado un retraso en el camino<sup>32</sup>.

Los conocimientos suficientes de psicología patológica son necesarios en la tarea de reeducación y curación de las enfermedades de base psicológica de la vida espiritual. De ello vamos a tratar ahora. Pero son también particularmente necesarios en los siguientes momentos espirituales.

a) En el caso de perturbaciones neuróticas en personas religiosas. Más allá de los defectos morales, aparece muchas veces un elemento de enfermedad psíquica, que habría que medicar convenientemente. No admirarse en esos casos que no aprovechen los avisos del superior o del director. Están enfermos. Hay que *ayudarles* y no sólo *amonestarles*.

b) Junto con intervenciones auténticas de la gracia, pueden mezclarse fenómenos neuróticos, que, como tales, no denotan inautenticidad de la intervención divina. Por ejemplo: la alucinación, de suyo, no denota inautenticidad de intervención sobrenatural, ya que es una nota de la persona que recibe. Ahora bien, cuanto se recibe, se recibe a la manera del que lo recibe. Puede haber, por tanto, una verdadera moción interna de Dios, que en la personalidad alucinante se reciba acompañada de alucinación. Por eso hay que examinar la moción misma interna, para ver si tiene signos de ser de Dios, sin prestar atención al fenómeno de la alucinación, que es simple manera de reaccionar del sujeto al estímulo psicológico. El elemento de la alucinación como tal no dice nada en favor de la autenticidad de aquella moción, pero tampoco formalmente en contra. En este sentido decimos que hay que despreciarlo<sup>33</sup>.

c) En la *dirección de auténticos estados contemplativos* ayuda mucho tener presentes los fenómenos inferiores de repercusión psicológica que con frecuencia acompañan, en alguna medida, a dichos estados.

Por ejemplo: en las inquietudes y ansiedades contemplativas que suelen aparecer sobre el fundamento de gracias infusas,

<sup>32</sup> La literatura es copiosísima en este campo. Además de las obras ya citadas en notas precedentes, podemos referirnos a W. MEISSNER, *Annotated Bibliography in Religion and Psychology* (New York 1961); Y. A. DEL VAL, *Contribución a la dirección espiritual del psicópata*: RevEspir (abril 1962); L. BEIRNAERT, *Expérience chrétienne et psychologie* (Paris 1964); C. BOUCLAUD, *Direction spirituelle d'un riviet en psychothérapie*: Vsp Suppl. (1964) 31ss. C. NODDE, *Psicoterapia e direzione spirituale oggi* (Varese 1967); J. DOMINIAN, *Psychanalyse et vie spirituelle*: Vsp Suppl. (1969) 29-44; G. ZUANAZZI, *Psicoterapia e confessione*: RivClerical 56 (1975) 895-903.

<sup>33</sup> Cf. H. BARUK-LAGNY-ROLAND, *Contribución à la psychologie des mystiques. I: «Les hallucinations de quelques grands inspirés»*: AnnMédPsych 111 (1953-II) 1-32; II: «Le prophétisme normal et le prophétisme pathologique»; *ibid.*, p.145-61. Puede verse la respuesta de J. L'HERMITTE, *Mystique et psychiatrie*: *ibid.*, p.289-308; véase también J. L'HERMITTE, *Mystiques et laux mystiques* (Paris 1952).

puede tener parte la psicastenia, incluso hasta llegar a un predominio momentáneo. Consiguientemente, de la presencia de signos de neurosis o de psicastenia no se puede concluir precipitadamente que esas gracias pretendidas son falsas. Más aún, sabemos que, a veces, la aridez purgativa de la noche oscura va acompañada de *melancolía*<sup>34</sup>.

En todos estos casos, el modo apropiado de tratar a la persona no lo puede proponer aisladamente y sola la teología espiritual. Un director que ignore las formas benignas de histeria, aunque conozca de memoria todas las obras de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa y aunque conozca al dedillo los *Ejercicios* de San Ignacio y el libro de las *Gracias de oración* de Poulain, se equivocará en la mayor parte de los casos extraordinarios que encuentre. La misma Santa Teresa advierte que se preste atención a la «melancolía»<sup>35</sup>. La doctrina de San Juan de la Cruz no pierde ningún valor porque se la encuadre en las doctrinas de San Gregorio Magno y San Francisco de Sales.

## I. Perturbaciones que afectan a la visión espiritual

Se puede uno encontrar en la dirección con personas que sufren dificultades en su misma visión de la vida espiritual, debidas a ciertos bloqueos afectivos realmente presentes en el comportamiento<sup>36</sup>.

Estos bloqueos pueden depender de *disposiciones innatas*, como un temperamento más o menos angustioso o ciertas necesidades instintivas que habitualmente le pulsán. Pero muchas veces se deben a *disposiciones adquiridas*, sea a través de la educación familiar, sea a través de influjos sociales en sus contactos primeros con la humanidad circundante. Y así, en el brotar mismo de la riqueza afectiva han podido ser víctimas de frustraciones o de desilusiones agudas, que les han marca-

<sup>34</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura* 1,9,3: «Y esta [purgación], aunque algunas veces sea ayudada de la melancolía u otro humor [como muchas veces lo es], no por eso deja de hacer su efecto purgativo del apetito, pues de todo gusto está privado, y sólo su cuidado trae en Dios; porque, cuando es puro humor, todo se va en disgusto y estrago del natural, sin estos deseos de servir a Dios que tiene la sazonalidad purgativa...». Puede verse también A. RADEMACHER, *Das Seelenleben der Heiligen* (Paderborn 1933) p.138ss.

<sup>35</sup> Quizá pudiera establecerse la siguiente correspondencia de terminología de entonces y de ahora: melancolía = neurastenia; hipocondría = histeria. Puede verse la antigua obra clásica O. GIACCI, *Hysterismo e l'ipocondria* (Milano 1880). Cf. también P. ALPANDERY, *De quelques documents médiévaux relatifs à des états psychopathologiques*: *Journal de Psychologie* 26 (1929) 763-87.

<sup>36</sup> Cf. A. VERGOT, *Psychologie religieuse* (Bruxelles 1966); E. F. STEVENS, *Bilder der Neurose heute. Ein Leitfaden zum Verständnis seelischer Konflikte* (Bern-Stuttgart-Wien 1971).

do, o de experiencias dolorosas, que han traumatizado su afectividad.

Llegada la persona a la edad adulta, esos obstáculos afectivos ejercitan su influencia en el comportamiento incluso cuando la víctima no es consciente de ello. De hecho, allí están estorbando la limpia expansión de una caridad que debería ser reflejo de la caridad de Dios<sup>37</sup>. El director se puede dar cuenta de ello e incluso hacer caer en la cuenta al dirigido en orden a abrir su corazón a la bondad ilimitada que le ofrece la gracia de Dios.

Así, la afectividad, no sólo la fundamental, sino aun la superior, que depende del carácter elaborado, se llega a encontrar en un estado de malestar, con sentimientos de desconfianza, de inferioridad. Ya no mantiene la disponibilidad para aplicarse a un objeto determinado o para abrirse en diálogo interpersonal que le enriquecería grandemente. De hecho, ese estado está creando un verdadero obstáculo al progreso espiritual, bloqueando el diálogo confiado con otro. Esto repercute en el diálogo de la oración y en el de la vida fraterna. A estos obstáculos se debe entonces que el individuo esté ante Dios en *permanente aridez*, que se sienta *inseguro e incapaz de tomar una decisión con tranquilidad*. Esta falta de tranquilidad se extiende a toda la vida espiritual.

En estos casos es claro que la pura voluntad puede hacer bien poco, ya que las perturbaciones dependen de condiciones orgánicas o de necesidades estructurales permanentes en el caso de las *disposiciones innatas*. Y en el caso de las *disposiciones adquiridas* dependen de condiciones históricas que han ido plasmando la personalidad e identificándose con ella; hasta tal punto, que después de una cierta edad está demasiado profundamente estructurada como para que unas curas psicológicas las puedan cambiar.

La atención del director debe dirigirse entonces a mitigar en lo posible la fuerza de estos condicionantes, aplicando prudentemente algunas curas psicoterápicas acomodadas. Pero, sobre todo, enseñando al dirigido a que *sepa vivir con esas dificultades*. La santificación es siempre posible. Pero ahora uno de los componentes de su santidad será el sufrimiento valientemente aceptado cada día. Esto requiere una gran fuerza de voluntad que pocos tienen. Es algo así como un minusválido físico, que sólo con enorme esfuerzo llega a hacer lo que un hombre normal realiza sin esfuerzo.

<sup>37</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* c.5 n.42.

Entre muchos tipos de obstáculos afectivos, vamos a hacer alguna observación sobre el *perfeccionismo angustioso* y la *imagen falsa de Dios*. Y vamos a ocuparnos también de otro matiz vinculado a esta misma materia por sus raíces afectivas, aun sin llegar a constituir una enfermedad estricta, y que igualmente, reconocido o no, puede ser un verdadero obstáculo al progreso espiritual: el *talante progresista o conservador* del dirigido.

1. *Perfeccionista angustioso*.—Es el caso del individuo que se siente siempre obligado a hacer lo que en teoría es más perfecto, y que identifica normalmente con lo que más cuesta. Piensa, en efecto, que así está seguro de no ceder a *su naturaleza*. Está preocupado por hacer siempre más. *Tiene miedo* de aflojar, de abandonarse en busca de sus propias satisfacciones. Y para evitarlo quiere hacer siempre lo que menos le gusta.

Aun cuando hace un favor, lo hace con frialdad y dureza. *Tiene miedo* de expresar su afectividad, porque *teme* que esté cediendo a su amor propio al sentir alegría y gozo mostrándose afectuoso y simpático. *Tiene miedo* de dejarse llevar a manifestaciones de afecto, porque la afectuosidad podría llevarle, a la larga, hasta la sensualidad.

Está dominado por el temor, no por el amor. Su ideal sería que toda la vida estuviera guiada por la seca voluntad, extinguiendo la sensibilidad y el afecto, a la manera de los estoicos.

Ante el caso, el director debe caer en la cuenta de que no se trata aquí de cuestiones puramente especulativas o intelectuales, sino que se trata de un *bloqueo afectivo*. Y debe atender a los dos aspectos, si es que quiere prestar verdadera ayuda.

El director hará bien en iluminar la inteligencia con los criterios evangélicos. Le enseñará cuáles son las normas válidas de la conducta cristiana y el sentido verdadero de la abnegación<sup>21</sup>. Le hará notar cuál es la postura cristiana ante la afectividad y la sensibilidad. Le repetirá con sugerente insistencia que la norma de la acción no es lo que más cuesta, ni lo que es en sí mismo más perfecto, sino lo que aquí y ahora Dios quiere de él en sus circunstancias concretas; lo que es proporcionado a sus fuerzas y circunstancias. Que así debe tomar sus decisiones. Que lo más grato a Dios es lo más conforme a la caridad, no necesariamente lo que más nos cuesta.

<sup>21</sup> Recuérdese el concepto recto de *abnegación* (p.3.<sup>a</sup> c.9 p.164-166).

Que es verdad que la cordialidad *puede* terminar en sensualidad, ya que en el hombre están relacionadas estas diversas afecciones, pero que no hay que vivir con el miedo de las últimas consecuencias, y por temor de ellas privarnos de lo que es normal y conveniente y hace bien a los otros. Que en el ahogo de la afectividad no se encuentra la liberación de las tentaciones, sino que puede exponer a peores peligros. Que la renuncia total a las alegrías sanas —por ejemplo: de la vida común— puede llevar al desencadenamiento de instintos peligrosos y al replegamiento egoísta sobre sí mismo sumergido en una contabilidad mecánica.

Todo esto lo puede desarrollar el director, con la debida delicadeza y oportunidad, a través de una continua sugerencia. Pero sólo la instrucción no curará al enfermo, porque lo que le domina es *el miedo*. Y el miedo no se quita con la sola razón, y menos un miedo identificado con la personalidad misma. Ese miedo, que es el bloqueo afectivo fundamental, tiene su origen o en condicionamientos temperamentales o en experiencias históricas tempranas. Probablemente, en los primeros estadios de su vida encontró una persona influyente sobre él (padre, madre, maestro...), que provocó una experiencia difícil que no se ha superado. Quizá se le exigieron esfuerzos notables, sin hacer caso de las resistencias y de las limitaciones del niño. Y su buena voluntad fue sometida a una prueba muy dura. Quizá no disfrutó suficientemente de lo que es el amor de Dios, ni el amor de sus padres. Le fue dominando el *temor* de no hacer nunca bastante con un ansia hecha como su segunda naturaleza.

Por tanto, junto a la iluminación racional evangélica, le ayudará mucho la cercanía del corazón paterno del director, reflejo de la bondad de Dios, que, siendo, por una parte, de criterios evangélicos exigentes, transmite, sin embargo, seguridad en el amor, por otra. De esta manera, sin suprimir quizá del todo la presencia del temor en el dirigido, que no será posible, sobre todo en determinados momentos, le llevará a no dejarse determinar en la práctica por los obstáculos bloqueantes de su afectividad.

2. *Falsa imagen de Dios*.—Esta falsa imagen de Dios está en el fondo del perfeccionamiento angustioso que acabamos de tratar y de otras *enfermedades de conciencia* que examinaremos en seguida.

San Juan proclama que *Dios es amor* (1 Jn 4,16). Pero muchos cristianos no consiguen formarse otra imagen de Dios que la de *Dios-foez severo*. Les resulta muy difícil a algunos fun-

dir estas dos imágenes complementarias de Dios. Su dificultad viene de que no han encontrado nunca una persona influyente sobre ellos en la cual estos dos aspectos estuvieran bien fundidos. Idealmente, lo debería encontrar el niño en sus padres, sintiéndolos *amorosos y exigentes*. La fusión de estas dos cualidades debe crear en el niño la figura humana enteramente válida, en la que pueda inspirarse la figura de Dios.

Los problemas y dificultades encontrados con los propios padres carnales suelen reflejarse sobre la imagen de Dios. Más adelante, algunos consiguen ir purificando la imagen. Otros son incapaces; una afectividad bloqueada desde el comienzo no se desbloquea luego fácilmente, de manera que pueda expandirse en la imagen de Dios.

Este mecanismo de integración afectiva bloqueado por estas intervenciones puede llevar al individuo hasta la incredulidad<sup>35</sup>. Pero sin llegar a tanto, en el corazón del cristiano puede dejar unas cargas afectivas, que ponen penumbras sobre toda su vida espiritual. Queda una imagen de Dios severo, altivo, implacable, impositivo, casi soberbio. Y se deja sentir la aridez de la vida de oración y la dificultad de la confianza ilimitada en el amor.

También en este caso hay que iluminar intelectualmente por una parte, pero actuando al mismo tiempo la cercanía afectiva de una imagen más próxima a la realidad de Dios. La figura del director y sus actitudes tienen aquí una importancia muy grande: su comprensión, equilibrio de juicio, cordialidad sincera, ausencia de severidad.

3. *Progresista y conservador*.—El director no puede tardar en darse cuenta de que el dirigido es progresista o de que es conservador. Claro está que no es pecado ser progresista ni ser conservador. Tampoco es propiamente una perturbación afectiva psicológica en sentido estricto. Pero connota actitudes psicológicas de prevalencia afectiva condicionantes del pensamiento y del comportamiento, que no favorecen la docilidad al Señor. Lo que dificulta particularmente la superación de estas actitudes es el hecho de que estas personas suelen considerar como punto de honor el ser lo que son. Lo vienen a ver como una virtud y como algo positivamente meritorio. El camino y la esperanza de remedio está en que lo consideren como materia de humildad, cayendo en la cuenta conscientemente de

<sup>35</sup> Cf. A. BELLET, *Ceux qui perdent la foi* (DDB 1697); H. C. RÜNKE, *The Psychology of Unbelief* (Sheed and Ward, 1966); A. BELLET, *La peur ou la foi* (DDB 1967).

que es un condicionamiento que puede obstaculizar la adhesión a la verdad<sup>40</sup>.

Es bueno para eso llevarles a reconocer el origen íntimo de esas actitudes a la luz de la caracteriología y de la psicología dinámica. Ser conservador o progresista es, en parte, hereditario; depende de factores que integran el propio carácter; es un conjunto de circunstancias más que un punto de honra.

Puede ayudar también mostrarles cómo esas tendencias son una limitación derivada de la imperfección del conocimiento humano. Nuestra visión está muy condicionada temporalmente, y se enfoca hacia el pasado o hacia el futuro. No podemos imaginarnos a los ángeles conservadores o progresistas, porque están fuera de la temporalidad. Nosotros nos adherimos demasiado a las realizaciones temporales, y, en vez de aplicarnos a la sustancia misma, hacemos comparación de nuestro esquema temporal con el de otros. Es, pues, una limitación que tenemos que soportar los hombres inmersos en la temporalidad y que hemos de sentir como una cierta humillación.

*Al conservador y al progresista* hay que procurar llevarlos hacia un amor profundo a la verdad y a la disponibilidad de espíritu; a una agilidad interior, a una verdadera libertad espiritual fundada en la verdad: «La verdad os hará libres» (Jn 8,32); sin dejarse encadenar y condicionar por sí mismos.

Hay que llevarles, asimismo, a que no identifiquen la verdad con su éxito personal, porque esto les suele pasar a ambos.

Hay que formarles, por fin, a no acentuar las distancias, queriendo consolidarse a sí mismo en la oposición al otro. El Espíritu no impulsa a oponerse, sino que suele llevar a adherirse positivamente a la verdad, sin insistir formalmente en la oposición. Más bien hay que tender a un acercamiento. Siempre hay diversidades en toda sociedad. Cuando estas diversidades existen sobre el fondo del amor, se complementan y enriquecen; pero, cuando no están fundadas sobre el amor, separan y alejan. Es necesario desarrollar siempre la caridad que supere todo egoísmo, que suele esconderse en confundir la verdad con el propio éxito.

*Al conservador*, que fácilmente tiende a ser un poco pere-

<sup>40</sup> Y. CONGAR, *Mentalité de droite et intégrisme*: La Vie Intellectuelle (1950): 644-66; J. TOUTENONDE, *Les inquietés. Caractériologie thérapeutique* (Paris 1953); M. ORSON, *Les déviations du sentiment religieux en Les demandeurs de l'homme* (ed. P. HORKAY) (Paris 1961) p.163-78; P. LEBEAU, *Per amore si conformista, integralista e il progressista a fare bene l'esame di coscienza*: RIAM (1964): 45-49; J. H. NICOLAS, *Un conseil pour tous*: VSp (1965) 625-46; I. COLONIO, *Dirigazioni sulla psicologia del conservatore e del progressista in campo religioso con alcune conclusioni pratiche*: RIAM (1965) 506-32; C. J. MCMAHER, *Change-Not change* (Glen Rock 1968); K. FORSTER, *Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung* (Freiburg 1974).

zoso, pacífico, porque se encuentra bien apegado al pasado, hay que incitarle discretamente a un poco de inquietud. Mostrarle que la verdad es infinita; que hay que conquistarla y matizarla continuamente, poseerla más profundamente y más totalmente. Que se defienda de una cierta arteriosclerosis mental que le impulsa a pararse, a no trabajar.

Al *progresista* hay que enseñarle incansablemente a dar tiempo al tiempo, evitando el afán de hacer inmediatamente todo, pues tiene el grave peligro de querer introducir en el presente un futuro todavía lejano, no el próximo inmediato futuro. La vida es un progreso vital que se realiza en un desarrollo incesante, pero que quedaría destruido si se introdujera de un salto aquel tipo para el que el organismo no está todavía preparado. Un niño de pocos meses tiene que irse preparando para comer alimentos sólidos en edad posterior, no muy lejana. Pero para prepararle no hay que hacerle comer ahora alimentos sólidos con dientes postizos; eso podría dañar seriamente su desarrollo. La naturaleza se va preparando en la vivencia actual para realizar la función que en su momento tendría que ejercitar.

Igualmente, hacerle ver que es bueno tener una visión ulterior para realizar un progreso continuo, pero sin perder de vista la sustancia misma de las cosas y guardando la memoria del pasado, incluso como punto de referencia y visión de experiencia.

Una última observación para el director: suele ser bueno no emplear en las cuestiones espirituales y apostólicas los términos «viejo» y «nuevo». Estos términos no tienen valor evangélico. Usar simplemente los términos de sentido evangélico: verdad, útil, bueno, conveniente, eficaz apostólicamente... Es decir, buscar el servicio de la verdad, reconociendo que las características de «viejo» o «nuevo» son totalmente accidentales respecto al mensaje evangélico. Tal es el consejo del Señor cuando habla del escriba docto en el reino de los cielos, el cual de su tesoro saca cosas nuevas y viejas (cf. Mt 13,52).

De esta manera se unirán los esfuerzos de todos para realizar la consigna del Apóstol, que exhorta a Timoteo a *conservar fielmente el depósito* (cf. 1 Tim 6,20), orancó al mismo tiempo instantemente para que *crezcan siempre todos en el conocimiento y ciencia espiritual de Dios* (cf. Flp 1,9).



## 2. Crisis y perplejidades de conciencia en materia de castidad

Como cualquier otra función humana, también la conciencia, a la que particularmente atiende la dirección espiritual, puede tener salud o enfermedad. San Pablo habla de enfermedades y debilidades de la conciencia:

«Estad atentos a que vuestro uso de la libertad no sea para los débiles ocasión de caída. Porque, si alguno te ve a ti, que posees la ciencia, sentado a la mesa en un templo de ídolos, ¿no es verdad que la conciencia de él, que es débil, se sentirá movida a comer, a su vez, las carnes inmoladas a los ídolos? Y el enfermo se pierde por tu ciencia, el hermano por el que Cristo ha muerto. Así, pecando contra los hermanos y golpeando la conciencia enferma de ellos, pecáis contra Cristo»<sup>41</sup>.

Y toca al director espiritual prestar sus auxilios para sanar aquella enfermedad o debilidad de la conciencia cuando se presente.

Al tratar en este capítulo de las enfermedades de la conciencia, no nos referimos a *deformaciones morales*, como juicios pervertidos de que ciertas monstruosidades no son pecado; sino que hablamos de enfermedades en el instrumento de la censura moral humana, de la incapacidad de juzgar serenamente en el campo moral y de actuar en consecuencia. No actúa con serenidad, se turba, se inquieta; ante una decisión está siempre incierto, inquieto, agitado, perplejo.

Algunas de estas enfermedades de conciencia se caracterizan por los síntomas traumáticos que les acompañan, sean de orden psicológico, sean, a veces, de orden fisiológico: ansiedad, obsesión, incapacidad, disfunción. La resonancia traumática, esto es, la disfunción psicológica o fisiológica, sea sintomática, sea sustancial, nos da la medida no precisamente de la profundidad del desorden *objetivo*, sino de la conciencia: de su sensibilidad y finura innata. El trauma no ha sido causado siempre por acciones objetivamente graves, sino por la interacción de una conciencia muy sensible.

Algo parecido a lo que sucede en otros campos. Cuando una persona nos dice, por ejemplo, que tiene los nervios deshechos, que tiene la cabeza dolorida porque hay mucho ruido en su cuarto, y nosotros vivimos a su lado y percibimos perfectamente que esos ruidos no son tan insoportables, esto significa que la reacción personal suya no está causada por la grave-

<sup>41</sup> 1 Cor 8,9-12. Véase también 2 Cor 11,21; 11,29; 12,10; 13,3-4; Rom 4,19; 14,1-2,21.

dad objetiva de los ruidos, sino por su excesiva sensibilidad auditiva y nerviosa; los ruidos que para nosotros no son traumatizantes, para ella lo son.

En este sentido decimos que el trauma no es siempre proporcional a la gravedad del desorden objetivo, sino a la sensibilidad de la conciencia. Sucede así que pequeñas excitaciones actuales despiertan y traen a la conciencia emociones fuertes que habían sido ya olvidadas.

Este es el problema que se presenta en una conciencia inquieta, agitada ya antes de tener que resolver una decisión. Cuando se encuentra ante una determinada circunstancia, no se explica cómo esta circunstancia haya producido semejante inquietud. Y es que en realidad no la ha producido, sino que en ella se ceba la inquietud existente. Ha despertado experiencias precedentes que estaban olvidadas y relegadas al borde de la conciencia, y reacciona con la fuerza explosiva de ellas.

Por eso, en tales casos no hay que contentarse con quitar el síntoma, sino que es necesario buscar la raíz de la enfermedad y prestarle los cuidados médicos necesarios. No hay que contentarse con quitar la sugestión con otra sugestión, lo cual, en último análisis, hace al enfermo más sugestionable, es decir, más enfermo.

Hay hechos sintomáticos que se pueden eliminar, pero sin curar la enfermedad; como puede bajarse la fiebre sin curar la infección. Veamos un caso concreto que aclarará nuestro pensamiento:

A una clínica neurológica traen la tarde de un domingo a una joven víctima de un fenómeno extraño. A primeras horas de la tarde, al bajar del tranvía, se le había quedado una pierna totalmente rígida. Examinada atentamente, no presenta ninguna contusión ni lesión orgánica. Como sin darle importancia, se le preguntó en la conversación qué hubiera hecho esa tarde si no hubiera sufrido tan desagradable accidente. Respondió sencillamente que pensaba ir a encontrarse con su novio para pasar la tarde con él. Los especialistas dedujeron que la razón de aquella rigidez era que la joven no tenía ganas de encontrarse con su novio, pero no tenía excusa alguna legítima para no presentarse. La naturaleza había encontrado una escapatoria y el encuentro se había evitado.

Era un hecho de origen psíquico. No lo había producido deliberadamente, sino que la naturaleza había encontrado el camino camuflado para evitar una situación enojosa.

Este síntoma de la pierna rígida se hubiera podido eliminar con una fuerte sugestión, haciéndole doblar la pierna y

caminar normalmente. Pero eso hubiera sido, simplemente, *eliminar el hecho sintomático*. La persona no se hubiera curado, sino que, más bien, se hubiera acentuado la enfermedad, haciéndola aún más sensible a la sugestión. Sería abusar de la enfermedad para quitar su síntoma.

Algo de esto puede suceder en la dirección espiritual: evitar un síntoma pero sin curar la enfermedad. Por ejemplo: se puede llevar a una persona a que corte una amistad pecaminosa, particularmente sugestionable y fantasiosa, por medio de una meditación vivísima y dantesca del infierno. De hecho, quizá se le ha hecho con eso más enferma, porque se ha abusado de su impresionabilidad, haciéndola aún más susceptible a otras impresiones de la fantasía.

Es, pues, importante curar las enfermedades mismas llegando a su raíz.

## 1. CRISIS DE CASTIDAD

Es verdad que la castidad serena es un presupuesto necesario para una vida espiritual abundante. No hay que hacerse ilusiones: no se puede dar una sensibilidad habitual y docilidad al Espíritu Santo sin una pureza positiva del corazón.

El cuidado que se debe tener en el campo de la castidad no consiste tanto en evitar los pecados carnales cuanto en atender —supuesta, evidentemente, la ausencia de pecados— al aspecto positivo de la formación del corazón. La pureza de corazón hay que entenderla no sólo de la ausencia de culpa, sino principalmente de una lucidez y esplendor positivo del corazón a la mirada del Señor. En la dirección espiritual, el problema positivo de la castidad es la total victoria que somete el corazón a la caridad; esto es, a su afecto deiforme, que llegue a transformar la sensibilidad misma.

Esto vale de manera especial cuando se trata del celibato o virginidad. No es ésta simplemente la abstención de los placeres carnales, sino la adhesión cordial a Cristo, la afectividad centrada en el Señor que llama y atrae.

Nunca se insistirá suficientemente en la importancia de la afectividad cuando se trata de la integración de la castidad. De hecho, muchos desórdenes de la castidad tienen como raíz una afectividad insatisfecha<sup>42</sup>. La falta de satisfacción positiva natural o sobrenatural en el hombre contribuye a crear

<sup>42</sup> Cf. A. PLÉ, *Vie affective et chasteté* (Paris 1964); H. DEMERY, *Simples réflexions sur la méthode Ogino*: NRT (1948) 393.

en él como una inminente necesidad psicológica de cesión a las sollicitaciones carnales. Y es que hay en el hombre una necesidad, en cierto modo absoluta, de satisfacción personal. Al faltar otros goces más espirituales, más profundos, más satisfactorios, el hombre queda indefenso e inerme ante las sollicitaciones inmediatas, urgentes e irrefrenadas de los deleites carnales solitarios, sobre todo si se junta a ello una personalidad psicológica imperfectamente integrada.

De aquí la necesidad de proveer al equilibrio de una satisfacción ordenada en la dirección espiritual y en la formación de la castidad. Ahora bien, la principal satisfacción en el hombre es la que consiste intrínsecamente en la *afección misma del corazón*, aun cuando no haya llegado aún a su plena realización, aunque esté todavía contrariada por algunos obstáculos y no haya obtenido su plena saciedad, ya que la ocupación de los deseos ardientes del corazón es una satisfacción sustancial en sí misma.

Sólo esa afección del corazón que es el amor es capaz de establecer en el hombre la indiferencia afectiva y el equilibrio consiguiente de los sentimientos. Ciertamente, la determinación libre de la voluntad tiene el poder de actuar sobre nuestra actividad voluntaria y de modificarla; incluso puede llegar de alguna manera hasta el reino íntimo de los sentimientos, en cuanto puede darles o no darles su consentimiento y asumirlos o no asumirlos personalmente, o también en cuanto puede apartar la atención de ellos o, por fin, en cuanto puede impedir la expresión deliberada de dichos sentimientos. Pero el solo imperio de la voluntad no es capaz de cambiar directamente el sentimiento mismo. Con su voluntad y hasta con un salto elegante, la persona humana puede superar la vida emocional (por ejemplo: la envidia, el odio...), pero no es capaz de cambiar su cualidad intrínseca. En cambio, la afección del corazón, el amor, puede llegar a disolver cualquiera experiencia sentimental y transformar la cualidad de su estructura íntima; puede despojar su materia de la forma vieja para revestirla de forma nueva. Todo esto vale del amor humano recto; pero mucho más del amor apasionado de Cristo en los que son poseídos por él.

Si lo dicho vale de la formación común a la castidad<sup>43</sup>, con más razón hay que aplicarlo a la forma perfecta de la castidad virginal o celibato<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Cf. A. MORTA, *Educación de la castidad* (Madrid 1963); V. COSTA, *Orientamenti per una psico-pedagogia della castità* (Torino 1966); G. BARRA, *Come presentare la castità ai giovani d'oggi* (Torino 1966).

<sup>44</sup> Cf. P. LE MOAL, *Education sexuelle et formation de la chasteté*: VSp Suppl. (1962) 115.

El ideal evangélico de la castidad perfecta no es una neutralidad sexual (indiferencia natural hacia el otro sexo, falta de virilidad), ni mera renuncia a los pecados y desórdenes carnales, ni mera supresión de la actuación material de las fuerzas sexuales, sino que es una verdadera integración afectiva en la posesión de la margarita preciosa del reino de los cielos, por el que se han castrado (cf. Mt 19,12). Esta invasión especial del reino de los cielos debe asumirse afectivamente e integrarse personalmente por una colaboración diligente; no ciertamente a manera de *estricta sublimación* de las fuerzas sexuales<sup>45</sup>; sino como efecto de una sana y sincera mortificación (esto es, de una muerte afectiva deliberadamente vivida: desierto del corazón), a la que se promete el céntuplo en premio celeste. Hay que morir a la sexualidad tanto espiritual como corporal, sin ceder a una cierta compensación o sublimación afectiva que se permita ternuras sexuales sin reconocerlas abiertamente<sup>46</sup>.

Pueden darse dos líneas de solicitud ética en materia de castidad virginal y celibato; dos líneas que, aun cuando son formalmente distintas y hasta cierto punto divergentes, pero de hecho muchas veces se entremezclan y en algunas ocasiones se confunden: *la línea legalista* y *la línea espiritual*.

Llamamos línea legalista en la observancia de la castidad perfecta y celibato a la que se rige o por el *temor de pecado grave*, que en esta materia se comete más fácilmente, o por el *temor de pecado venial y desorden afectivo*, que en esta materia se llega a considerar casi inevitable. Sin embargo, cuando domina este espíritu, frecuentemente puede suceder que la voluntad siga inclinada hacia ese bien sensible, en la hipótesis, intencionalmente deseada hasta cierto punto, de que pudiera disfrutarse sin pecado grave o sin afecto culpable. En esta disposición se rechaza el deleite sexual sólo en cuanto es pecado o lleva al pecado, y así resulta que la afectividad ya no está integrada, sino que queda ambivalente y en cierto modo dividida.

*La línea espiritual*, en cambio, considera el deleite sexual (espiritual, sensible, sensual o venéreo) como *obstáculo para poner el deleite del corazón en Cristo*; como obstáculo de la consolación espiritual, del espíritu de oración, de la entrega total de sí mismo que el Señor le pide. Y es obstáculo en cuanto

<sup>45</sup> Para el sentido estricto de sublimación cf. H. C. WARREN (ed.), *Dictionary of Psychology* (Boston 1934) p.265; W. ARNOLD-M. J. EYSENCK-R. MELL, *Lexikon der psychologie III* (Freiburg in Br. 1973) col.487-488.

<sup>46</sup> Cf. W. BERTRAMS, *Il celibato* (Roma 1962) p.108; BRUNO DE JÉSUS-MARIE, *Mystique et continence*. EtCarmel (1952) p.12; E. TESSON, *ibid.*, p.372; A. ROLDÁN, *Crisis* p.44.

lleva a poner el descanso del corazón en el mundo temporal, de cuya relación al espiritual vale el dicho clásico: «*Gustado el espíritu, se vuelve insípida la carne; gustada la carne, se vuelve insípido el espíritu*»<sup>47</sup>. Esta línea espiritual rechaza serena y diligentemente toda experiencia sexual, en cuanto impide que el hombre llegue a disfrutar del gozo de Dios plenamente. En esta actitud se separa el afecto de la experiencia misma sexual, no sólo del pecado, y no se mantiene inconfesada una hipótesis apenas reconocida de *si no fuera pecado*. Por el contrario, el hombre procura sinceramente el alejamiento, en cuanto posible, de toda experiencia sexual placentera, independientemente de la consideración formal de que sea pecado y desorden. El corazón quiere morir al afecto sensible por una renuncia afectuosa y cordial<sup>48</sup>, para ocuparse todo en el afecto espiritual divino. Así, se forma un impulso totalmente positivo de amor preferencial hacia la familiaridad divina, sobre toda familiaridad terrena.

Con todo, hay un hecho experimental. Muchas veces —y, en ocasiones, ya desde las primeras entrevistas— aparecen dificultades diversas en materia de castidad que oscurecen la visión, engendran perturbaciones de espíritu, pueden desorientar al director, y así constituyen un verdadero obstáculo para el progreso de la vida espiritual hacia la santidad.

Hay que ayudar al dirigido a superar estos obstáculos, a fin de que pueda dedicarse más plena e íntimamente a las cosas del espíritu. De lo contrario, sus fuerzas espirituales pierden tensión y se desvían excesivamente de lo único necesario, entreteniéndose en los arrabales.

Se trata ahora, pues, de prestar la debida atención a esos fenómenos perturbadores y hasta morbosos en cuanto aparecen en el proceso de una dirección auténtica y estrictamente espiritual.

Hemos determinado hablar de los *problemas de castidad* antes que de los *escrúpulos* porque el estado angustioso de los escrúpulos suele unirse muchas veces a dificultades más o menos inveteradas en el campo de la castidad. De hecho, no

<sup>47</sup> Podría añadirse que, «al debilitarse el espíritu, se engrullece la carne». En general, puede afirmarse —y esta observación es de grandes consecuencias para la ayuda espiritual— que la falta *relativa* de espiritualidad experimentada en una persona que la necesita especialmente por naturaleza o por educación, *normalmente* se traduce, automáticamente, en cierta *prevalencia del psiquismo o de la animalidad, con predominio de los impulsos inconscios de la naturaleza*, sean éstos o no sean dolorosa —desde el punto de vista espiritual— porque este estado se mantenga oculto, sin conflicto visible que salte al exterior.

<sup>48</sup> Cf. SANTA TERESA, *Vida* 7,6-8; 6,17; 7,22; 24,5; 37,4; 40,1-4; *Relación* 1: *Mo-rada* 5,4; O. LIRIOV, *Sainte Thérèse d'Avila: Et Carmel* (1962) 28-30; SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida del monte Carmelo* 1,11,4,5; 3,3,4; 1,9.

pocos han caído en lo que ellos llaman «escrupulosidad» como resultado de una dirección demasiado perentoria e inhibitoria en materia de castidad. Se confunden entonces las perplejidades con la escrupulosidad. Había que haberlas distinguido y solucionado a tiempo.

Ahora bien, muchas turbaciones en el campo de observancia de la castidad, más que de una concupiscencia desenfrenada, proceden de una manera insensata de resistir. Por eso esperamos que algunas de las observaciones que vamos a ofrecer, comunicadas serena y concretamente por el director en el momento oportuno, puedan aportar una considerable distensión a las personas generosas, o que, al menos, les den una primera serenidad en medio de la situación ansiosa que hayan manifestado desde el comienzo de su apertura de conciencia.

El director avisado podrá ir recogiendo otras observaciones semejantes de su experiencia humana y de la experiencia de hombres maduros más allá de los treinta años abiertos e inteligentes, que pueden mirar retrospectivamente a la dirección recibida en la adolescencia espiritual con los correspondientes consejos. Muchas veces puede uno mismo experimentar la repercusión actual posterior de consejos dados a estas mismas personas en otro tiempo. Y de ahí enriquecerá su propia dirección.

Vamos a proponer, pues, algunos remedios para eliminar algunos obstáculos al progreso espiritual en materia de castidad, con la esperanza de que sean útiles a tal efecto<sup>49</sup>.

Dentro del campo de los problemas de castidad en la dirección espiritual, antes que hablar de las *perplejidades*, vamos a tratar primero de otras dificultades que, sin ser tan enfermizas, a veces causan desconcierto a los directores espirituales, particularmente cuando se trata de quienes han profesado virginidad o celibato sacro. Nos referimos a *momentos de crisis* en el desarrollo de la castidad. Estas crisis en algunos son muy fuertes; en otros siguen un desarrollo normal.

<sup>49</sup> No pretendemos afirmar que esta cura e instrucción vaya a eliminar la turbación motivada por la presencia de la concupiscencia, porque es propio de su naturaleza pasional e irracional el inducir turbación incluso en las personas iluminadas. Véase B. STOECKLE, *Fragen der Seelenerge um die Konkupiszewz*: *Anima* 18 (1963) 234-61. Pero se podría reducir esta turbación a ciertos límites serenos y objetivos, eliminando la ansiedad.

Acerca de la afirmación vulgarizada de que la angustia en esta materia se ha producido por un residuo oculto de maniqueísmo, conviene advertir que tal afirmación no tiene ningún fundamento serio. No es el maniqueísmo la explicación de la turbación característica del campo sexual, que Freud ha hecho clásica. Más bien hay que decir lo contrario: por la dificultad experimentada siempre en sí mismo, con carácter de rebelión y energía subversiva dentro de sí mismo en el campo sexual, pudo el hombre buscar como explicación la idea maniquea de un principio distinto del que procedieran esas fuerzas perturbadoras. No hay que deducir del maniqueísmo la turbación sexual, sino, más bien, de la turbación sexual se explica el origen del maniqueísmo.

Veremos las crisis que frecuentemente se presentan en las progresivas edades y después llamaremos la atención sobre un hecho que puede presentarse: casos de pecados ocasionales en personas que, por otra parte, son fervorosas. El director no debe mostrarse sorprendido o escandalizado al encontrarse con un sacerdote o religioso que pugna por ser fiel a su llamada a la santidad y que en un cierto momento tiene rachas tormentosas e incluso algunas caídas fuertes. Puede darse tal cosa. Y no debe pensar inmediatamente en una falta de vocación.

### a) Crisis de las diversas edades

Muchos padres espirituales, confesores y agentes de pastoral han señalado la presencia de una u otra crisis. No es fácil describirlas ni marcar su tiempo exacto, porque se presentan en formas y grados evidentemente diferentes. No se dan necesariamente todas en todos, sino que quizá algunas son propias de algunos individuos, al menos en un grado serio y consciente. Vamos a intentar indicar la línea general de las crisis en materia de castidad como corresponden a los diversos períodos de la evolución personal<sup>50</sup>.

*Hacia los veinticinco años: nuevo despertar; después de haber observado la castidad más bien materialmente, se encuentra uno con que no tiene educados los frenos.*—En algunos jóvenes que no habían sentido en absoluto, o muy poco, las dificultades sexuales de la adolescencia, ahora se presentan esas dificultades repentinamente y en forma muchas veces violenta. Y quizá se dice a sí mismo: «Yo no tenía vocación; era muy joven; no sabía lo que me hacía».

La dirección oportuna en estos momentos es no manifestar sorpresa por nada de lo que está sucediendo. Tenía que pasar así. Aunque se den, quizá, hechos y caídas imprevistas, no se forme inmediatamente el juicio de falta o pérdida de la vocación. Lo que pasa es que ha vivido la castidad, pero no ha ejercitado en los años precedentes la continencia (contener: frenar). Ahora se trata sencillamente de educar los frenos de la continencia, de adquirir la virtud de la continencia de la castidad, que en el caso está naciendo un poco tarde en cuanto es virtud adquirida. Hay que sugerir continuamente serenidad de

<sup>50</sup> Cf. A. MIOTTO, *Le crisi dell'uomo e della donna* (Milano 1955); M. SORÉ, *Las crisis espirituales*; *Manresa* 30 (1958) 246ss.; A. ROLÓFS, *Las crisis de la vida en religión* (Madrid 1961); véase el número entero dedicado a las crisis de tipos diversos que incide en la pastoral; *Asimú* 19 (1964) 169-252. Véase también L. BLOQUE, *Asimú in crisi* (Città Nuova 1975), con orientaciones en estilo epistolar para momentos difíciles.



espíritu ante las tentaciones; prontitud, sí, pero tranquila, como cuando se espanta una mosca importuna. Insista en que cada victoria significa mérito y progreso en la virtud. Recuerde frecuentemente al dirigido que fácilmente se desanima que las tentaciones contra la castidad, como tales, no son, de suyo, signo de un corazón corrompido, mientras que los pensamientos de envidia, soberbia, etc., son de cosas intrínsecamente desordenadas; y, sin embargo, muchas veces se les presta menor atención, y, en cambio, la ansiedad se ceba en las carnales.

*Hacia los treinta y cinco años: sentido de incompleción, de frustración; falta el compañero o compañera de vida, falta la felicidad familiar.*—En la crisis de esta edad se siente la soledad, o, mejor, la falta de complemento. Se siente la impresión de que ha quedado uno reducido a la mitad de sí mismo. Fácilmente suele presentarse a la cabeza la idea: «Al fin pude haber sido un excelente marido (o mujer) y padre de familia». Parece que se ha perdido la razón de vivir, la razón y sentido de la propia vocación. Se pierde también el gusto en el desempeño de las actividades ordinarias del propio oficio. Se forma un vacío de afecto sensible hacia todo esto. Entonces se deja sentir una propensión a «soñar despierto» sueños, por otra parte, inocentes, que representan situaciones de la vida conyugal en una familia ideal: «Donde está tu tesoro, allí está tu corazón». De hecho, el corazón tiende naturalmente al sentido del bien del matrimonio en su conjunto, a la conveniencia natural del complemento femenino. En esta tendencia pueden influir espectáculos por otra parte honestísimos, que representan idealmente los encantos de la vida familiar. Las tentaciones crudas no entran esencialmente en el cuadro de la crisis de esta edad. Con todo, es verdad, que siempre hay variedades, y son muy distintas la experiencia de un religioso fervoroso y la de un descuidado.

En estas circunstancias, la gracia mueve a ratificar la obligación ya asumida de la castidad para seguir de veras la vida de Cristo. En esto consiste, por tanto, la fidelidad a la gracia. Y a esto debe ayudar el director con su asistencia. Muchos, al llegar a este punto, titubean en abrazar el propio holocausto con todas sus fuerzas. Si no se les ayuda a superarlo, pueden quedar el tiempo restante de su vida en una desgraciada dualidad interior. El trabajo del director ha de consistir, por tanto, en ayudar a que el dirigido ratifique de modo más consciente su propia elección de consagración. Si lo llega a hacer bien, se habrá dado el paso de la adolescencia del hombre religioso a su madurez con pleno éxito.

*Hacia los cuarenta y cinco años: sentido de esterilidad, faltan los hijos: «viudez espiritual».*—Aun cuando suele presentarse bajo formas sublimadas, con todo, lo que prevalece en esta crisis de edad es el sentimiento de *esterilidad*; el sentimiento invasor de que no ha producido nada en la vida: «No he hecho nada grande que mereciera la pena; no valía la pena haber hecho tantos esfuerzos; se han desvanecido todos mis sueños e ilusiones». Este sentimiento se agudiza todavía más cuando su víctima, en su vida de santidad y apostolado, cedió más o menos ampliamente al efecto sublimado de fecundidad, bajo la forma de paternidad o maternidad espiritual fecundos, con el deseo de hacer grandes cosas en su vida, aun con la excusa de la gloria de Dios. Normalmente, el sentimiento de esterilidad y viudez solitaria será tanto mayor cuanto más hayan sido los motivos humanos que se han ido mezclando en el servicio de Dios, ensombreciendo relativamente el deseo sincero y sencillo de agradarle sólo a él. Pero hay casos excepcionales. Sobre todo en ciertos temperamentos, puede darse una pureza de intención junto con una hipersensibilidad al mínimo desorden, de cuya presencia continuada puede también surgir en esta crisis el sentimiento agudizado de infecundidad.

En presencia de esta crisis, el trabajo del director tiene que ordenarse a ayudar al dirigido a que lleve a término aquella separación respecto de la vida pasada que requiere este nuevo período en que está entrando. Por los medios a su disposición, se esforzará por despertar en el dirigido la persuasión de que el oficio de la vida religiosa no es, ante todo y sobre todo, producir frutos tangibles. El verdadero y pleno apóstol es el que alienta, el que ayuda a otros a que vivan y produzcan. Tenemos que hacernos a la idea de nuestra relativa infecundidad: «Si el grano de trigo no *cae bajo tierra y muere...*» (Jn 12,24). Con esta ocasión tiene que insistir en que la vida espiritual no es una sublimación egoísta, sino que es un consentimiento personal y consciente a una muerte para resucitar a la verdadera vida en Cristo. Aunque tiene analogía con los afectos humanos, el amor de Cristo, sin embargo, es esencialmente un amor distinto. Tomada así esta crisis, será ciertamente dolorosa, pero muy positiva. Desembocará en que viva profundamente su propio sacrificio a través de una renuncia cada vez más profunda a todo lo propio, sin excluir la propia familia espiritual, esto es, los propios hijos espirituales y los frutos tangibles.

Hasta aquí nos hemos fijado en las simples dificultades es-

pirituales que se presentan en esta crisis de los cuarenta y cinco años de edad. Pero puede presentarse otro fenómeno que puede ser peligroso. No son raras en este decenio las aberraciones y «aventuras» causadas sea por un realismo prosaico que suele aparecer hacia los cuarenta años, en oposición al romanticismo de otro tiempo, sea también por una especie de flujo o de ola de la naturaleza que lleva hacia el otro sexo, sea que el hombre mismo tenga conciencia refleja en ese impulso.

Fácilmente entra también otro elemento que hay que tener muy presente en la dirección: la *voluntad de no envejecer, no aceptar la edad que tiene*. Se buscan afanosamente todos los modos de aparecer joven. Hoy los que circulan por las calles parecen todos jóvenes, pero no pocos de ellos son «rejuvenecidos». Y es peligroso, porque el medio principal de convencerse de ser joven es la atracción del otro sexo, de la cual quiere demostrarse capaz. De ahí una fuente de aventuras.

En consecuencia, sucede que, a veces en perfecta buena fe, no caen en la cuenta de las falsas situaciones en las que se han metido por diversas razones aparentes, y en las que se van enredando con lazos cada vez más intrincados. Por este camino pueden llegar a situaciones muy delicadas, aun cuando quizá todavía no se haya producido el escándalo.

Estas personas necesitan entonces la cercanía de algún hombre espiritual de edad un tanto avanzada que no se asuste por nada ni se sienta aplastado por las impresiones; que no esté cerrado en esquemas prefabricados y que sepa hablar él mismo suavemente, con benigna comprensión al mismo tiempo que con plena sinceridad, y que sepa hacer más fácil sus manifestaciones sinceras.

Una última observación experimental: parece que la experiencia confirma suficientemente que las personas que se ocupan exclusivamente en enseñar o en oficinas, sin ministerio alguno directo con las almas, generalmente están más expuestas a las crisis dichas, cuyas manifestaciones suelen ser ciertas rarezas y manías. Un contacto directo ministerial con las almas, en cuanto lo permita la propia ocupación principal, podrá ser muy útil para prevenir tales crisis, curarlas o disminuirlas.

*Hacia los cincuenta y cinco años: crisis fisiológica.*—Es ya principalmente una crisis orgánica; período correspondiente a la menopausia femenina. Se realiza el paso de la plena posesión de las propias fuerzas, característica de la madurez viril, al comienzo de la vejez. Este período se caracteriza por una cierta fragilidad orgánica, que quizá explique el número relativamen-

te grande de personas que mueren en esta edad por motivos aparentemente desproporcionados.

Suele manifestarse un sentido de abulia, irascibilidad irritable, unidos a un querer desenfrenado; un pretender que todos hagan lo que él quiere.

En esta crisis se siente la necesidad de descanso, de dejarlo todo, de retirarse. Con todo, siempre que sea posible, es mejor que continúe en aquel trabajo en el que estaba empeñado cuando se desató la crisis. Debe aprender a administrar parcamente las propias fuerzas. Es más aconsejable una economía de fuerzas que el cese del trabajo. De lo contrario, se favorecería la impresión de que se trata de un hombre acabado; impresión que sería un veneno de la mayor fuerza destructiva.

El peligro principal en esta crisis de edad consiste en la aparición de un deseo insistente de cambiar de vida, cambiar de camino (en las personas casadas, frecuentemente «cambiar de mujer»), cuando en realidad sería el momento ideal de recoger los frutos de todo el trabajo precedente.

El director espiritual tendrá que darle ánimo y ayudarle a conservar la confianza y la esperanza en la vida con la seguridad de una restauración lenta. Tendrá que animarle a conservar valientemente la propia línea de vida. Porque, si supera victoriosamente la crisis, le podrán quedar muchos años de paz tranquila y trabajo provechoso.

#### **b) Crisis de sorpresa en personas por otra parte fervorosas**

Quiero aludir a otro hecho posible que puede aparecer en el proceso de la dirección, que el director debe conocer para no turbarse excesivamente al encontrarse con él. Me refiero a casos de caídas imprevistas en materia de carnalidad y sexualidad tratándose de una persona que iba siguiendo un ritmo de fervor y de fidelidad. El fenómeno se puede presentar en dos contextos:

a) Puede suceder que los pecados de impureza se presenten con un ritmo alterno, que corresponde a períodos de hundimiento moral (cuando la carnalidad se rebela de nuevo incluso con pecados más o menos deliberados) después de un período de verdadera euforia (con la impresión de haberse emancipado de la carnalidad). Cuando el dirigido experimenta tan crudamente la carnalidad, siente apagarse la confianza un

tanto presuntuosa que había alimentado en la precedente euforia, en la que incluso había llegado a pensar si habría recibido una gracia especial de castidad. Además, esa experiencia le sumerge en un estado de desconfianza, e incluso a veces en un estado de ira y animosidad contra la misma religiosidad. Entonces, en tal estado de ánimo pueden presentarse pecados deliberados en cadena, que lo dejan luego postrado en una actitud depresiva y con una disposición de rebelión generalizada.

Además de los remedios comunes que puedan ayudar a levantar el ánimo del dirigido, hay que subrayar particularmente un punto: cuando una persona así recurra al director con buena voluntad de salir de semejante estado de servidumbre humillante, es preciso que encuentre en el director la afirmación clara y convenientemente manifestada de la estima general que sigue manteniendo hacia él aun después de conocer todo lo que ha pasado, y que humilla tanto al dirigido.

b) En otro contexto, puede también suceder que una persona fervorosa, aun consagrada, caiga con algunos intervalos de tiempo en graves desórdenes en materia de castidad. Pasan bien meses o años, y de repente entran en un período bajo y caen en cadena. Nuevamente se levantan y siguen bien de nuevo meses o años, hasta que se repite el período de baja, con un afán de desahogo, con un deseo de volverse salvaje.

Probablemente, este hecho podrá tener diversas explicaciones. Con todo, téngase presente la posibilidad que vamos a explicar:

Estos desórdenes pueden tener la característica de una bacanal, es decir, la explosión de una disolución que rompa la monotonía de la disciplina. De hecho, *no suele haber una inclinación* o afección determinada *hacia una persona concreta del otro sexo* cuya presencia provoque esta crisis y cree una servidumbre afectiva que ponga en duda la autenticidad de la vocación. Todo lo contrario: esta persona gusta normalmente los ejercicios de la propia vocación, tiende a una vida perfecta; su vida espiritual le comunica un sentido de serenidad y solidez interior, si no fuera porque estos fenómenos que se presentan después de ciertos intervalos hicieran tambalearse su confianza íntima.

El director tiene que tener gran paciencia y animar mucho. Tenga presente para comprender el fenómeno que estos momentos de disolución bacanalesca pueden ser en realidad un residuo de disposiciones juveniles, que quedaron impresas en el ánimo a lo largo de una educación violenta, que imponía a

un temperamento de suyo exuberante unas restricciones a la larga intolerables. La falta de una relajación de ánimo normal y de una suficiente respiración provocaba estas explosiones ocasionales. Ahora bien, esas disposiciones las sigue reteniendo en el fondo por una cierta violencia subconsciente que sigue viviendo y que no tiene aún la expansión normal de la serenidad del bien. Todavía está perturbada en la mitad de su camino, en la ladera del monte. No encontrará la paz liberadora de la satisfacción hasta que llegue a la cumbre, al descanso pleno de su íntimo ideal de santidad.

Entre tanto hay que acogerle con cariño para impulsarle de nuevo. El Señor entiende muy bien nuestra naturaleza. Y San Juan lo enseña magistralmente: «Si reconocemos nuestro pecado, fiel y justo es el Señor para perdonarnos» (1 Jn 1,9).

## 2. PERPLEJIDADES EN EL CAMPO DE LA CASTIDAD

Una primera tarea, y muy importante, en la dirección es la de distinguir entre perplejidades y escrupulosidad, realidades que muy frecuentemente se confunden. Una cosa son las perplejidades actuales, objetivas, muchas veces obsesionantes, inextricables, angustiantes en materia de pureza, y otra es la escrupulosidad estrictamente tal.

La *escrupulosidad* suele caracterizarse como una *angustia moral que lleva a lo falso*; y es bien curioso que la víctima de los escrúpulos es internamente consciente de ello, sin que se atreva a reconocerlo abiertamente; basta notar cómo se presenta él mismo como escrupuloso y dice que tiene escrúpulos. El escrupuloso «duda y no duda» (*Ex. spir.* n.347); hay una especie de duplicidad de personalidad; y por cierto sin fundamento objetivo.

Las *perplejidades en materia de castidad*, por el contrario, tienen frecuentemente un fundamento objetivo o en la ignorancia o en la percepción de una cierta connivencia de la voluntad, con la consiguiente ambivalencia afectiva. «Quiere y no quiere» lo que sucede; es una mezcla percibida de complacencia y de rechazo. Así puede suceder en algunas experiencias venéreas semi-conscientes, en algunas imaginaciones obsesionantes, en fobias, en el sentido vivo de la concupiscencia con una cierta connivencia experimentada de la voluntad, etc.

### a) Perplejidades de origen no-traumático

1) *Causadas por el pavor ansioso del pecado mortal.*—El cuadro que suele presentarse en la dirección es el de un hombre comido por continuas perplejidades en materia de castidad, invadido por un *pavor ansioso de pecado mortal*. No es el santo temor de Dios, sereno y confiado, humilde y recatado, sino un estado verdaderamente angustioso de pavor, con un sentimiento de vértigo ante el pecado, considerado casi inevitable en este campo de la castidad.

Además del tormento intrínseco de semejante disposición interior, este pavor impide el que se puedan ver los aspectos positivos de la castidad cristiana y el valor excelso de la pureza de corazón entendida como renuncia afectiva al deleite carnal y sexual, incluso abstrayendo de su formal pecaminosidad. E incluso fomenta muchas veces las disposiciones de una pureza legal. En estas circunstancias, la pregunta normal del dirigido suele ser: «¿Peco si hago tal cosa?» Y fácilmente retiene en su corazón el desorden como «voluntario en cierto sentido»; es decir, que tiene una actitud interior que podría expresarse con esta fórmula: «Me gustaría hacerlo si no fuera pecado, si no hubiera una ley que lo prohíbe». Es decir, que sólo el temor le aleja del pecado, y no la solicitud positiva por la pureza de corazón. De esta manera puede enredarse en ilusiones, duplicidades, con confusas connivencias del alma.

Para ayudar en estas condiciones de perplejidad, el director no debe caer en el simplicismo imprudente de cambiar la doctrina<sup>51</sup> o disimularla, diciendo al dirigido que en la castidad no hay pecado. Tal postura simplista no ayuda al que se encuentra en esta perplejidad. En el fondo, la persona sabe demasiado bien que tal respuesta no está fundada en la verdad. Y en la dirección todo se debe hacer en la Verdad. Esa Verdad que nos hará libres. Ni hay necesidad de falsear la doctrina para infundir paz. Lo que es necesario es infundir y recalcar las actitudes cristianas ante la Verdad.

Lo que ha de hacer, pues, el director es analizar los componentes y causas de este pavor angustioso y dar al dirigido conciencia de esos factores, instruyéndole y asistiéndole pacientemente para que, en lo posible, no se deje dominar por la angustia interior y adopte sanas actitudes cristianas, que nunca se fundan en la inhibición, sino en la aceptación leal de la realidad y su superación evangélica.

<sup>51</sup> Véase la declaración sobre algunos problemas de ética sexual *Persona humana*, hecha por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, 29 de diciembre 1975.

De hecho, en el pavor angustioso de pecado mortal en materia de castidad suelen entrar *dos elementos*, o aislados o muy frecuentemente simultáneos: experiencias infantiles desafortunadamente asimiladas y la obsesión de la no-parvedad de materia.

*Experiencias infantiles mal asimiladas.*—A veces, el pavor del pecado tiene su raíz en experiencias infantiles. Fue una noción vaga de pecado comunicada desde fuera por sus padres o educadores ansiosamente, sin suficiente clarificación, matización ni asimilación. Cayó en una conciencia confusa, tímida y sin educar. De ahí que empezó a nutrir temores vanos y peligrosos. Y empezó también a atormentarse con la incertidumbre ansiosa de la salvación, que le empezó a parecer extremadamente difícil y casi imposible. Al mismo tiempo fue formando en el interior un sentimiento habitual oculto de una culpabilidad indefinida, que luego constantemente ha ido aplicando a las impresiones o negligencias concretas con una impresión aguda de culpa.

*El temor obsesivo producido por una equivocada inteligencia del principio, en sí verdadero, de que en el pecado contra la castidad no hay parvedad de materia, contribuye en muchos casos a agudizar el sentido de ansiedad.* Por una serie de factores (en parte, restos de una instrucción elemental precipitada y tímida) ha venido a entender este principio de manera equivocada, con la impresión confusa y perturbadora de que en el campo de la *sexualidad* —lo que no es sinónimo del campo de la castidad— no hay parvedad de materia. Respecto de esta impresión y fobia obsesiva, el director tendrá que prestar un verdadero servicio de iluminación aclarando y matizando las afirmaciones.

Le irá sugiriendo lentamente cómo la *inclinación sexual* en el hombre es la *propensión a vivir en común con una persona del otro sexo*. Esta inclinación comporta la armonía de diversos elementos. *En el plano espiritual* lleva consigo la inclinación afectiva, la tendencia a querer con amor espiritual tierno a la persona del otro sexo; lo cual hace que encuentre especial deleite en su conversación. *En el plano animal* lleva consigo el apetito de inclinación sensual, que tiende a disfrutar de la presencia corporal de aquella persona. Y *en el plano vegetativo* lleva consigo la inclinación instintiva a la unión generativa, esto es, una inclinación inconscia en sí misma, pero que emana físicamente de la sustancia corporal viva y determina una inclinación sensible generalizada hacia la experiencia personal armoniosa de la fusión corporal.



Consignientemente, se pueden distinguir *tres grados de percepción y correspondiente afección sexual*:

a) afección sexual *sensible*: es el sentido del femenino o, respectivamente, del masculino. La razón de este afecto al otro sexo no es puramente estética (peligro de ilusión e insinceridad). La razón verdadera es la formalidad de la femineidad o de la virilidad que penetra todas las cualidades de la persona. De suyo, en esta afección no hay pecado;

b) afección sexual *sensual*: es el sentido y la complacencia consiguiente que procede de la atención a los caracteres concretos de masculinidad y femineidad. Es verdad que fácilmente puede unirse a la siguiente, pero se distingue bien de ella; y tal distinción suele manifestarse prácticamente en el sujeto en el sentido de que muchas veces dice que le gustaría entretenerse en tal mirada concreta sin que se produjera sensación o deleite venéreo propiamente tal. De suyo, en algunos casos existe ya una conexión con el deleite venéreo, el cual entonces no podría buscarse directamente. Con todo, el afecto sexual *sensual*, de suyo, tampoco es todavía pecado;

c) afección sexual *venérea*: es la percepción, tendencia, deseo, conmoción placentera venérea, centrada en los órganos genitales, en orden a la conjunción generativa.

Presupuestas estas distinciones, que se han de ir aclarando a lo largo de las entrevistas direccionales, el director tiene que ir suergerentemente comunicando las observaciones siguientes:

—que el campo sexual es muy vasto;

—que la doctrina moral rectísima de la no-parvedad de materia en el campo sexual hay que entenderla en el campo estrictamente venéreo;

—que no todo es desorden en el campo de lo sexual *sensible* y *sensual*. Podemos usar de nuestros sentidos en orden a sentir el goce permitido, incluso deteniéndonos en él. Con todo, parece que hay que decir que el deleite sexual *sensible* o *sensual* buscado directamente en el religioso o sacerdote es una imperfección positiva, en cuanto va contra el sentido del estado de su profesión virginal;

—que el desorden en el campo de lo sexual *sensible* o *sensual* (y, como hemos dicho, no todo en esta materia es desorden), de suyo, no es sino *imperfección positiva*, deliberada o no, como cualquier otro desorden en el dominio de los sentidos; por ejemplo: gastos excesivos que uno se permite entre las cosas lícitas, algún pequeño exceso en el deleite del gusto, etc. Porque no estamos *obligados bajo pecado* al uso universal y perfectísimamente ordenado de nuestros sentidos

mientras el uso que hagamos de ellos no comporte la violación de algún precepto;

—que de estas distinciones y aclaraciones no se sigue, en modo alguno, una omnimoda libertad ni siquiera en lo que toca a la educación psicológica de la persona. Suele ser una gran equivocación que se le diga al dirigido para quitarle su ansiedad que no tenga reparo en participar en toda clase de espectáculos, aun escabrosos, y consejos semejantes. La dirección es obra de verdad. Hay que ayudarle a que actúe ordenadamente en la línea justa, sin pasar a otro extremo. Lo que debe infundirse a través de estas aclaraciones cordialmente comunicadas con una ósmosis de la serenidad madura del director, es un sentido de serenidad equilibrada, pero que debe llevar en la verdad a la formación de una pureza positiva y serena, renunciando conscientemente a deleites sexuales para realizar plenamente la propia entrega a Dios.

2) *Perplejidades causadas por la ansiedad y ambivalencia del afecto y consentimiento en las tentaciones y experiencias venéreas.*—En la raíz de no pocas de estas ansiedades hay un hecho: la persona es consciente —o al menos así lo cree— de que se concede satisfacciones *sensuales*, de alguna manera conexas con las venéreas, de modo incompleto, con un medio-consentimiento, interrumpiéndolas o moderándolas por el miedo o aprensión de que vayan a terminar en una caída grave. No llega al pecado grave, porque la persona modera calculadamente su consentimiento para que no llegue a ser pleno y resulte moralmente culpable. Inevitablemente, esta actitud produce una *tensión*, la cual es causa de *angustia*, porque la tendencia afectiva no es pura, sino que permanece *ambivalente*.

*Esta ambivalencia afectivo-volitiva* se suele dar en un doble fenómeno, que trataremos de explicar separadamente: *en las tentaciones* y *en las experiencias fisiológicas venéreas tenidas en la semiconsciencia*. Es importante educar a estas personas a una *postura límpida* en ambos campos.

a) *Postura límpida en las tentaciones.*—Cuando no se ha obtenido todavía una plena serenidad en la castidad, sucede a veces que el espíritu se siente turbado por la sola presencia e inminencia casi constante de la tentación, junto con la inseguridad interior de una radical resistencia. El director tiene que remediar en lo posible esta turbación ansiosa, procurando la conveniente tranquilidad de espíritu. Para ello quizá le puedan ayudar las siguientes consideraciones, serenamente sugeridas a lo largo de la dirección:

1.<sup>a</sup> Tiene que ir entendiendo lo que es *tentación «in actu*

*secundo*», porque aquí es donde se angustia, entendiéndose como tentación sólo la tentación *in actu primo*. La tentación *in actu secundo* es cuando el hombre experimenta en sí mismo una cierta connivencia desde dentro con la proposición tentadora. Es la experiencia de la *con-cupiscencia* («cupere-cum»), de la propia pecaminosidad en vivo. Experimentarse *como ser sexual en vivo*. Cuando sucede esto, como enseña el Tridentino, el hombre no es todavía culpable, no es malo; sencillamente, *es tentado in actu secundo*. En consecuencia, hay que llevar al dirigido a que no se desanime ni se deprima. No ha caído todavía; puede salvar la integridad de su espíritu. Pero como viene del pecado y lleva al pecado, hay que ayudar al dirigido a que se habitúe a una prontitud para invocar confiadamente la ayuda de Dios, para que vaya madurando en la castidad.

2.<sup>a</sup> La atracción hacia el otro sexo, aun la carnal, *no es intrínsecamente* desordenada, como lo es, en cambio, el movimiento de soberbia o de odio. Es desordenada en cuanto al modo y circunstancias. *De suyo*, a la castidad no se opone el deseo sano del matrimonio, sino el deseo del placer carnal fuera del matrimonio. Exige, por lo tanto, vigilancia razonable y serena para que no caiga en el desorden. Ha de evitarse resueltamente *el cuidado irracional*, puramente convencional, como de «tabús étnicos». El muro social es, a veces, cómodo, pero demasiado simplista, y no es cultura moral.

3.<sup>a</sup> La tentación no hay que considerarla en la dirección primariamente como ocasión de pecado, sino, más bien, como ocasión de mérito<sup>52</sup>, de formación y maduración de la castidad. La tentación repetida (pensamiento u objeto) decrece lentamente, se hace menos seductora y más fácil de ser vencida, siempre que la persona misma no la complique deliberadamente con su temor y preocupaciones; o también a no ser que él mismo fortalezca la fuerza de la tentación con su consentimiento o semiconsentimiento o con sus curiosidades y concesiones peligrosas.

4.<sup>a</sup> Podemos vivir bien, serenamente, sin temor ni ansiedad, con un control pacífico y continuo de nuestros movimientos sensibles. No tenemos que dejarnos dominar del vérrigo, como si nos halláramos en todo momento al borde de un abis-

<sup>52</sup> Cf. CONCILIO TRIDENTINO, sess.5 *Decreto sobre el pecado original* n.5: DS (1515), donde presenta la tentación como ocasión de mérito: «la cual [concupiscencia], como haya sido dejada para el combate, no puede dañar a los que no la consenten y virilmente la resisten por la gracia de Jesucristo. Antes bien, el que legítimamente lucharé, será coronado [2 Tim 2,5]» (trad. D. RUIZ BUENO, *El magisterio de la Iglesia* p.226). Véase también SAN ENACIO, *Ejercicios espirituales* n.33: «Hay dos maneras de merecer en el mal pensamiento que viene de factas».

mo. Esto último no es verdad, por la gracia de Dios. Como caminamos serenamente y sin ansiedad, regulando continuamente la atracción de la fuerza de la gravedad, que podría llevarnos a perder el equilibrio; y no tenemos impresión de estar al borde de caernos.

5.<sup>a</sup> No tener miedo de la tentación que entre en nosotros. Temer, más bien, el que nosotros entremos en la tentación, haciendo paces con ella. El mal que está fuera de nosotros no puede causarnos violencia; en cambio, el mal nuestro sale de nosotros mismos, de nuestra libertad.

6.<sup>a</sup> La preservación no es un bien absoluto; lleva consigo la falta de ejercicio en el combate y de educación de los frenos. De ahí que, cuando luego se presentan tentaciones serias, se encuentra, al menos durante un cierto tiempo, desarraigado. Así, sucede que a veces, cuando la adolescencia fue protegida con defensas más o menos artificiales, se presenta luego una reacción peligrosísima y a veces fatal, porque la voluntad no se había podido ejercitar nunca, dado que los impedimentos se afeñaban artificialmente. Se quedó, consiguientemente, en un estado de debilidad perpetua. Y cuando después aquellos muros caen ante la impetuosidad de la pasión, se encuentra sin frenos, sin educación, sin criterio, sin dominio racional ante las ocasiones diarias. Estas ocasiones no han creado la debilidad, sino que ponen al descubierto que existía.

7.<sup>a</sup> Por eso suele ser muy bueno que, aun en períodos de paz y serenidad, en esta materia se le eduque al dirigido, según el ejemplo del comportamiento de la Iglesia, a que ore siempre desde el sentimiento íntimo de la propia pobreza moral. Hay que exhortarle a que ore para perseverar en la fidelidad, lo mismo que si se encontrara en continua tentación. Y esto no por espíritu de pusilanimidad, sino por sereno realismo espiritual. Debe saber serenamente que en él, como en cualquier otro, el espíritu está pronto, pero la carne es débil (cf. Mt 26,41). Sería presuntuoso que deseara tentaciones para ejercicio; pero, aunque crea que entonces no tiene particular motivo para orar, ore, porque no está aún robustecido por el ejercicio. La oración hay que urgirle al hombre tentado y al no tentado.

8.<sup>a</sup> Algunos se sienten fuertemente impresionados y atraídos por la tentación de desorden sexual, porque experimentan como un miedo cerval de que, si no lo hacen, quedarán definitivamente privados de una experiencia vital que es como la vida misma. Es un pavor irracional como de tener que morir, de privar su vida de un contenido capital fundamental. Al

mismo tiempo, si ceden a la tentación, tienen el pavor contrario de perder la vida espiritual y personal, la dignidad moral y teológica. Estas tentaciones producen una angustia indescribible entre dos pavores de muerte. En este caso hay que asistir asiduamente al tentado, sugiriendo, por una parte, lo infundado objetivamente de la imaginación que le obsesiona, y animándole serenamente, por otra, a vivir la palabra del Señor: «El que pierda su vida la encontrará» (Mt 10,30; Lc 17,33).

Un estado general de *desconfianza insegura en cualquier experiencia de deleite de orden sexual*, aun materialmente considerado, puede proceder de reliquias habituales, afectivas; de una anterior debilidad en este campo. Pero téngase presente la dinámica posible en esta ansiedad ante la experiencia materialmente sexual.

9.<sup>a</sup> La castidad se ejercita con el amor positivo del bien, o, mejor dicho, del mismo Dios, que se refleja en una imagen humana. Ahora bien, el deseo desordenado, todavía no perfectamente vencido por el deseo bueno, sino sólo por un temor más fuerte, no es mortificado, sino confinado. Entonces fácilmente se disimula arteramente en la conciencia, buscando larvadamente su propia expansión en otras manifestaciones, mientras transfiere a otras materias el peso de la ansiedad asociado a ese deseo no mortificado.

Y entre tanto *quedará una ambivalencia*, en cuanto que se admitirán muchas experiencias que no están ordenadas para y totalmente al amor de Dios y del prójimo y con las cuales se obtiene una cierta satisfacción de la sensualidad, quizá sin pecado, pero también sin transparencia de espíritu.

Así, en ciertos momentos se atormenta interiormente, porque no ha cambiado una postura, porque ha participado en determinado espectáculo, mientras al mismo tiempo acumula algunas que le parecen razones para no evitarlo.

Es decir, mantiene el afecto a la experiencia de ese tipo, pero querría experimentarla sin pecado.

Las razones que suele aducir son que hay que habituarse a *atenuar la sensibilidad* en este campo, que hay que *conocer el mundo en que vivimos* y que *no hay más remedio que leer ciertas materias escabrosas*. También aquí es necesaria la oración constante a Dios para que él mismo *lleve a cabo la purificación profunda del corazón en la claridad y fervor de Dios*.

Y, como ayuda a esa purificación, en la dirección conviene ir comunicando suavemente las siguientes sugerencias si quie-

re llegar a una disposición progresiva de sincera unión con Dios.

Es prudente y sano el principio de evitar con prudente tranquilidad toda experiencia deliberada, al menos con alejamiento físico y corporal, sin quedarse en los límites de lo que sería materia de confesión ulterior. Conviene añadir la persuasión y deseo de que la excitación fisiológica se serene por sí misma. Para el continente es deseable que la función fisiológica sexual suceda normalmente en el propio plano vegetativo, y lo menos frecuente posible en el plano animal, psíquico, onírico. En una persona consagrada ayuda el que no se nutra en modo alguno *el afecto mismo sexual*, que suele ser la materia del fuego. Y esto ni siquiera en la medida que se llama *lícita*. Hay una ley psicológica de asociación. Esta total renuncia permitirá al sacerdote el que pueda ejercer con relativa inmunidad el ministerio espiritual con las mujeres.

En cuanto a la *atenuación del sentido de pudor* por las lecturas y asistencia a espectáculos, cine, televisión, etc., parece que hay que advertir que tal atenuación puede ser *normal* o *viciosa*, según los casos. Sería *algo bueno* si fuera moderación de la emotividad superficial. Pero sería corrupción moral si embotara el sentido ético y cristiano por medio de la tolerancia de la reacción carnal. Acerca de lo cual hay que advertir, para inteligencia de la vida espiritual, que la multiplicación intemperada de estados emocionales buscados en sí mismos en un espectáculo pasivo (cine, televisión, lectura), es decir, sin actividad y con positiva represión de la actividad a la cual disponen normalmente aquellas emociones, es un hecho de tal naturaleza, que suele provocar la perturbación del equilibrio funcional. Por tanto, el alejamiento, aun material, de la experiencia sexual es más fácil y de suyo más sano y ordenado que la vía media de la concesión e indulgencia.

En cuanto a la asistencia por parte del sacerdote o religioso a los cines o ambientes mundanos, hay que juzgarlo con los mismos criterios. Se justifica, como se justifica la frecuentación de una familia o de compañías mixtas, *en razón de una verdadera y proporcionada utilidad*. Pero si la frecuentación está inspirada por el deseo de disfrutar de impresiones femeninas (o masculinas respectivamente) aun de suyo honestas, el religioso y el sacerdote deshonoran su propia profesión, pierden estima y hacen el ridículo. Lo mismo vale de los espectáculos indicados. El religioso y sacerdote no pueden fomentar sentimientos a los cuales renunciaron por su profesión. Aun la presentación de los goces y sentimientos de una familia honesta,

que de suyo serían positivamente aconsejables, para el simple laico o pretendiente al matrimonio, no deben ocupar el corazón consagrado. También estos aspectos no son sino una ligera brisa, pero que fácilmente puede encender el fuego que sigue encendido bajo las cenizas.

En cuanto a la lectura de materias excitantes tomada por deber o proporcionada conveniencia, ayuda el que la atención se dirija a la precisión científica o a los fines apostólicos por los que se lee. Además hay que observar serenamente que donde un vaso de vino no hace daño, un litro puede emborrachar. Hay que ir enseñando al dirigido a que sepa interrumpir esas lecturas (sin ansiedad o sugestión) con relativa frecuencia, de modo que reasuma la lectura en otro momento. Esto ayudará a que se pueda terminar la materia sin inconvenientes. Porque la razón buena de leer no legitima automáticamente el modo de leer que puede causar daño. Y se engaña a sí mismo quien abusa del motivo justo de leer para buscarse deleite sensual.

10.\* Después de un período de tentaciones fuertes, admite fácilmente el director, sin ulterior examen, que haya habido algunos elementos de voluntariedad, que fundadamente se pueden presumir, pero que no llegan a la plena deliberación y consentimiento. Esto se incluye en la confesión *regular* bajo la forma de «alguna negligencia en resistir las tentaciones».

Este modo de proceder es bueno, porque *no cierra la puerta* ni inhibe, sino que *reconoce* de forma implícita y general la verdad. Porque no se puede jugar con la conciencia. Y ninguna autoridad exterior puede prevalecer contra el testimonio de culpabilidad.

Es remedio general llorar positivamente ante el Señor, con asiduidad y espíritu sincero, esta debilidad de la voluntad todavía no plenamente casta. Pero no debe recurrir inmediatamente a la confesión sacramental, sino, más bien, *habitúese* a confesar abiertamente la propia debilidad delante del Señor, pidiendo instantemente, incluso con el auxilio de penitencias apropiadas, una purificación más completa del corazón y una rectitud más constante, únicas que podrán sanar esta herida viva de la voluntad.

b) *Postura limpiada respecto de las experiencias sensuales en estado de semiconsciencia.* — La persuasión recta de que los actos (no simple polución natural, sino acto desordenado) cometidos en el *semisueño* o *semiconsciencia* no son gravemente imputables, puede inducir al director a expresar el con-

sejo de que el dirigido no haga ningún caso de ello. Este consejo es bueno para una persona equilibrada, a la que tal cosa sucede raramente. Pero en casos un tanto frecuentes y en los que el problema se ha planteado ya, semejante consejo puede llevar a un cierto consentimiento o, al menos, a una excesiva resignación en el estado de vigilia respecto a los actos previstos y anticipados que sucederán en el estado de somnolencia, con peligro de cierta satisfacción tácita y titubeante («quiere y no quiere»), con peligro de retener la afección correspondiente y de extender la somnolencia al estado de vigilia. Y esto puede ser la causa de su inquietud interior y de una angustia confusa. El acto de deleite, aun sin culpa moral plena, suele tener consecuencias afectivas.

De ahí la conveniencia de ejercer serenamente algún influjo contrario sobre el sueño y la semivigilia, sobre todo por medio de una apta autosugestión.

El fenómeno mismo de la simple polución natural, quizá relacionada con los sueños que uno ha tenido, constituye también una fuente de angustia espiritual algunas veces.

En este sentido, quizá puedan ayudar al director las observaciones que a continuación hemos recogido. Pero quiero subrayar de nuevo que lo que vamos a decir no vale para aplicarlo a un caso más bien raro que se presente en una persona equilibrada, sino *para aquellos casos en los que estos fenómenos se han convertido en fuente crónica de angustia*.

Ante todo, hay que subrayar que el bienestar fisiológico y nervioso producido por la polución desarrollada durante el sueño es muy distinto, material y formalmente, del consentimiento dado a la polución deliberada. En ese bienestar y satisfacción no hay, de suyo, nada de pecaminoso.

Igualmente, la viveza fantástica del acto sexual representado en sueños o en la semivigilia no tiene nada de común con la actualidad moral y esencial irracionalidad del pecado.

La impresión fuerte del placer estrictamente venéreo que quizá ha ocupado la conciencia en el momento del despertar de un sueño erótico, no lleva consigo, de suyo, algo de estrictamente voluntario. El mismo deleite transitorio o perturbación momentánea de la inclinación de la voluntad que por un momento puede arrastrar consigo, no es por ello deliberado y libre; semejante asentimiento inopinado no pasa, a lo más, de venialidad.

La impresión molesta y ansiosa de mancha que puede invadir insistentemente el ánimo después del fenómeno sexual



materialmente considerado, es cosa del nivel sensible y psicológico (no del orden moral), que forma parte de la fase de depresión psicológica que sigue al paroxismo sexual; por eso no debe confundirse con la realidad *racional* del remordimiento moral. Ahora bien, es inepto recurrir al sacramento para quitar una impresión sensible. La confesión no es simplemente un anestésico, sino que es un sacramento y acto de culto divino en reparación del desorden racional.

Por lo tanto, cuando a uno le consta por experiencia que desde la órbita fisiológica de estos fenómenos materiales brota, crece y persevera una cierta ansiedad vaga, debe evitar el que llegue a formarse una verdadera angustia. Es decir, que tiene que evitar el discutir consigo esta materia como si se tratase de un problema de verdadera trascendencia objetiva. Este tema no es sino una proyección de su angustia interior. Ahora bien, a la angustia no hay que buscarle una *solución racional*, sino que se libera uno de ella a medida que la juzga como angustia, esto es, como fenómeno subjetivo. Claro que este juicio no impide el que uno experimente las pulsiones actuales dolorosas de la angustia, que tendrá que soportar como un dolor de cabeza o cualquier otro malestar, sin recurrir inmediatamente a una píldora tranquilizante. Más bien recurre, en el tiempo oportuno, a la catarsis purificadora a través de la conversación iluminadora con un hombre capaz de pacificar su temperamento angustioso.

Se ha podido observar que alguna vez, al curarse la costumbre de la masturbación o provocación imaginativa, la evacuación material se realiza de manera imperfecta, ya que en esa persona la naturaleza se queda ahora privada de la asistencia mecánica. De ahí podrá originarse una cierta ansiedad o perturbación del tenor vital. En este caso se le puede recomendar que se formule a sí mismo internamente el optativo consciente (autosugestión) de que esos fenómenos del plano vegetativo se realicen completamente, como del resto se desca eso naturalmente cuando se trata de cualquier otra función fisiológica.

Otras veces acontece que *el horror al pecado* sentido con profunda emoción en el instante de la conversión moral a la pureza, lleva consigo en algunos sujetos un horror también concreto, cuasi instintivo, al fenómeno orgánico aun materialmente considerado. Este horror puede entonces alguna vez, a través de una sugestión subconsciente, causar durante el sueño la inhibición del proceso fisiológico, impidiendo su terminación normal; de donde puede formarse en algunos casos un

reflejo semiconsciente que le haga despertarse al sujeto en el momento mismo en que comienza a desarrollarse el proceso vegetativo; y éste, en el momento mismo del despertar repentino, pretenda interrumpirlo ansiosamente.

En tales casos conviene ir metiendo en el ánimo del dirigido un sentido de serenidad respecto de estos fenómenos, que deberían desarrollarse en su propia línea de modo perfecto. Ni debe tenerse ansiedad por interrumpir el proceso natural ya en curso. Poco a poco se ha de ir obteniendo que semejantes hechos se desenvuelvan generalmente sin placer venéreo propiamente dicho y, por fin, hasta sin deleite alguno. Por el contrario, si se actúa una inhibición sobre el proceso natural, fácilmente se acentúa la excitabilidad sensual en tiempo de vigilia.

Por fin, en algún caso, cuando la necesidad lo exige, no se omita el recurso al médico, que podrá aconsejar remedios para restablecer la normalidad del proceso fisiológico.

Como conclusión de este apartado sobre las ansiedades en tentaciones y experiencias semiconscientes, podríamos resumir así los cuidados que el director debe prestar:

—estimular y facilitar la apertura concreta de la conciencia, la cual ha de recibir con benévola simpatía hasta la eliminación de los síntomas de angustia;

—evitar el equívoco de la pasividad mal entendida; podría convertirse en consentimiento pasivo, e incluso afectivo, cuando no se pone en práctica un alejamiento posible. Estando presente el afecto, el sentido se hace ocasión de pecado (concupiscencia *in actu secundo*). El afecto se purifica y se va cambiando resistiéndole deliberadamente, renunciando de corazón y efectivamente a sus sollicitaciones;

—hace falta una educación positiva de la castidad por sí misma, no sólo por temor de sus consecuencias; se entiende la castidad como pureza del amor divino. En este campo, por consiguiente, ser enemigo declarado de toda experiencia, aun mínima, por el deseo del reino de Dios en la experiencia del dominio de la caridad: para gustar a Dios;

—insistir prudentemente en que la práctica fiel le conducirá por fin a un estado de *relativa emancipación* cada vez más notoria. Así se va formando una anticipación longánime y confiada de la victoria perfecta en Cristo;

—eliminar no sólo afectivamente, sino también efectivamente, con la ayuda de una sana autosugestión religiosa, las experiencias sexuales semiconscientes aun materialmente consideradas. Porque el deseo natural se tranquiliza con la remoción serena de las experiencias;

—admitir fácilmente que en ocasión de la tentación aguda no haya sido un ángel; lo cual no impide que se reconozca la victoria sustancial, aunque imperfecta, y se dé gracias a Dios por ella;

—educar el dolor de lo que ha podido desagradar a Dios, de manera que se vaya formando el sentido profundo y verdadero de la perfecta contrición con prontitud para sus actos.

3) *Perplejidades causadas por obsesiones diversas en castidad.*—En estas personas suele tratarse muchas veces de la fuerza sexual instintiva indeterminada, que se desvía macizamente y se aplica a un objeto o elemento, sin resistencia moral eficaz del paciente y con un monoideísmo impresionante. El que padece tal obsesión no suele saber cuál es el deseo concreto que de manera vaga está incluido en su fijación: si es deseo de contemplar, de tocar o de abrazar.

En una persona que ahora es ya casta, el fondo psíquico de la curiosidad obsesiva morbosa es la *libido* (en el sentido que hemos explicado), no todavía la concupiscencia; aun cuando, evidentemente, el motor es el instinto generativo en el plano vegetativo o natural, el cual expresa su deseo por este camino *relativamente no ilícito*, o, mejor dicho, *disimulado*. Así, en la curiosidad obsesiva de ver espectáculos o actos de orden estrictamente sexual, puede reconocerse el deseo natural de la experiencia correspondiente, pero separada de la culpabilidad que le está unida. Igualmente, cierta preferencia de curiosidad acerca de los actos realizados por niños o sobre niños, no se explica necesariamente sólo como resto subconsciente de experiencias infantiles, sino también por la impresión de no-culpabilidad objetiva del que lo contempla. Frecuentemente, a estas curiosidades les quita el carácter de materia grave su nota específicamente infantil, que las retiene en el campo *sensual*. De hecho, el objeto del deseo no es directamente el placer venéreo, sino la satisfacción sensible, vagamente sexual, efectivamente sensual, siempre indeterminada. La curiosidad puede volverse grave cuando, después de advertir su efecto de culpabilidad grave en cuanto a la materia, prosigue adelante con deliberación y libertad suficientemente plenas.

En todo caso, la curiosidad morbosa indica una educación todavía imperfecta en la virtud de la castidad; denota una voluntad todavía no educada positivamente a la renuncia afectiva sincera y pronta al deleite desordenado. Más bien, se contiene por el temor y en los límites del pecado.

En cuanto a los remedios —que en su conjunto deben apli-

carse en los momentos de serenidad y no en el momento de obsesión—, pueden observarse los puntos siguientes:

Ante todo, no hay que darle al hecho un carácter trágico; es algo superficial. Pero no se fomente ninguna ilusión acerca de la naturaleza sexual que está en la raíz de la tendencia que le mueve, como si se tratara de una inclinación puramente estética o cultural. El hecho debe ser claramente reconocido como sexual, lo cual no debe deprimir al dirigido con un sentimiento de fracaso como si todo estuviera perdido.

Puede admitirse en estos casos con relativa facilidad que la responsabilidad está disminuida. Pero casi nunca conviene sugerir que haya una total irresponsabilidad; esto último, aunque parece que alivia, luego, sin embargo, suele deprimir terriblemente a la persona. No hay ningún peligro en repetir y hacer ver la propia convicción de que el dirigido puede mucho más de lo que él mismo cree.

Trate de reflexionar en el origen biográfico de esta fijación concreta en este individuo, que ha causado una inhibición en el curso normal de su desarrollo afectivo, nublando la fantasía y retrasando la capacidad de aplicación al trabajo serio y al estudio. Por tanto, trate de ir subiendo hacia atrás en el curso de la vida hasta el momento en que comenzó la fijación obsesiva y trate de rectificar desde entonces el sentimiento inhibido y desviado.

No basta explicar la cosa al paciente para que éste quede liberado. Hay que animarle para que venza, reconociendo sus victorias, que el director subraya como difíciles, meritorias y fecundas. Puede felicitarle por ellas. Que vaya radicándose en él la confianza de que, no obstante el sentimiento contrario que a veces le abruma, *puede resistir*. Por otra parte, hay que cuidar de que no se desanime cuando haya sido vencido, recordándole que es *menos responsable (no irresponsable)*.

Hay que darle el consejo clásico: *Oponente desde el principio*. No ceda deliberadamente al halago de la obsesión, fomentando de esta manera el mayor ardor del sentimiento obsesivo.

Mantenga el fervor del espíritu y renueve la generosa entrega de sí mismo, que hará pronta y como instintiva, sin deliberación, la abnegación y conveniente renuncia.

En los momentos de serenidad, tomarse un tiempo de recogimiento y de previsión concreta en el que reconozca el sentimiento fundado de su debilidad natural; asimismo, al mismo tiempo, tome conciencia confiada de que no le faltará el auxilio divino.

*Obsesiones con temor de anormalidad.*—Cuanto hemos in-

dicado hasta aquí vale para todo tipo de obsesiones en materia de castidad. En algunos casos, sin embargo, la conciencia que tiene el sujeto de ciertas tendencias menos normales está en la raíz de sus fijaciones obsesivas con complejo de inferioridad.

Volvemos a recordar que siempre estamos tratando aquí de personas fervorosas que cuidan diligentemente la vida espiritual, y que, con todo, se sienten molestas por la presencia de estas tendencias que les obsesionan.

Fundamentalmente, hay que aplicar los mismos remedios que acabamos de sugerir en el párrafo anterior. Añadimos algunas observaciones referentes a los matices propios de estas incipientes anormalidades.

Existen complejos psicológicos que son determinaciones afectivas que inhiben la persona con su fuerza. Se caracterizan por los sentimientos afectivos fijos que los constituyen.

Generalmente, en la dirección espiritual, al tratarlos, hay que evitar absolutamente los términos técnicos y concretos que hicieran más trágica la situación. Así, el director no hablará de «complejo de Edipo» o «de Electra», ni hablará de «homosexualidad» ni de «fetichismo», aun en el caso en que haya algunos elementos de esa realidad. El director sí que debe conocer suficientemente la psicología necesaria; pero ha de tratarlo con términos más abstractos y más sencillos. Quizá le ayuden las observaciones siguientes.

*En caso de ansiedad por tendencia hacia el propio sexo.*— En las tendencias sexuales desviadas del objeto normal y orientadas hacia personas del mismo sexo, hay profundas diversidades en el modo de proceder. De modo parecido a como hay muchísimas diferencias en el modo de expresarse la tendencia heterosexual. Por eso, los psicólogos hablan de «condición homosexual» como fundamento que está en en la base de los «comportamientos homosexuales». Si esto sucede en las anormalidades ya desarrolladas, el director tiene que tener presente que también puede encontrarse tal diversidad en las ansiedades incipientes<sup>53</sup>.

Cuando algo de esto asome en el horizonte de la dirección, habrá que aprovechar la ocasión oportuna para sugerir que la distinción de los sexos no es algo absoluto, sino predominio

<sup>53</sup> Sobre el tema de la homosexualidad desde el punto de vista espiritual puede verse, entre la enorme literatura reciente, AA. VV., *L'omosessualità. Aspetti medici, sociali e pastorali* (Brescia 1967); G. HAGMAIER-R. W. GLEASON, *Compendio di psichiatria pastorale* (Torino 1967) p.149-75,340-54; A. MASSONE, *Cause e terapie dell'omosessualità* (Varese 1970); E. GIUS, *Messa a punto dell'omosessualità* (Torino 1972); G. PERINI, *Sociologia ed etica del comportamento sessuale*. IV: «L'omosessualità» (Roma 1974); AA. VV., *Comportamenti sessuali devianti. Atti del Congresso Internazionale di San Remo*, 5-8 aprile 1972 (Roma 1974).

relativo de los caracteres distintivos, cuya oposición en el mismo sujeto debe integrarse en una armonía ética superior.

En cuanto a los impulsos experimentados hay diversidades. Unos se sienten arrastrados o tienen ansiedad de ser arrastrados a ejercitar *acciones reales*. La proximidad física les crea un peligro efectivo de entregarse a esos actos desordenados. En este caso, el director tratará primero de contribuir, por medio de las oportunas sugerencias, a que desaparezca poco a poco el complejo de inferioridad humillante por la sospechada anormalidad. Y luego bastará que insista persuasivamente en la prudencia normal de proceder como en cualquier otro caso de tentación impura, aconsejando los diversos remedios que suelen darse en la moral católica.

Otros se sienten arrastrados hacia *deleites contemplativos de orden imaginativo*; hasta el punto de que la proximidad física más bien destruye el encantamiento fantástico al hacer brotar una fuerte repugnancia ante la realidad cruda de la acción desordenada. Y entonces quizá sientan la tentación de realizar la acción desordenada en su propio cuerpo, cambiando el campo de la acción. También aquí hay que seguir el mismo camino. Desmontar lo trágico y aplicar serenamente las reglas normales de lucha contra las tentaciones, como se procede en una tendencia normal. Sólo que en este último caso podría el director, prudentemente, tantear un poco si el fenómeno no tiene un origen biográfico, como vamos a sugerir ahora, y en caso afirmativo podría ayudar al dirigido el tomar conciencia de ese origen, bajo la iluminación discreta del director.

De hecho, la afección, tal como se manifiesta en el caso último de nuestra hipótesis dirigida hacia personas del mismo sexo, podría ser un hecho afectivo derivado. La cosa empezó quizá desde la infancia al experimentar un cierto sentido de encantamiento ante el propio cuerpo. Luego ya no puede encontrar ese deleite sensual sino en la proyección de sí mismo, proyección que generalmente se hace en tipos juveniles, en los cuales inconscientemente se encuentran y aman. Entonces, la vinculación normal del apetito afectivo y del apetito sensual se lleva a cabo en esta persona de manera anormal entre dos cosas dispares: el cuerpo contemplado de otro y el cuerpo propio adulto. La falta de evolución afectiva ha causado la fijación en el objeto infantil; pero este objeto se proyecta hacia fuera en un semejante a sí ideal. Entre tanto, la tendencia sensual quedó sin evolucionar y la persona adulta continúa satisfaciéndola en su propio cuerpo. Es una posibilidad que el director conviene tenga presente. Puede darse preferentemente

en temperamentos extrovertidos, que se sienten llevados espontáneamente a aficionarse a lo que hay alrededor más bien que a lo que tienen en su interior.

*En caso de ansiedad por tendencia a lo que técnicamente se llama fetichismo.* Esta anormalidad verdadera, cuando se da, parece que está constituida por una *sustitución afectiva representativa*. En todas sus innumerables formas lleva consigo no sólo una cierta desviación del instinto sexual, sino también una acentuada fragilidad y caducidad del mismo. En el caso de una tendencia normal, se accionan espontáneamente y casi automáticamente los frenos, que consolidan la resistencia antes de la sollicitación misma y que dan al hombre un cierto dominio, entrada ya la tentación. Pero como aquí la sollicitación viene de un objeto que de suyo es indiferente al instinto y que no está sometido a ninguna censura del pudor o del juicio ambiental, resulta que los frenos no son eficaces. Añádase a esto que el objeto se puede encontrar mucho más fácilmente que el normal del instinto. Además, la neurosis que se concentra en el objeto sollicitante disminuye bastante, de ordinario, el uso de la libertad al restringir notablemente el campo de la conciencia.

Por eso, en este paciente, más que en ningún otro, tiene que recordar el director que no basta la explicación para que el enfermo quede curado. Hay que animar, hay que robustecer la persuasión insistente de que puede resistir, hay que felicitarle por sus victorias, y, en caso de eventual fallo en su resistencia, advertirle de su menor responsabilidad. La cercanía cordial y estimativa del director puede irle dando seguridad.

Advierta que, en caso de incipiente o sospechado fetichismo, sería consejo insano recomendar al paciente que proceda contra su temor; es decir, que mire atentamente, que toque morosamente el objeto provocante, con la intención de que de esta manera se vaya liberando de la impresión que le atormenta. Tal consejo sería semejante al que se diera a una persona perfectamente normal en su sexualidad diciéndole que siguiera contemplando y manoseando el objeto normal sexual para liberarse de la esclavitud del impulso sexual. El objeto provocador del fetichismo es de hecho, por razón de asociación y símbolo, un sucedáneo transparente, aunque a veces inconsciente, del estimulante propio del instinto sexual. Conviene, por lo tanto, que, con serenidad y paz, ese objeto se aleje en cuanto es posible. Si no es posible o prudente, tendrá que obrar con la actitud serena de espíritu con la que se procede en una ocasión necesaria ante el objeto normal del instinto, y como de hecho

proceden todos en la vida cristiana normal. Ni esté pendiente de huir ni la busque.

## b) Perplejidades de origen traumático infantil

Quando una persona rechaza una representación sensual con prontitud de espíritu fervoroso, es señal de que las cosas van bien. Hay mérito y progreso tanto en la continencia como en la castidad. Se le ofrecía una ocasión solicitante, y el sujeto no le ha prestado atención desordenada.

Pero si la simple inminencia de una representación provoca *automáticamente una intolerancia rabiosa y cuasi instintiva*, causada por el solo hecho de verse sometido al asalto de tales representaciones, entonces *nos encontramos ante una inhibición psíquica*.

Este hecho no tiene nada de pecaminoso; pero no hay que atribuirlo a una virtud madura, sino a una experiencia antecedente, hoy quizá totalmente olvidada, que ha creado el hábito de la repulsa instintiva aterrorizada. Esta inhibición perturba, en cierto grado, la función de la razón ética. Probablemente, el objeto real inconscio de la repulsa no tiene nada que ver con la castidad tal como hoy tendría que vivirla esa persona. Pero «el gato escaldado, del agua fría huye».

Vamos a entrar ahora en este aspecto de la perplejidad de conciencia en materia de castidad, tratando de explicar primero su mecanismo.

Hay tres elementos que pueden encontrarse en la base del caso que estudiamos: ausencia, o al menos imperfección, del contacto con el mundo real; ansiedad ante ese mundo real, que aterroriza al hombre por los problemas que le propone, y, por fin, proyección en el vacío del sentido subjetivo, atribuyéndole realidad<sup>54</sup>. Estas tres cosas pueden ser perfectamente consecuencia de una decepción traumática de la libido, de alguna manera olvidada, aunque no del todo, puesto que continúa perturbando la función psíquica.

La *libido* la tomamos aquí no en el sentido técnico freudiano, sino en un sentido más cercano a la vida normal. Con el nombre de *libido* («pathos») queremos designar *la necesidad*

<sup>54</sup> Téngase presente que «*as, verum et bonum convertuntur*». Nos dirigimos al «ser» realmente, esto es, perceptiva y afectivamente. Si la tendencia afectiva queda inhibida, esta inhibición fácilmente se puede extender a lo perceptivo y aun hasta el sujeto real, es decir, a la función psicológica misma. Cuando lo afectivo se mueve y se clava fuera de lo real, el hombre se precipita hacia lo no-real con los movimientos perceptivos y fisiológicos correspondientes. De ahí que fácilmente puedan darse obsesiones y alucinaciones.



*sentida de satisfacción*, o, más matizadamente, la necesidad de experimentar satisfacción en el contacto con la realidad en la situación en que experimentará placer o felicidad. En este sentido, *la libido* es anterior a la *concupiscencia* («cupido» - «epithumia»); la *concupiscencia* es ya la inclinación a este objeto concreto que me gusta (cf. Dan 13,20: «nos in concupiscentia tui sumus»). La *libido* es anterior y más radical que la *concupiscencia*.

La *libido* puede encontrarse en *estado de tensión*: con un sentido más o menos absoluto de insatisfacción; en *estado de saciedad*: con el consiguiente adormecimiento; o en *estado de satisfacción actual relativa*: que coexiste con una tensión ulterior. Este último es el estado normal, ya que la satisfacción nunca es definitiva y total.

Ahora bien, puede darse en el niño un despertar intelectual marcado, pero *pre racional*. Normalmente le acompaña un despertar amorfo de la *libido*, es decir, determinado por un sentido de satisfacción corporal difusa, sintiendo su necesidad. Entonces aquella actividad intelectual pre-racional pudo aplicarse a estas experiencias emotivas difusas y confusas en materia de *libido*, que no fueron conceptualizadas, sino simplemente juzgadas según la regla sentimental extrínseca de la severidad de sus padres. Se da, pues, que el niño es más o menos consciente de estas experiencias; pero no las juzga según unas reglas objetivas de la razón, sino según la imposición sentimental comunicada por sus padres de manera práctica. Por ejemplo: si su madre le ha descubierto mientras realizaba una acción materialmente deshonestas, le increpa fuertemente y le da una bofetada. Ante este hecho se establece en su conciencia una asociación angustiosa y mezclada de terror entre la acción y la reacción de su madre, y concluye — no por vía racional de discurso, sino por imposición afectiva, por vía sentimental impuesta — que se trata de una monstruosidad inconfesable, que ya le atormenta ansiosamente.

La experiencia sensual libidinosa fue en sí misma amorfa realizada en el estadio infantil. Pero queda profundamente impresa en el alma la impresión de aquella experiencia emotiva; al recuerdo del pensamiento se une una angustia confusa, con el *disimulo* consiguiente de la acción misma. *En fuerza de este juicio impuesto, se cohibe y se reprime la afectividad*; como cree que es algo inconfesable, monstruoso, dada la reacción de su madre, acaba por buscar no confesarlo ni a sí mismo, y en lo posible *olvida el hecho violentamente*, no de manera razonable, tratando de relegarlo al subconsciente. Cuando más ade-

lante, en el transcurso de la vida, llegue el conocimiento racional de la malicia objetiva de la acción y de la responsabilidad subjetiva, no se quitará fácilmente del todo la antigua angustia, sino que continuará perturbando la función de la conciencia. Todas las impresiones de algún modo vinculadas a aquella experiencia vital despiertan la actitud infantil de entonces en forma vaga y general de una cierta culpabilidad inconfesable. La inminencia misma de una representación en esa materia despierta de nuevo aquel estado interior. La raíz está en aquella represión infantil con el disimulo consiguiente. Porque la diferencia fundamental entre la represión ética infantil y la superación racional madura está en que la primera se hace por medio del *disimulo*, ante los otros y ante sí mismo, de la cosa culpable; la segunda, en cambio, por medio de la *reprobación judicial*, personal y espontánea, de la *malicia* que hay en la acción.<sup>55</sup>

El director que se encuentre con un caso semejante advierta ante todo que la nota distintiva de este estado conflictivo es la experimentada inseguridad de sí mismo, porque la afectividad no descansa. Tendrá que ayudar al dirigido a que reconozca la propia vida, *en cuanto esto sea necesario* para descubrir y sanar el origen de su inquietud. Esto implica la apertura de corazón, refiriendo sus tribulaciones con gran confianza. Esta apertura, si se le acoge bien, suele dar ya por sí misma un sentimiento de liberación a la persona afligida. De hecho, suelen advertir buenos autores que el trabajo mismo analítico y la continuada comprensión *sin censura inmediata* por parte del analista constituyen *una experiencia de seguridad* que pueden facilitar el que el sujeto asuma de nuevo su evolución afectiva en el punto de su primer fracaso, prosiguiéndola gradualmente hasta la madurez.<sup>56</sup> El director espiritual se encuentra en situación privilegiada para realizar este trabajo. En él puede encontrar el dirigido esta experiencia de seguridad, de fuerza curativa capital, en un grado incomparable de perfección, racionalidad y naturalidad.<sup>57</sup> Se abre uno mucho más fácilmente al sacerdote. Frecuentemente, la cura psiquiátrica en línea de psicoanálisis lleva consigo inconvenientes considerables, que hay que ponderar bien antes de recomendársela al paciente. Tales son: humillación traumática, conciencia y despertar de desórdenes y duplicidades interiores, enorme confusión, dificultades

<sup>55</sup> Cf. H. Nouze, *Vie affective infantile et vie morale adulte*. VSp Suppl. (1958): 432ss.

<sup>56</sup> Cf. G. QUEX, *La névrose d'abandon* (París 1950) p.80-81.

<sup>57</sup> Cf. I. BEISNAEVE, *Combat spirituel et conflit*. Christus (1962) 48-50.

religiosas, falta de pudor material al tratar cuestiones de sensualidad; a veces, oscurecimiento del juicio moral.

Entre los principales medios de facilitar las confidencias de los movimientos desordenados y carnales del corazón a quienes padecen estos conflictos, hay que subrayar particularmente el de hacerles sentir sugestivamente la persuasión de que se les quiere y estima religiosamente también en aquel «hombre perverso» cuyo tormento padecen. Deben sentir, a través del comportamiento y cordialidad del director, que la presencia de su rebelión íntima y de sus deseos y tendencias impuras no los hace despreciables u odiosos, como en el fondo de su corazón lo están temiendo. Hay que destruir este sentimiento de temor, como falso que es, para que se restablezca la serenidad y confianza plena, llevando al dirigido a la persuasión de que su caso no es tan trágico.

Este juicio benévolo sobre él por parte de Dios y de quien por su oficio participa de la visión de Dios, comunicará al dirigido, al mismo tiempo, una *confianza renovada en la fuerza del espíritu*, que le permitirá combatir la malicia interior y superarla noblemente. Entonces, a la inhibición estéril y aterrorizada le sucederá el dominio humilde y la superación racional, empapadas de seguridad en Dios. Al mismo tiempo, la confianza restablecida le llevará a que se someta más gustosamente al influjo del director y abra más ampliamente la puerta del corazón a la gracia de Dios.

Podrá ser útil entrar prudentemente en algunos detalles de la manera como sucedieron los hechos y como suceden ahora, particularmente fijándose en los sucesivos estados de ánimo que de esa conversación quedan en el dirigido. De esta manera, no sólo se pacifica la impresión que sufrió en tal determinada circunstancia, sino que pueden prevenirse casos análogos con observaciones oportunas. Así puede prevenirse de los momentos de crisis que pueden presentarse y preparar concretamente la táctica de resistencia espiritual que debe aplicar, de modo que en el momento de crisis ya no se encuentre desarmado.

Tomando ocasión de las manifestaciones del dirigido, hay que insistir constantemente, subrayándolo persuasivamente, en que aquel fenómeno está cerrado en sí mismo a manera de una isla psíquica y que le atrae a centrarlo todo en ese mismo problema. Se le recordará que ésa es precisamente la nota característica propia de los estados anímicos de la conciencia inferior y periférica que toca la zona emotiva.

Respecto a ciertos momentos de dureza y resistencia que

pueden surgir en el tratamiento, tenga presente el director que la aversión que el paciente siente al recuerdo de sus propios defectos avergonzado de ellos (puesto que le da vergüenza su pasado y su propia persona) es el principio de las múltiples miserias interiores que padece. La desazón vinculada a dicho recuerdo suprimido en el fondo de la memoria, permanece más o menos viva; no fue mortificada, sino reprimida; saldrá fuera en el momento oportuno. Nada tiene, por tanto, de extraño que fácilmente se forme un *transfert* de esa aversión al recuerdo, que viene a fijarse en aversión hacia la persona del director al que se ha abierto. Entonces podrá experimentar un juicio y sentimiento de intolerancia hacia él, que se supone que recuerda todos esos hechos y detalles, y que el dirigido ve en esos momentos como la «memoria viva» de su vida pasada, con los correspondientes sentimientos de aversión y vergüenza. Si se llegara en esto a un momento agudo, habría que distraer hacia otros objetos la atención del dirigido.

Por todo esto, se destaca la importancia de ir mezclando en la conversación, prudentemente, juicios de sincera estima y entremezclando preguntas sobre su oración, sus buenos deseos y actos de virtud, de modo que se mitiguen y diluyan un poco los recuerdos penosos.

Por fin, la cura general será siempre la educación del espíritu de fe según el contenido positivo del mensaje evangélico.

### 3. Escrúpulos

Ante los escrupulosos, no pocos directores espirituales suelen asumir por principio una postura un tanto decidida y simple: «No hagas ningún caso de todo eso»; «Déjalo totalmente»; «Obedece y basta», o posturas semejantes. Sin embargo, esta solución general hay que reconocer que es demasiado general, demasiado simple y no siempre suficientemente adecuada. Sería necesario, antes de todo y antes de tomar una postura así, considerar con atención de dónde procede el escrúpulo, de qué sentimiento, cuándo comenzó, a través de un estudio personal fenomenológico-biográfico. Porque hay una inmensa variedad de escrupulosidades, y ha de aplicarse la medicina correspondiente según el tipo concreto.

Desde el comienzo, también en este apartado hacemos una advertencia previa. En los escrúpulos puede tener una parte importante el temperamento y la enfermedad psíquica. Su profundidad puede llegar hasta el campo neurótico y aun psicóti-

co<sup>38</sup>. Necesitarán entonces muchas veces una labor conjunta de terapia e iluminada dirección espiritual, ya que hay que conducir literalmente de la mano al escrupuloso fuera del círculo cerrado de su idea fija psicótica, restaurando las dimensiones de espacio y socialidad que la tragedia angustiante del «yo» habían destruido. Pero en estas páginas no pretendemos —lo repetimos una vez más— tratar los casos anormales de neurosis o psicosis, sino las escrupulosidades que entran dentro de los límites de la normalidad.

### 1. FENOMENOLOGÍA GENERAL DE LOS ESCRÚPULOS

El verdadero escrúpulo es enfermedad de la afectividad, no tanto del entendimiento. Lleva consigo un cierto desdoblamiento de la personalidad, que hay que ir haciendo entender al paciente, y que San Ignacio caracteriza, atinadamente, con aquella frase suya en los *Ejercicios*: «en cuanto duda y no duda»<sup>39</sup>. El director tiene que ir atrayendo la atención del dirigido sobre este punto, mostrándole oportunamente que su angustia no está causada por un objeto concreto, sino que se debe a un *principio subjetivo*, y que, consiguientemente, hay que resolver desde el ángulo subjetivo y no desde el objetivo de los hechos en que se ceba aquel principio interno de inseguridad. Le puede hacer reflexionar en este hecho palpable: la solución «objetiva» de la duda que reconoce suficiente para cualquier otra persona no es capaz de solucionar su estado subjetivo de duda y de ansiedad, cuyo origen no es inmediatamente lógico, sino biográfico. Dicho de otro modo: el escrupuloso reconoce que *tiene escrúpulos*; incluso los resuelve en el caso de otros, pero no en el suyo. No es problema de razón o de lógica, sino de afectividad. La razón no es capaz de comunicar la tranquilidad afectiva. El objeto formal del escrúpulo está en el interior de la persona más o menos conscientemente y lo proyecta afectivamente sobre la realidad exterior ajena. Cuando el paciente ha llegado a entender este fenómeno, aunque todavía no haya captado toda la verdad, está ya, sin embargo, más cercano a su curación<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Cf. B. MILANI, *Genesi e struttura psichica dello scrupolo*: RIAM 6 (1961) 316-17.

<sup>39</sup> SAN IGNACIO, *Ejercicios espirituales* n.347: «Después que he pensado, o dicho, o hecho alguna otra cosa, me viene un pensamiento de fuera que he pecado; y, por otra parte, me parece que no he pecado; tamen siento en esto turbación, es a saber, en cuanto *dudo y en cuanto no dudo*».

<sup>40</sup> Cf. J. GARCÍA VIGARAY, *Fenomenología del escrúpulo religioso* (Madrid 1963).

No existiría el escrúpulo si no hubiera *una conciencia y voluntad superior* en oculta oposición con *una cierta «mala conciencia» y tendencias (voluntad) inferiores*. La voluntad superior se siente demasiado débil, demasiado pusilánime y servil; pero, si no estuviera presente, no se daría la ansiedad. En cambio, la voluntad inferior se mantiene disimulada, moderada y relegada, más que combatida y sometida. Y de ahí se agudiza un *sentimiento de inseguridad y de duda*.

En la base de este estado de escrupulosidad de que hablamos suele hallarse una *impresión latente preformada de culpabilidad*; algo que podríamos llamar *juicio concreto «a priori» del orden del sentimiento*. Como nuestras concepciones mentales se apoyan en los fantasmas, es decir, las especies interiores sensibles, así también las afecciones espirituales se asocian y vinculan a las impresiones afectivas interiores, especialmente sutiles en la naturaleza animal corpórea. Hay un estrecho influjo mutuo entre las afecciones espirituales y las impresiones sentimentales corporales. La perfección se encuentra en la correspondencia armónica recíproca cuando las afecciones espirituales ocupan el puesto que les corresponde, e igualmente las impresiones sentimentales corporales. Antes de despertar de la razón intervienen solas las afecciones sensibles; las cuales, con todo, no carecen de una función analógica participada de discernir el bien y el mal en los términos concretos de fuente de deleite o de molestia. Esta función seguirá ejercitándose subordinadamente después del despertar de la razón. En esta función subordinada imperfectamente actuada se origina y se agudiza el escrúpulo.

Hay que notar que la emoción como tal es adualista; es la impresión formada de una cosa; todavía nos encontramos en el campo infrarracional, infraintelectual, de la percepción. *El sentimiento mismo* es esencialmente subjetivo; no se opone dualistamente a la cosa o hecho que lo determinó. Primero se ve la cosa como amable, horrible, etc., y así determina el sentimiento; pero este sentimiento se encierra ya en sí mismo. Es marcadamente subjetivo.

Por el contrario, *el deseo de la voluntad* es esencialmente dualista: tiende al objeto del cual está todavía separado; y este objeto separado aún del sujeto es connotado por el mismo deseo.

Ahora bien, según el tipo de este sentimiento originado por la oposición entre el deseo de la voluntad superior y la tendencia de la voluntad inferior, se tienen diversas clases de escrúpulos, entre los cuales distinguiremos en las considera-

ciones siguientes: a) *Escrúpulos de un período agudo de la vida espiritual*, b) *Escrúpulos en el progreso normal de la vida espiritual*, c) *Escrúpulos crónicos de origen traumático*.

Al tratarlos, seguiremos sustancialmente la línea que suele seguirse *en el campo de la educación de los sentimientos*. Hay que notar que el tratamiento es totalmente distinto si se trata de *escrúpulos iniciales o patógenos* (es decir, al comienzo de la escrupulosidad) o si se trata de *escrúpulos subsiguientes más recientes o derivados*, que suelen caracterizarse por una tendencia a la pululación y al análisis enmarañado<sup>41</sup>.

## 2. ESCRÚPULOS EN MOMENTOS AGUDOS DE LA VIDA ESPIRITUAL

### a) En la primera conversión

Puede presentarse en forma muy sencilla<sup>42</sup> o en forma más complicada, aunque siempre transitoria<sup>43</sup>. En este caso se puede concretar bien el tiempo en que empezó. Como, por otra parte, suponemos una mente fundamentalmente sana, hay esperanza fundada de que, aplicando los remedios normales, poco a poco y en relativamente breve tiempo se restaure el equilibrio.

En este caso, la oposición oculta entre la voluntad superior y la inferior productora del sentimiento se podría explicar de la siguiente manera: los escrúpulos son causados por la persistencia del sentido habitual de culpabilidad, radicado en la impresión permanente de los estados de conciencia preceden-

<sup>41</sup> Para bibliografía pueden consultarse, a más de los manuales de teología moral, los tratados de psicología pastoral. Generalmente, se consideran desde el punto de vista psicológico; a veces, de manera excesivamente unilateral. Entre las obras recientes pueden consultarse: A. EYRIEU, *Obsesiones e scrupolo* (Ed. Paoline, 1958) (del original francés: ed.59; París 1953); A. BARRASTÉ, *Le scrupule et les données actuelles de la psychiatrie*: RAM (1952) p.3-17, 37-120; J. JEROME, *Lo scrupolo* (Roma 1955); L. B. GEIGER, *La iteologie du scrupule*: VSp Suppl. 9 (1956) 400-24; N. MAILLETIX, *La pastorale et les scrupuleux*: VSp Suppl. 9 (1956) 425-39; A. SNOECK, *La pastorale du scrupule*: NDT 89 (1957) 371-87; T. GOETI, *L'animo scrupoloso*: Rivista Spir (1958) 97-128, 180-216; H. GRATTON, *Essai de psychologie pastorale dans le scrupule*: VSp Suppl. 12 (1959) 95-124; *Obsession et scrupule*: Cahiers Laïcnes (1960) n.2; A. ROLEAN, *Introducción a la psicología diferencial* (Madrid 1960) p.188ss; A. SNOECK, *Srupel, Sünde, Beicbte* (Frankfurt 1960); B. MILANI, *Generi e struttura psicologica dello scrupolo*: RIAM 6 (1961) 336-17; G. CRICHTON, *Psychologia pastoralis* (Roma 1963) p.121-23 (bibliografía: p.138-39). En cuanto a San Ignacio de Loyola, además del texto de los  *Ejercicios* y la *Autobiografía*, véase el *Examen general* c.3 n.12, y las cartas al P. Valentín (24 junio 1556) y al P. Casanova (25 julio 1556).

<sup>42</sup> SAN IGNACIO, *Ejercicios espirituales* n.347.

<sup>43</sup> Consideréense los escrúpulos que San Ignacio padeció en Mantua: *Autobiografía* n.22-25; Obras completas<sup>2</sup> (ed. I. IPARRAGUIRRE-C. DALMASSÉ) (BAC 86, Madrid 1963) p.100-102.

tes; esta conciencia aún no ha quedado eliminada después de la conversión y reciente confesión. El renovado estado de inocencia no ha eliminado el estado afectivo habitual precedente de culpabilidad, y ahora su repercusión sobre la nueva conciencia delicada produce esta profunda molestia.

En una palabra: el estado escrupuloso salta de la oposición íntima entre la voluntad aguda de purificación y el temor internamente radicado de la falta de esa purificación.

La molestia brota todavía con más violencia en los momentos de depresión de origen psíquico, o fisiológico (agotamiento nervioso), o pneumático (conflictos espirituales), estos en los cuales alcanza un grado de mayor complicación<sup>64</sup>.

La causa más íntima de esta escrupulosidad temporal suele ser la interrupción precipitada, instantánea o violenta, de algún hábito pecaminoso, especialmente de la sensualidad, en una conversión ética drástica hasta que la costumbre no vaya reduciéndose naturalmente y dé lugar a la virtud formada. Entonces, la voluntad impone, dictatorialmente y con violencia, un régimen moral; la tendencia pecaminosa no se ha enderezado todavía. Por eso, los actos directos y expresos de reprobación, corrigiendo radicalmente el corazón, suelen contribuir a liberar a la conciencia de la impresión subterránea de insinceridad e inseguridad, de la sensación confusa de una cierta conjuración y guerrilla íntima contra el propio estado de gracia y contra la propia salud moral.

Así, muchas veces el escrupuloso está preocupado por la acusación *material* (a su manera) del pecado, con un fondo de persuasión como si dicha acusación diluyera materialmente el pecado *por la fuerza del sacramento* (para el escrupuloso, casi en sentido mágico), y, sin embargo, no le aprovecha. Y es que mientras se confiesa mucho al hombre, se confiesa poco a Dios en el corazón con ánimo verdaderamente conrito.

A estos puntos hay que dirigir la atención del paciente, a fin de que reitere confiadamente el íntimo reconocimiento filial de sus pecados delante de Dios con íntimo sabor espiritual<sup>65</sup>.

El remedio es relativamente fácil cuando se trata de esta crisis sencilla; teniendo presente su nota de transitoriedad, se la reconoce como verdadera y simple tentación propiamente

<sup>64</sup> Estas complicaciones y conflictos se mezclan, sin duda, en las experiencias ignoradas de Manresa con un físico desfallecido y con la presencia de tentaciones y conflictos espirituales, que agudizan sus escrúpulos.

<sup>65</sup> Muy buenas observaciones sobre la conciencia en San Juan Crisóstomo (MG 48,3011-13). Hay que notar en el pasaje indicado cómo la confesión *interna* del pecado propio, repetidamente hecha ante Dios, alivia el tormento de la conciencia.



tal. Se supera haciendo que la voluntad imponga un comportamiento espiritual que no esté determinado por el temor infundado, de manera que haga, más bien, lo contrario de lo que sugiere el temor escrupuloso. En el período de combate hay que recalcar sugerentemente al paciente que este escrupulo, normal en ese momento del proceso espiritual, tiene también, en los planes de la Providencia, una finalidad y un efecto purificativo profundo del temperamento rico, sereno, afectivo, aunque delicado y sensible. Y si en el caso se ve que la ansiedad escrupulosa está acentuada por el influjo añadido de un estado depresivo, hay que prestar prudentemente atención a esta depresión y tratar de curarla con remedios apropiados.

#### b) En la entrada a la contemplación

Cuando el hombre llega al momento crítico de la entrada en la contemplación, suele atravesar la noche del sentido y del espíritu. En este período aparecen fácilmente escrupulos en su forma aguda. También hay una oposición interna afectiva. En este caso, *la voluntad superior* es el *deseo ardiente*, comunicado por la contemplación infusa incipiente, *de una íntima unión purificada con Dios*. El sentimiento atormentador es el de la propia miseria y malicia, impreso en el alma por la misma luz divina infusa; porque esta luz divina ilumina hasta las raíces mismas de las pasiones y concupiscencias puestas al desnudo, de donde se engendra en el ánimo una tal evidencia de esas tendencias desordenadas, que la persona cree o teme vehementemente que consiente en ellas.

Estos escrupulos no se curan. Lo único que hay que hacer es confortar al alma en los caminos del Señor, en paciencia y fe, hasta que se lleve a término oportunamente la purificación.

### 3. ESCRÚPULOS SIN TRAUMA EN UN TEMPERAMENTO NORMAL (equilibrado o un tanto ansioso) Y EN EL CURSO NORMAL DE LA VIDA ESPIRITUAL

En este caso hay que distinguir, ante todo, entre el escrupulo que llamaremos *intelectual* y el escrupulo que llamaremos *de consentimiento*.

a) *Escrupulo intelectual* lo entendemos cuando se trata de un *juicio* que en lo íntimo de la conciencia se reconoce *absurdo*, pero que el paciente, atemorizado bajo el influjo de

la afectividad, no es capaz de superar. Por ejemplo: «Si no recojo una aguja en la calle, cometo pecado mortal».

Este juicio es falso, y el paciente lo reconoce como tal en su fuero íntimo, pero teme que, si no lo sigue, es por temor de las personas que están allí presentes, por respeto humano. Teme que se rían si hace semejante cosa, que se le está imponiendo angustiosamente como imperativo de acción. De donde, si no lo hace, peca gravemente.

Este escrúpulo intelectual se supera con relativa facilidad. Para ello hay que hacer consciente al dirigido de que en su interior tiene un *doble juicio*. En efecto, cuando teme que los circunstantes —hombres honestos y religiosos— se rían de su comportamiento, tiene interiormente el juicio de que esa acción es *ridícula*, al menos en cuanto vista como tal responsabilidad y realizada por tal motivo. Una vez desvelada la presencia interior del juicio sensato, entonces hay que irle persuadiendo de que debe seguir aquel juicio íntimo del sentido común honesto. El que hombres honestos y religiosos lo consideren ridículo conociendo la acción y su motivación, es ya razón honesta suficiente para no poner aquella acción. Por fin hay que ejercitar al escrupuloso para que no abandone este modo de actuar ni siquiera por la molestia afectiva de ansiedad y de temor que de ese comportamiento temporalmente se puede seguir.

b) *Si se trata de escrúpulos de consentimiento* (en pensamientos impuros, tentaciones, juicios temerarios, dudas de fe, etc.), lo primero que hay que discernir es si se trata de *estado escrupuloso crónico de origen traumático* o simplemente de un estado transitorio o relativamente crónico (v.gr.: por un temperamento un tanto ansioso, pero dentro de la línea de la normalidad), pero no de origen traumático. Ahora trataremos sólo de la segunda hipótesis, dejando para un apartado posterior el caso crónico de origen traumático.

Como hemos insinuado antes, también aquí estos escrúpulos aparecen preferentemente en estados de depresión por causa fisiológica, psicológica o pneumática. De ahí que sea normal el que se encuentre una incidencia mayor de escrúpulos en los temperamentos proclives a la depresión dentro de la línea de la normalidad.

Además de la cura ordinaria psicofísica de la depresión, que en estos casos nunca hay que descuidar, el director debe informarse, ante todo, sobre la duración, profundidad y origen de este estado. Porque primero debe estar moralmente ciert-

to del grado de participación responsable del paciente en las tentaciones que le agitan.

Para ello conozca el tiempo que lleva sometido a este asalto de imaginaciones y tentaciones. Si es suficientemente largo, pregunte si ha llegado a acciones externas pecaminosas claras y plenamente libres en estado de plena vigilia, ya que parece imposible moralmente que no llegue nunca a tales acciones si es que realmente ha consentido tanto tiempo a esas tentaciones de una manera verdaderamente humana. De esta manera se formará un juicio prudente sobre la responsabilidad del paciente ante Dios. Pero, aun en el caso en que hubiera alguna acción externa pecaminosa, hay que notar que su mera presencia en una persona bastante obsesionada por semejantes tentaciones *puede darse sin pecado formal*, constituyendo sólo pecado material. Esto habrá que deducirlo del cuadro complejo espiritual de la persona concreta. Si el director llega al juicio prudente de que no ha habido pecado formal, entonces tenga cuidado de tratar la cuestión *con psicología*; no diga, sin más, al dirigido que no es nada y que no ha sido nada, porque podrían seguirse algunos males. Indíquele, más bien, que su responsabilidad está disminuida, no anulada del todo. Y ayúdele con atención psicológica a superar sus dificultades. Ni tema el director que el paciente multiplique sus pecados por error al no comunicarle la persuasión de su irresponsabilidad. Una cosa es el juicio del director, otra es su expresión. En el caso de la obcecación de la razón y la falta de libertad, el paciente no peca; pero no es *por error*. Aunque crea que peca, no peca; la razón de no pecar es que le falta el elemento humano intrínseco al pecado. En cuanto a la recepción de los sacramentos, enseñesele cómo en su caso, por las condiciones de responsabilidad atenuada, no hay certeza de estado de pecado, y que, por tanto, puede acceder libremente, sin más, a los sacramentos de vivos.

Vea también el director si el paciente ha pasado del estado precedente de paz espiritual al actual de turbación escrupulosa sin que haya mediado alguna grave infidelidad personal. Si ha sucedido sin culpa notable y continúa sirviendo a Dios diligentemente con buena voluntad, es buena señal de que Cristo permanece silencioso y oculto en el corazón. Es nuevo motivo de tranquilidad confiada, con una firme esperanza de que el Señor, que ha empezado la obra de la purificación, la llevará a término con grande provecho del dirigido. Dios proveerá. Hay que fomentar la confianza de que el dirigido saldrá mejor de esta prueba.

Si medió culpa notable o aun grave, ni siquiera entonces hay que perder el ánimo. Si, después de la culpa, ahora ya no busca las ocasiones o deleites cercanos, sino que es diligente en la búsqueda de Dios, entonces de nuevo hay que aumentar la confianza. El Señor vendrá en su auxilio. En cambio, si hubo culpa seria y luego sigue negligente y se permite con excesiva licencia las ocasiones de pecado o las excitaciones normales de la carnalidad, entonces amenaza el peligro de una ruina mayor aun bajo capa de ansiedad escrupulosa.

*Tratamiento que conviene seguir.*—Decimos tratamiento y no tanto curación porque se requiere una lenta purificación y ordenación. En las entrevistas direccionales habrá que desarrollar poco a poco los siguientes puntos en orden a obtener los correspondientes estados de ánimo en el dirigido:

—En las entrevistas direccionales, el director ha de ir obteniendo poco a poco las informaciones que le interesan sobre el estado espiritual del paciente; pero normalmente, sin que retenga explícitamente la conversación en ellas y sin mostrar explícitamente particular interés en ellas.

Porque no debe sorprenderse el director que, al preguntarle si al menos desea liberarse de esos sentimientos e imaginaciones, el paciente, en estado ansioso de escrupulo, responda titubeando o negando, y, al parecer, hablando seriamente. Por eso no hay que plantearle directa y explícitamente la pregunta: «¿Quieres ser liberado de estos pensamientos?» «¿Quieres llegar a la unión con Dios?» Porque el ánimo del paciente está como hipnotizado por la ansiedad y obsesión imaginativa, de tal manera que la voluntad está paralizada por la imaginación; por lo cual dice que no puede, ni es capaz, *ni quiere ser liberado*. Hay que hacer la pregunta indirecta e implícitamente. Y así, sin mostrar interés directo, con ocasión de otra cosa distinta, se le pregunta qué pediría al Señor en ocasión de una fiesta especial si supiera que Dios se lo concedería ciertamente, entonces probablemente responderá que «ser liberado de sus imaginaciones y ansiedades». Cuando no está oprimido por la sugestión de la imaginación obsesiva, sale a la superficie el desco íntimo de su espíritu. Cuando el paciente no piensa explícita y reflejamente en su problema, aparece lo que hay de verdad en su voluntad.

—El director repita lo que ha oído del dirigido, describiendo lo más perfectamente posible las notas psicológicas del estado escrupuloso, insistiendo particularmente en algunos aspectos que él quizá no expresó suficientemente ni los puede expresar, y que son los que aumentan su temor y ansiedad.

Por ejemplo: «unas veces intenta resistir, pero otras experimenta que consiente»; «toda la vida de fe se aleja y queda como congelada»; «no puede querer liberarse de los pensamientos impuros y tentaciones», etc. De esta manera se obtiene que el paciente entienda tangiblemente que el director ha caído en los elementos necesarios de su situación y que se da cuenta de su estado mejor que él mismo.

—Añádase la exhortación y comunicación de paciencia. El director tiene que animarle, mostrando que las cosas proceden, normalmente, en la línea de la purificación.

—Trate de introducir positivamente un estado de ánimo opuesto a la ansiedad; invitándole a que, en lugar de hablar en monólogo consigo mismo, lo transforme en verdadera conversación con Dios, actuando la apertura suplicante y confiada del corazón hacia él. En los momentos oportunos atraiga su atención hacia el valor predominante de la contrición perfecta, afectuosa, respecto de la confesión material; ésta tiende, considerada en cierto sentido material, a extirpar el pecado, la transgresión, mientras que la contrición se aplica a reparar su malicia. En consecuencia, ir introduciendo en el dirigido el uso frecuente de la confesión íntima de corazón en la presencia del Señor.

Cuando la agitación de los escrúpulos ha venido tras un período de cierta relajación moral con defectos habituales de sensualidad más o menos voluntarios, es bueno invitar al dirigido a que considere su estado presente de agitación y el fondo de molestia penosa que le atormenta como una penitencia paternamente impuesta por Dios.

Este ejercicio libera psicológicamente al escrupuloso del elemento objetivo del escrúpulo y al mismo tiempo espiritualiza la tendencia a la autopunición.

#### 4. **ESCRUPULOSIDAD CRÓNICA DE ORIGEN TRAUMÁTICO EN TEMPERAMENTO, SEA SANO, SEA, SOBRE TODO, PRÓCLIVE A LA ANSIEDAD, PERO SIEMPRE DENTRO DE LA NORMALIDAD**

Tal parece que fue históricamente el caso del Beato Fabro, tal como lo encontró San Ignacio en París. Necesitó al menos cuatro años para sanar su crisis escrupulosa, y no le dio los ejercicios hasta que se curó de ella<sup>66</sup>. Es el caso más complicado de escrupulosidad. Y requiere un tratamiento lento, con una verdadera reeducación de la conciencia, la cual ha padecido un retraso afectivo en su ejercicio.

<sup>66</sup> Cf. B. FABRO, *Memorial* (ed. DDB, París 1960) p.110-14.

#### a) Fenomenología propia de estos escrúpulos

En la vida de estos escrupulosos se pueden distinguir, en general, *dos planos de intimidad*: el uno, relativamente exterior, como a la raíz de la piel psicológica, en la superficie; el otro, en la zona escondida, *profunda*, aunque todavía no estrictamente subconsciente, pero como a punto de esconderse, en camino hacia una insana sepultura psicológica.

El *primer plano* es recorrido en todas direcciones por los pensamientos escrupulosos; está plagado de raciocinios coaccionantes, que coaccionan a la conciencia a que tome posición o por la parte afirmativa o por la negativa. Todo lo que sucede en este plano, el escrupuloso lo cuenta con cierta facilidad, al menos en parte, tanto a sí mismo como a los demás. Más aún, se alarga en contarlos muchas veces hasta el exceso cuando en hacerlo encuentra un alivio momentáneo, como el que se rasca la piel donde siente picor. En un grado ulterior de manifestación externa, el escrupuloso expresará su tácita preocupación con el cuidado exagerado de la limpieza exterior, con acciones de sentido de adjuración, con gestos aparentemente insensatos y reconocidos como tales por él mismo (tics, toses, lavarse las manos...).

Respecto de estos escrúpulos superficiales, que son recientes y de carácter derivado, hay que aconsejar el desprecio puro y simple. Lo cual se hará más fácilmente cuando se haya sacado a la luz y resuelto la causa inicial del estado escrupuloso.

El *segundo plano* psíquico está ocupado por los pensamientos realmente angustiantes y atormentadores. Estos pensamientos no suelen ser tan numerosos, pero ocupan todo el lugar. El escrupuloso está lleno de impresiones y preocupaciones que repugnan secretamente a su persona, a la que se adhieren de manera obsesiva. De tal manera, que el paciente así obseso o insidiado toma la obsesión misma como un consentimiento constante, o quizá, mejor dicho, como un constante «posible consentimiento». Este plano corresponde a lo que sería la sangre infectada, causa y fermento de los múltiples picores superficiales.

Respecto de estos pensamientos profundos, el paciente siente fastidio y enorme repugnancia, que los transforma en objeto de constante temor. Y son tanto más dolorosos cuanto menos se atreve a expresarlos ni a sí mismo; algo así como quien tiene bascas y no puede vomitar. Se encuentra impotente *en medio de un terror confuso* de la conciencia, condenada a perpetua insinceridad («Nunca seré del todo sincero», «Nunca

podré entenderme y expresarme»); como el que cierra los ojos ante un infortunio indeterminado, pero inminente, sin ninguna esperanza de escape.

De aquí se comprende bien cuán difícil le resulta al escrupuloso hablar de estas cosas «suyas» con cualquier persona; y mucho más difícil hablarlas con una persona que representa a Dios, porque siente vivamente que la solidez moral auténtica de toda su vida se hace colgar del juicio de esa persona de confianza. Si en este momento el director le resulta antipático, se hunde todo.

Y, sin embargo, este plano de la escrupulosidad, con su carácter originario y radical, no debe despreciarse y olvidarse, como lo decíamos, en cambio, de los escrúpulos superficiales. Estos son los pensamientos que el escrupuloso debería manifestar en la dirección, a través de una apertura confiada del corazón, en el calor de una simpatía espiritual, bajo la cordialidad tutelar y comprensiva del médico del espíritu, el cual, por su parte, les debería acoger y saludar con la claridad humilde, segura, tranquila y sincera de la *verdad-caridad*. Entonces aquellos pensamientos íntimos así purificados, corregidos y liberados de las impresiones subjetivas asociadas, aterradoras y deprimentes, reconocidas como son, pueden ser reasumidos en el proceso de la conversación sin angustia, sin acerbidad ni fiebre. Por fin podrá entonces el paciente entregarles, consciente y serenamente, al olvido en la tranquilidad reconquistada.

En el proceso de la apertura podrán aparecer pensamientos actualmente en el subconsciente, pero asociados a los anteriores; y éstos podrán entonces momentáneamente complicar el proceso, turbar el espíritu, alargar el tratamiento y agudizar momentáneamente la agitación interior. Cuando se corte una cabeza del dragón, puede salir otra cabeza; pero no será indefinidamente.

## b) Explicación de ese estado

En breve síntesis, podría expresarse así: en un ambiente literalmente legalista que en la adolescencia se consolidó, ocurre un trauma infantil, con intento de sepultar el sentido de culpabilidad; de ahí nace la duplicidad. Vuelve a aparecer más adelante confusamente en el temor obsesivo de culpa aplicado a un objeto, aunque sea inocente, pero apto para este efecto; es decir, se aplica a una cosa generalmente *no culpable formalmente*, pero que se le representa al menos como *una transgre-*

*sión material.* Todo el complejo es como una postema que supura. En el fondo, el escrupuloso está, de alguna manera, apegado a ese estado, aunque se lamenta de él frecuentemente y con amargura. De ahí la necesidad patológica de sentirse seguro y de tener confirmación; de donde el prurito de confesar continuamente esta supuración exterior.

Vamos a exponerlo más ampliamente.

1) *Origen bastante frecuente.*—Sin pretender generalizarlo universalmente, hay que reconocer, sin embargo, que frecuentemente en el primer origen se encuentra una emoción violenta experimentada con ocasión de un hecho de algún modo relacionado con la vida sexual. Es el mismo origen que señalábamos para las perplejidades de origen traumático en el campo de la castidad<sup>67</sup>. Comúnmente, se trata de una experiencia de carácter hedonista, corporal, precozmente sexual, que le ha conmovido activa o pasivamente. De hecho, en el contexto vital fue o levemente culpable o no culpable absolutamente (malicias infantiles); pero al paciente le resulta difícil o imposible la manifestación por la conciencia confusa de una censura terrible que pesa sobre la acción. A veces basta una madre angustiada o escrupulosa para transmitirla. Ante tal censura impuesta violentamente, la inocencia a veces plena de la persona no puede impedir que experimente un sentimiento profundo de vergüenza y de verse casi perdido definitivamente. *La conciencia se siente culpable* o al menos avergonzadísima en grado profundo, irremediable, «mortal». Fue algo *inconfesable*. Por eso se esfuerza por olvidarlo y esconderlo, o al menos suplantarlos con otras experiencias. Así lo inconfesable se vuelve inconfesado, primero a los demás y luego a sí mismo. Inconfesado queda, pues; pero no totalmente olvidado. La impresión queda imborrada y roe desde dentro, aun cuando el curso de la vida la haya ido cubriendo con nuevas impresiones. La impresión sensible de culpabilidad puede agudizarse hasta tal punto, que constituya una herida abierta en el sentimiento interior, que tiende, de suyo, a imponerse a la atención interior y centrarla en sí sola. Y por su mecanismo natural tiende a buscarse su razón dialéctica, es decir, la culpabilidad objetiva.

Este sentimiento, latente por motivos al mismo tiempo psicofisiológicos y morales, tiende, de suyo, a convertirse en conciencia clara bajo los nuevos datos (muchas veces totalmente ajenos) de problemas religiosos y morales que se presenten en el curso ulterior de la vida. El juego evocador de las asociacio-

<sup>67</sup> Véase más arriba, en este mismo (20 p.2,b) p.331-335.



nes y circunstancias presta, en momentos concretos, una peculiar resonancia a la impresión latente; la conciencia vibra toda entera, sin percibir con precisión cuál ha sido la cuerda pulsada por la aprensión. Más aún, algunas veces la impresión latente en el interior, por sugestión, tiende a producir reacciones conformes a la personalidad que confusamente siente uno que lleva dentro.

Así, el escrúpulo concreto es una interpretación, una proyección objetiva del dolor, de la angustia psíquica; tema de la orquestación mental del sentimiento torturador. El hecho objetivo sobre el que versa el escrúpulo despierta la emoción ansiosa y le ofrece el tema conceptual. La persona misma se da cuenta perfectamente de que la dificultad objetiva ha provocado una resonancia que supera, con mucho, su valor y proporciones objetivas.

Si la impresión original y su objeto se pudieran manifestar en plena conciencia al formarse ésta y corroborarse en los años sucesivos de la vida, entonces se enjuiciaría su objeto y se disociaría, y de este modo se superaría la impresión. Pero resulta que muchas veces en la adolescencia se ha seguido ejercitando una inhibición perentoria. Vive largo tiempo en estado de inseguridad, en suspenso, en estado de mala conciencia íntima insoluble (hábito de perplejidad), que le causa terror. En estas circunstancias puede ignorarse explícitamente durante años aquella impresión, que parece totalmente olvidada. Y como no hay reminiscencia, la impresión original conserva toda su nativa acerbidad, e incluso aumentada con el desarrollo de la sensibilidad moral del sujeto. Y en un momento renace, explota, como un volcán en erupción o como una postema supurante. La impresión se traduce en términos de malicia madura, y se manifiesta ahora en juicios explícitos de culpabilidad ansiosa con ocasión de los datos objetivos, que de suyo serían insuficientes para producir tales efectos. El escrupuloso es consciente de la insuficiencia objetiva, pero no puede sustraerse a la inseguridad subjetiva. De ahí su duda atormentadora.

2) *Ambiente propicio: el clima legalista.*—El clima favorable para el cultivo de este escrúpulo es una ética legalista, en el sentido peyorativo de la palabra; una ética extrínsecista con sus censuras rígidas irracionales: «tabú», «grave». Es la *ley del temor* o *legalismo*, que ha empapado la primera, y a veces también la segunda y tercera educación. El legalismo así entendido no quiere caer en culpa, pero retiene condicionadamente el deseo de la cosa misma, si es que pudiera gozarse sin culpa. La rectitud la pone en la «irreprehensibilidad» con un sen-

timiento hipersensible de culpabilidad. Para él, la perfección consiste en que no haya transgresiones materiales. Olvidando la noción de la verdadera perfección, que es la buena voluntad espontáneamente dócil a Dios y que multiplica el bien, para este tal la ley, como orden del bien en universal, se convierte como en un medio de satisfacción individual.

Así, se advierte que en muchos de estos escrupulosos no ha llegado a actuarse una asimilación personal de la ley de la castidad; esta ley les permanece como algo exterior, como una constricción legal, que justamente y de buena fe no quieren transgredir. En esto se distinguen de los depravados. Pero en su conciencia no se ha formado todavía la detestación positiva y formal, la aversión directa y racional del desorden mismo moral de la impureza. Todavía no se ha formado la resolución de no admitir el desorden carnal, aun cuando en un caso, por un imposible, no estuviera prohibido por la ley. Igualmente, su conciencia no recela tanto los impulsos carnales desordenados cuanto la culpabilidad virtual; y es que falta la plena oposición formal al desorden.

Es, por tanto, perfectamente comprensible que las actuaciones materiales de la vida carnal creen en ellos la impresión fuerte de pecado formal, es decir, la impresión de que se actúe la mala inclinación de la voluntad escondida. Y cuando piensan que la actuación deliberada de dicha voluntad es pecado grave, se sigue fácilmente una angustia mortal.

Esta línea legalista lleva al escrupuloso a huir o esconder la propia pecaminosidad, más que a superarla abiertamente. En vez de domar al León, prefiere enjaularlo. Evidentemente, al hablar de «huir», no nos referimos a la prudencia necesaria y virtuosa de evitar las ocasiones de tentación, sino la búsqueda y uso de medios artificiales de seguridad psicológica contra la propia perversidad, en vez de redimirla y de renovar el corazón en espíritu. Lo que entonces sucede es que se tiende a eludir la prohibición, mientras se pretende disfrutar lo más posible de los deleites anejos, excluido sólo el pecado formal.

3) *Duplicidad psicológica: sufre por los escrúpulos y está apegado.*—El escrúpulo puede ser muchas veces como el reverso de la sensualidad reprimida por inhibición y no mortificada sinceramente. Sensualidad reprimida es la que está amputada en cuanto a sus manifestaciones conscientes, sin que la conciencia la repruebe formalmente en sí misma, esto es, sin ser moralmente vencida y superada.

Ahora bien, la presencia experimentada de la sensualidad actual reprimida lleva consigo, lógicamente, un *sentimiento de*

*inseguridad*, que procede de la percepción confusa del sentimiento de culpabilidad sepultado bajo aquella sensualidad reprimida. En el escrupuloso de que hablamos, la presencia activa y consciente de la sensualidad suscita automáticamente, el sentimiento de culpabilidad, con el cual lo equipara vitalmente. Prácticamente, este sentimiento de culpabilidad bajo una u otra forma, equivale para él al *sentimiento de ruina personal*.

La oposición entre este sentimiento de culpabilidad y los datos concretos de la conciencia es lo que constituye el fondo de angustia fundamental característica del escrupuloso. El escrúpulo concretado reduce la angustia confusa dentro del tema particular claro. Con ello, la angustia se circunscribe, con ventaja para el escrupuloso.

Así se explica el *apego afectivo* del escrupuloso a sus escrúpulos por dos motivos:

a) porque la concreción de la angustia significa una cierta liberación de la tensión general subconscia e irresuelta de la ansiedad, que se había convertido en molestia general confusa, como de una indigestión. La perplejidad inicial se la había tragado entera, sin resolverla. Ahora, el escrúpulo es como una boca, como la supuración de la postema, que, aunque molesta, produce alivio;

b) porque el escrúpulo forma parte del sistema para superar la angustia, ya que permite restaurar artificialmente un estado ficticio de serenidad de conciencia: —en cuanto que *procura ocupación*, al ser un sufrimiento que baja al detalle y distrae la razón; —en cuanto ofrece un sentido de irrealidad de la culpa, ya que el escrupuloso no es tan tonto que no entienda confusamente la falta de solidez de su escrúpulo; —y en cuanto que equivale a un rito mágico a manera de recurso al sortilegio; en el caso es el recurso al sacerdote, cuyos consejos pacificadores hacen las veces de los encantamientos de la magia blanca.

De esta manera, el escrúpulo tiene la función psicológica de restablecer el equilibrio entre la conciencia y las tendencias inmorales inconfesadas. La preocupación excesiva de la limpieza compensa ante la propia conciencia cierta suciedad interior, que no consigue echar de sí. De ahí la coexistencia, a veces, de los cuidados excesivos acerca del objeto del escrúpulo, junto con negligencias notables en ceder a las tentaciones y ocasiones en la misma materia, y, sobre todo, en materias diversas.

De parte del director no hay otro remedio que ofrecer al dirigido, respecto de estos escrúpulos y de otras formas de obsesiones ansiosas, sino el progresivo despertarlo hacia la verdad

e íntima sinceridad. Este remedio será muchas veces sólo relativo. No se llega siempre a extirpar las causas de la inhibición. Frecuentemente tendrá que contentarse con enseñar al paciente a caminar cojeando, sin que se haya curado plenamente su enfermedad.

4) *Necesidad patológica de la confesión: propensión e ineficacia.*—La propensión del escrupuloso hacia la confesión se explica por su deseo de encontrar algún alivio para el propio tormento. Busca como con desesperación la seguridad evidente y palpable contra aquel juicio «*a priori*» de culpabilidad, de castigo inminente, de indignidad, de vergüenza, de hipocresía, que le atormenta confusamente. Para ello confiesa la *materia* de los escrúpulos pululantes que le causan picor, y respecto de los cuales busca la seguridad exterior autoritativa. Es como restregar la piel molesta por la urticaria. Al principio encuentra algún alivio, luego empeora.

La ineficacia de tales confesiones se explica, porque los elementos que en ellas se declaran no son los que constituyen el verdadero fondo de la angustia. Por eso, la confesión muchas veces excita más la tensión. Y si alguna vez, como por instinto, se dirige la confesión hacia el punto traumático original, el horror que se le viene encima impide la exposición y contiene la erupción de la reminiscencia. Entonces corta lo que había empezado a decir, y buscará en otras confesiones de escrúpulos superficiales una compensación de lo que no había sido capaz de decir.

### c) **Explicación del tratamiento médico de estos escrúpulos**

Adelantamos una breve síntesis de la dirección que va a seguir la cura de estos escrúpulos.

Establecida la distinción fundamental entre confesión y tratamiento, el director ayudará al paciente a que tome conciencia del mecanismo de *forma «a priori»* que le ocupa. De ahí le acompañará en la ascensión hasta el origen de esa forma a través de una anámnesis espiritual. Reconocido ese origen, el mismo paciente, con el auxilio y asistencia del director, lo someterá a un juicio espiritual. Por fin habrá que poner a tono los recursos afectivos sanos con los que se pueda integrar la personalidad cristiana.

Recordemos, como lo hemos indicado ya repetidas veces,

que nosotros tratamos aquí no de casos anormales (neurosis o psicosis), sino de una enfermedad dentro de la normalidad.

Vengamos ya a los diversos pasos de la cura indicada.

1) *Tratamiento en confesión y fuera de ella: diversas funciones del sacerdote.*—En el confesionario se da muchas veces a los escrupulosos una norma expeditiva y común: «No pensar más en la vida pasada»; «No acusarse sobre materia de castidad». Esta cura drástica se entiende de alguna manera y se justifica por el *carácter particular de la confesión*: es una medida rigurosa, mano fuerte para salir al encuentro de la enfermedad que se presenta en el confesionario. Algo así como enyesar un pie y ponerlo inmóvil.

Con todo, ese tratamiento equivale, ante todo, a no querer ocuparse del escrupuloso en el campo de la confesión. Porque la confesión no es la cura de tal enfermedad, sino que, como acabamos de exponer, aun concediendo algún leve alivio momentáneo, más bien fomenta la enfermedad. Además, dado que quizá tal tratamiento evite que el mal crezca, pero ciertamente no lo cura. Bajo este aspecto no es suficiente, aunque quizá pueda ser una cierta solución en el aspecto de confesión. Por fin, tal tratamiento drástico, sobre todo en la forma: «No acusarse nunca de materia de castidad», puede ser peligroso e ilegítimo; primero, porque muchos escrupulosos encuentran muy cómodo el sistema de no acusarse nunca, por más que se quejan continuamente de que no les dejan acusarse. Pero además puede hacerse violencia a la conciencia, contra la cual no puede prevalecer ninguna norma o determinación positiva puramente heterogénea. La conciencia no puede engañarse sin conciencia del engaño. Por aquí puede embrollarse en una postura equívoca: justificación extrínseca invocando la orden recibida, conciencia sofocada de su culpabilidad, con la subsiguiente inquietud en cadena (de insinceridad, sacrilegios...). Entonces, el paciente se agarra tenazmente al estado privilegiado de escrupuloso, y puede fomentarse un hábito profundo de personalidad mentirosa.

No es buen método quitarle desde el principio toda culpa, sino que debe llevarle al justo medio. Querer quitarle toda culpabilidad puede ser peligroso y producir el efecto contrario. Puede darse muy bien que el dirigido espere del director una palabrita en este sentido, para sentirse protegido por ella. No hay que secundar, sin más, a tal deseo. Al contrario, hay que irle llevando a que todo lo vea bajo la luz y juicio de Dios. Igualmente, permitir, en general, la confesión de las dudas es favorecer al deseo de rascarse el picor, aumentándolo de

hecho. Y al contrario, prohibir al paciente todo repensamiento sobre su vida pasada, puede llevar a que se cierre en falso una herida no curada, y que seguirá infestando desde dentro la vida mental.

Por eso conviene que un tal régimen autoritativo perentorio del confesionario *se complete* prudentemente con un tratamiento medicinal, psicológico, sobrenaturalmente educativo e iluminativo, *fundado en el conocimiento de las causas biográficas y estructurales*<sup>68</sup>. Por eso puede ser oportuno que se le oiga más bien fuera de la confesión a quien quiere recibir esta cura<sup>69</sup>. Al menos, el director tenga presente que en ese momento no está haciendo el papel de juez, confesor, sino el de otra función sacerdotal: *médico de los espíritus*. San Ignacio en sus *Ejercicios* recomienda que se distingan bien lo que son pensamientos y pecados propios de las diversas agitaciones que el hombre padece viniéndole de fuera<sup>70</sup>. Es una distinción que ayuda ciertamente para situar y clarificar la confusión del espíritu y para localizar la molestia en su objeto propio. El director actuará mejor en el caso de estos escrúpulos si no mezcla confusamente, al mismo tiempo, sus funciones de juez, consejero, médico, sino que distingue explícitamente esas diversas funciones.

2) *Tratamiento extra-confesional de la cura*.—El método que vamos a delinear no es un alivio sexual; esto es, no es una satisfacción reductivamente sexual dada a una turbación molesta en el mismo campo de la sexualidad. Se trata de una *solución moral* de una *molestia moral* que pesa sí y sobreexcita la vida sexual. Pero la solución no toca ni aligera esta última sino por repercusión en ella, pero sin que la toque en sí misma de ninguna manera.

Por lo tanto, cuanto el paciente sea más verdaderamente sobrenatural y fundamentalmente espiritual y entregado, tanto más probabilidad de éxito tendrá el tratamiento. Pero, si falta vida espiritual, probablemente no habría nada que hacer en la dirección espiritual. Nos encontraríamos ante un caso puramente patológico, que se trataría inútilmente y aun quizá peligrosamente en la dirección bajo el aspecto de verdadera cura. Será competencia y trabajo del médico o un caso que habría que desatender simplemente, si es leve y benigno. El director en su trabajo se apoya sólo en el valor moral y religioso del dirigido.

<sup>68</sup> Cf. J. A. DE LABURU, *Psicología médica* (Montevideo 1942) p.172-75.

<sup>69</sup> Véase también J. H. VAN DER VELDT-R. P. ODENWALD, *Psiquiatría y catolicismo* (Barcelona 1954) p.370.

<sup>70</sup> SAN IGNACIO, *Ejercicios espirituales* annot.17.

a) *Antecedentes del tratamiento.*—Antes de comenzar la cura estricta es bueno que el director conozca ya el modo espiritual de proceder del paciente, sus cualidades y su grado de progreso espiritual. En una palabra, que esté moralmente cierto de la primera y verdadera persona del dirigido, que está escondida bajo el escrupuloso que la transfigura; porque debe tratar con la persona real, pero cubierta con apariencias diversas. Ya de aquí podrá tener una noción aproximada de lo que puede esperarse de la reeducación parcial del paciente.

En este estadio es de suma importancia que no juzgue al paciente como menos capacitado o menos inteligente, como podría ocurrírsele a primera vista al encontrarse en presencia de escrúpulos insensatos, sin pies ni cabeza. No es así; no se trata de una persona deficiente, sino de una persona obsesionada por una enfermedad. Si la ocasión se presenta, puede insinuar al dirigido —subrayando que no se trata de mandato estricto— la conveniencia de que vaya a un médico que le recomiende alguna medicina que mitigue su ansiedad morbosa, sin meterse en otras cosas mientras no necesite de la ayuda de un psicólogo de profesión.

Si no se trata de una verdadera perturbación mental (que requeriría la intervención de un médico especializado y de la que aquí no hablamos), será útil insinuar prudente y sugerentemente al paciente que la enfermedad que padece, aunque quizá inveterada, pero *no es algo constitucional*; que la turbación vino a incidir simplemente en un temperamento sensible y apto para tales agitaciones, pero de ninguna manera determinado y necesitado a ellas. Al mismo tiempo aproveche cualquier ocasión que se presente para subrayar que su juicio es fundamentalmente sano y normal, ya que él mismo entiende con suficiente claridad que aquellas impresiones perturbadoras son adventicias y morbosas; lo cual por sí mismo muestra que se halla en vías de liberación pronta y perfecta, si es que sigue fiel y confiadamente la dirección que se le vaya dando. Y, cuando haya alcanzado la tal liberación, sólo quedarán las riquezas fundamentales de su personalidad, eliminado todo temor adventicio y transitorio.

Así, animando al dirigido, podrá emprender el director la cura más profunda. Entre tanto, enséñele *a mirar de cara* su sentido de angustia; que no obedezca a la ansiedad ni para seguirla ni para ocuparse en oponerse a ella; no por eso morirá, como parece sugerirle la ansiedad.

b) *Detección vital de la «forma a priori».*—En este paso se trata de constatar prácticamente la existencia de una «forma

*a priori*» uniforme, subjetiva, afectivo-sentimental, escondida. Para obtenerlo se puede permitir al paciente que hable ampliamente de las cosas que le acongojan; no para discutir acá y allá sus sutilezas objetivas, sino para que el director le confirme tangiblemente *que se trata de verdaderas sutilezas*, las cuales deben tener una raíz interior general.

En orden a descubrir esta raíz o forma *a priori*, el director:

—vaya despegando al dirigido de la materia superficial, aparente y exterior de los escrúpulos pululantes. Para ello, él mismo con sus palabras, y sobre todo con la íntima persuasión de su espíritu, dé poca importancia a esta materia, mientras da muestras de que le interesan mucho otras cosas más profundas del dirigido. Lo hará, por ejemplo, no dando algunas veces en esos puntos la respuesta buscada y obvia, sino dirigiendo la atención a otros aspectos por medio de preguntas suyas que el dirigido no se esperaba;

—traiga a la memoria del dirigido otros escrúpulos que en otro tiempo padeció en materias diferentes de las actuales y que ahora ya no ocupan su atención. De ahí verá que hay algo dentro de él que está allí dentro y que necesita proyectarse en objetos exteriores. Su estado de angustia no es causado por los objetos concretos, sino que necesita de objetos concretos en que cebarse y aplicarse proyectándose. Así se va llegando a la «forma *a priori*». Note al mismo tiempo, pensando con el dirigido, el aumento normal de sus angustias en la proximidad de momentos privilegiados, en los que asume un empeño definitivo (profesión, ordenación);

—cuando se presente la ocasión, lleve al dirigido a la observación práctica de que para él toda acción agradable, todo objeto de deseo, psicológicamente se traduce en temor de ocasión de pecado, en evocación de la concupiscencia desordenada, hasta el punto de que todo lo agradable le parece ansiosamente sospechoso. No raras veces brota entonces como un horror del aspecto sexual del matrimonio mismo. La conciencia de la concupiscencia convierte en juicio ya concreto lo que era en la raíz un juicio *a priori* de culpabilidad;

—recalque asimismo que encuentra *vitalmente* dificultad en distinguir el pecado venial del pecado mortal en la práctica de su vida, porque la palabra misma «pecado» tiene en él una evocación afectiva terrible que angustia la conciencia;

—advértale cómo en él, por razón de esta misma proyección del temor obsesivo, sucede a veces que muchos movimientos normales fisiológicos (por ejemplo: la respiración y expiración profunda, el movimiento consciente de los múscu-



los, incluso a veces al tragar saliva, etc.) *están asociados con vinculación artificial* a movimientos más o menos acentuados en las partes genitales. Con lo que aumenta la ansiedad.

c) *Anámnesis de la causa original.*—Una vez que el paciente ha reconocido vitalmente la presencia de la «forma a priori», hay que remontarse con él a su origen. El prudente director llegará a ello a través de una anámnesis, pero de manera diversa que el psicoanalista. Prestará su ayuda y asistencia al dirigido para que revoque a la conciencia las causas iniciales reprimidas por inhibición.

Necesita del auxilio del director para poder hablar, porque se siente oprimido por recuerdos de carga afectiva muy ingrata, y, por lo tanto, se siente impedido por la inhibición, hasta el punto de que aquellos recuerdos quedan relegados violenta y ansiosamente en el olvido. Pero, aun olvidados, siguen creando molestias sobre la conciencia confusa, con impresión vaga y profunda de horror.

En consecuencia, hay en él una tensión fuerte entre el deseo de alivio y el horror y angustia de revivirlo, de volverse a sentir en estado de perdición; angustia de tipo infantil y pre-lógico que entró en él por sugestión de la censura ambiental, sea de los padres, sea de los educadores, sea del mismo sacerdote.

Para insinuarle al dirigido la utilidad de la manifestación, sin entrar en detalles menos oportunos, podrá servirle al director la siguiente imagen: hay una espina clavada en el brazo, donde entró hace tres años; al menos, la punta quedó entonces clavada en la carne (= la conciencia); en períodos normales y tranquilos no molesta nada; pero en ciertas ocasiones (= en caso de emociones morales) aquella parte del cuerpo se hincha, se forma una postema, se produce picor; la solución radical es localizar con precisión la espina y arrancarla.

Pero no es extraño que, al aplicar la cura, en el espíritu, como en el cuerpo, el paciente siente aprehensión cuando se toca el sitio crítico: el dolor se hace más agudo. Entonces surge el peligro de buscar soluciones superficiales que no lleguen a la raíz. Si se encuentra la espina y, a pesar del dolor, se llega a extraer, es decir, si se llega a dar con el hecho radical y se le juzga serena y sinceramente a la luz de Dios, entonces se obtendrá un alivio sustancial y sereno. A esto se dirige la anámnesis de la dirección.

La anámnesis de la dirección es totalmente diversa del psicoanálisis. Se actúa en un campo normalmente revocable a la memoria a través de una conversación normal. Se podría com-

parar con la ventilación sana: renueva la atmósfera, despejándola de censura y trepidación; desinfla las inhibiciones al quitar los temores ansiosos; en su lugar va introduciendo lentamente horizontes afectivos distintos: seguridad íntima, conocimiento de sí mismo abierto y confiado, régimen autónomo. Incluso los sueños y pesadillas, si se utilizan con prudencia, pueden ser útiles en esta anámnesis realizada en común; porque sucede a veces que, en el conjunto conocido de las circunstancias de la persona concreta, las pesadillas son indicaciones claras del problema radical, al menos si se sabe reflexionar inteligentemente sobre ellas<sup>11</sup>. Hecho esto, permiten al paciente que se haga consciente del carácter infantil de su temor y ayudan a la distensión al conocer el origen de la angustia presente.

Para llevar bien la conversación de anámnesis, quizá ayuden al director las siguientes observaciones:

—cuando el paciente cuenta hechos que le causan mucha vergüenza, el director debe absolutamente evitar toda *censura*;

—procure presentarse como espejo vivo, simpático, lleno de comprensión, ante las progresivas manifestaciones del dirigido;

—ayude al paciente a que se conozca a sí mismo *sin temor*, en cuanto que no muestre admiración por lo que cuenta ni le signifique una estima menor por ello;

—en los momentos oportunos, cuando la conversación llega a un punto de dureza para el dirigido por el pudor y vergüenza que tiene que sentir por lo que cuenta o está a punto de contar, sepa mezclar preguntas acerca de cosas más espirituales, como serían la oración y unión con Dios, o sobre el apostolado; con lo cual se mitigue o se quite el sentimiento de vergüenza;

—no crea demasiado rápidamente que el escrupuloso, a pesar de su buena voluntad y propósito de decirlo todo, haya dicho realmente todo o que haya dicho las cosas más importantes;

—no crea demasiado pronto cuando el paciente afirma que todo está terminado, sino que, sin negarlo explícitamente, debe ofrecerle la oportunidad de ir más adelante. Para ello insínúele, sin ahogarle, que queda siempre abierta la puerta para clarificaciones ulteriores:

d) *Enjuiciamiento a la luz de la fe de la causa original.*—No hay que imaginarse que se obtenga la curación por el solo

<sup>11</sup> Se encontrarán algunos elementos útiles en P. MESAQUER, *El secreto de los sueños* (Madrid 1936).

hecho del recuerdo y reconocimiento del origen. Para la curación es necesario que se enjuicie aquel hecho y su verdad a la luz de Dios, según la razón iluminada por la fe.

Unas veces, apenas aparece en la conciencia clara el hecho original, instantáneamente es juzgado por el paciente. Es la fuerza de la conciencia razonable e iluminada en personas cultas de no mucha edad.

Otras veces tiene que ayudarle el director, actuando como ministro de Dios. En el juicio equilibrado del director tiene que percibir el dirigido que el Juez supremo no juzga aquel hecho tan trágicamente como él temía. Así se le puede conducir serenamente a una valoración justa.

e) *Reeducación de los afectos sanos: moral, religiosa y psicológicamente.*—En el estado escrupuloso de que hablamos, se encuentra generalmente una entera cadena de sentimientos insanos, que hay que ir medicando lentamente. Por medio de una paciente repetición de los principios y una sugestiva comunicación de sentimientos rectos, poco a poco y sin caer en la cuenta suelen ir retirándose las concepciones afectivas anteriores, a pesar de una primera resistencia psicológica obstinada.

Estos principios llenos de afecto sano son por ejemplo: «Dios no es un verdugo de los hombres... Dios es al fin inteligente y bueno... considera la buena voluntad sincera de los hombres... tiene un sentido común infinito... conoce la buena voluntad de quien preparó diligentemente su confesión incluso por escrito, y tiene en cuenta la imposibilidad de servirse del escrito en la oscuridad del confesonario y que hizo que una parte se quedara en el papel... Dios entiende las posibles soluciones que le vinieron a la cabeza, y a pesar de las cuales tuvo que actuar perplejamente... estas cosas no han hecho el corazón del hombre maliciosamente impudente...»

Tiene que experimentar claramente el escrupuloso —no sin profunda satisfacción, de la que no suele hablar— la confianza paterna e intuitiva del director en su buena voluntad fundamental, para que empiece a creer él mismo en ella y deponga su delirio de autoacusación, ese prejuicio que le lleva a *sentirse perpetuo transgresor*.

Para esta reeducación llena de confianza, quizá puedan ser útiles al director los siguientes medios prácticos:

*Al principio:* sugerir al paciente que a lo largo del día repita algunas fórmulas, dichas con el posible sentimiento concomitante, como: «Dios mío, me siento tranquilo»; «Jesús mío, te amo»; «Jesús, de tu Corazón me fío»; «Virgen María, no

tengo miedo; me siento sereno bajo tu protección»; explicando al mismo tiempo persuasivamente que se trata de un medio muy eficaz; que conoce lo serio de su estado de ansiedad; que eso no es tratarle como niño; que el tiempo más oportuno suele ser al anochecer; que el resultado no suele notarse hasta más tarde, el día siguiente; que no son fórmulas mágicas, de eficacia repentina, sino que poco a poco ayudan y disponen a recobrar la confianza en el espíritu; que conviene repetir esas fórmulas incluso en tiempo fuerte de ansiedad, pero sin violencia emocional, sin impaciencia, sin desaliento.

Alguna vez puede imponerse eso mismo como penitencia, como decir tres veces el avemaría, terminándola siempre con la invocación: «Madre mía, me siento seguro bajo tu protección». O también aconsejarle que introduzca estas fórmulas en el rezo del rosario antes de que se acerque a la próxima confesión que haga extraordinariamente por motivo de sus escrúpulos.

*Más adelante:* cuando ya se siente un poco menos turbado, pero todavía en plena confusión interior, el director

—imponga al paciente el principio de no se absuelven dudas, sino solamente hechos;

—clímine con oportuna intervención e interrupción todas las fórmulas dudosas, como: «En cuanto soy culpable»; «Si...», etcétera. Y repita lo que queda, al quitar la fórmula de duda, como materia para la absolución, si es que se da tal materia:

—sólo después de dada la absolución se dedique a curar la angustia, como si se tratase (como de hecho se trata) de algo totalmente diverso; y esto dígalo con palabras expresas: «Después de la absolución vendremos a tus problemas y ansiedades». Así, el paciente irá tomando una actitud análoga, juzgando también él sus propias angustias como algo morboso:

—felicitéle por la mínima apariencia de triunfo y muéstrese entusiasta del éxito. Recalque que las cosas van mejor y que se nota verdadero progreso;

—no permita que el dirigido vuelva de nuevo sobre cosas que ya han sido tratadas, si no es para completarlas. Repita expresamente: «Esto ya me lo habías dicho...», pero añada al mismo tiempo: «¿Por qué quieres tratar otra vez de esto concretamente?» Y entonces, con energía vigorosa, apríetele prudentemente hasta que, o obtenga la confesión de alguna circunstancia ulterior concreta (que muchas veces, desde el punto de vista psicológico, es esencial para la curación, aunque no lo sea desde el aspecto moral), o reconozca explícitamente que *no sabe* por qué vuelve sobre ello, ya que no hay nada

más que decir. De esta manera se elimina la duda misma, o, mejor, la reticencia del paciente, o al menos se entra por la vía de la eliminación;

—después de una de estas operaciones espirituales laboriosas, haga reconocer al paciente inmediatamente que se encuentra mejor, psicológicamente aliviado. Y prométele que, al día siguiente o en días sucesivos, todavía experimentará que su espíritu ha encontrado mayor serenidad.

#### IV. EL CASO PARTICULAR DE LA HISTERIA

Con el nombre de *histeria* suele designarse una enfermedad que aparece en formas muy diversas tanto en la medicina corporal como en la medicina psíquica y espiritual. Es indicadísima para crear perturbación tanto en la persona misma que la padece como en el médico o el director que le tratan, y hasta en los familiares y personas que le rodean.

Juzgamos oportuno decir una palabra sobre ella en nuestro tratado, por la frecuencia notable de casos que ocurren en la dirección espiritual y en la literatura en sentido amplio hagiográfica, incluso en casos sometidos al examen de la Sagrada Congregación para el Culto de los Santos. Y no suelen faltar sacerdotes complicados en ellos por ignorancia y buena fe. Por eso nos ha parecido útil que el director esté al menos avisado de ello, para que, procediendo con prudencia y cautela, sea hallado fiel en su ministerio<sup>22</sup>.

##### 1. EL MECANISMO CONSTITUTIVO DE LA HISTERIA

El médico suele considerar la histeria únicamente bajo términos de *neurosis*. Con razón, porque el médico suele ocuparse de los casos de histeria sólo cuando las molestias que padece el paciente y las perturbaciones producidas por su comportamiento han llegado al plano neurótico.

Pero en el campo de la dirección se presenta la histeria también en un grado más moderado. Por eso hablaremos de

<sup>22</sup> Las exposiciones de la histeria son, en general, bastante incompletas. Pueden verse: O. GIACCHI, *L'isterismo e l'ipocandria* (Milano 1880); G. DE LA TOURTE, *Traité de l'hystérie* (1891); P. JANET, *Liéts mentale des hystériques* (Paris 1911); L. BLANCHARD, *L'isterismo, dalle antiche alle moderna teorie* (Padova 1913); L. BERTI, *Psicopatologia* (Roma 1949); B. VAN ACKEN, *L'isteria* (Roma 1954) (*Hysterie*, Paderborn 1951); A. GÖNN, *Une guide à l'usage du clergé pour discerner les troubles mentaux* (Biancilla 1965); A. BIANCHI, *Theologia spiritualis* (Roma 1964) p.631-33; B. VAN ACKEN, *Histeria. Las reacciones hísticas*: Studium (Madrid 1968).

los síntomas histéricos generalmente, sin llegar al plano clínico, tal como frecuentemente se presentan en el desarrollo de la dirección espiritual.

La palabra «histeria» se deriva, filológica e históricamente, del término griego *hystéra*, que significa útero, en cuanto se creía, por razones médicas, que era enfermedad del útero, y se le tenía, consiguientemente, como enfermedad exclusivamente femenina. Tal interpretación médica fue abandonada hace tiempo, ya que no faltan casos de histeria en los hombres. Vamos a permitirnos, pues, ahora, reteniendo la palabra y cometiendo un cierto atropello etimológico, emparentarla con el término griego *hysterein*, que significa «ser defectuoso en algo, quedar retrasado en algo», con lo que cargamos la palabra con una noción esencial de incompleción, con lo que de hecho tocamos el elemento esencial y radical del estado de histeria. Y es curioso que, al hablar de la histeria, apenas se hace referencia a este aspecto.

a) *Mecanismo humano normal*.—La persona humana, aun cuando ejerza de hecho dominio sobre las cosas, adquiera conocimientos y realice su propia personalidad, con todo, experimenta una fuerte impresión de que le falta algo mientras no es conocido por los demás como tal; esto es, mientras no se sienta él mismo objeto de la verdad. En este sentido, puede afirmarse también que lo verdadero sigue al ser. «Ser ignorado» es, en cierto modo, «ser interminado». Por eso sería falsísima humildad descart sinceramente ser ignorado de Dios en los propios actos y en los propios méritos. La verdadera gloria es un bien.

Reconocido este mecanismo normal, *suele prevalecer en el varón la voluntad de conocer activamente y de actuar. En la mujer suele prevalecer el deseo de ser conocida y de ser objeto más pasivo de la acción del varón*. Por lo tanto, es comprensible que la mujer sea, en general, más sensible y más inclinada a ser objeto de la atención y del interés de los otros. En el varón, si se da un predominio de tal tendencia, quiere decir que recubre una nota de afeminación en su temperamento.

b) *Mecanismo anormal*.—Hasta aquí nos estábamos moviendo en el campo de la normalidad. El elemento anormal, desordenado, patológico, entra en juego cuando la persona se reconoce realmente como no digna de la atención y del interés de los otros. Y, al sentirlo con la ira instintiva provocada por tal experiencia de sí misma por la que se siente deficiente, inepta, nada, *trata de excitar artificialmente la atención e interés de otros*. De esta manera *finje, crea una personalidad que*

presenta como objeto del pensamiento, del amor y de la preocupación de otro. Y ya entonces esa *vida en otro*, es decir, manifestarse ante el otro y ser conocida y complacida por él, *nubla y encubre la nulidad personal real*, de la que, en general, la mujer se preocupa menos que el varón<sup>71</sup>.

Aquí tenemos el origen general del instinto teatral característico del temperamento histérico y de sus manifestaciones. Que concretamente se trate de ficción de enfermedad o ficción de religiosidad admirable, no cambia sustancialmente el fondo. Son sólo métodos concretos de obtener el objetivo, tomados, según los casos, del cuadro médico o del cuadro eclesiástico y religioso.

c) *Lo esencial del mecanismo de histeria*.—Lo fundamental de este mecanismo, y que, como decíamos, apenas suele subrayarse a pesar de que en ello está la clave de su inteligencia, puede reducirse a los puntos siguientes:

1) En un temperamento emotivo, imaginativo, superficial, «femenino» en el sentido fuerte, se enraíza un sentimiento profundo de la nulidad del propio valor personal.

2) De ahí un sentimiento de profunda insatisfacción de sí mismo, de sentirse irremediabilmente retrasado: *hystereïn*.

3) Busca *por camino ficticio* algún valor que sea tal en la estima de otro. Busca en un espejo ilusorio la estima, atención, interés y afecto de parte de la persona que persigue ella con afecto: médico, sacerdote, pariente, cualquier concreta persona.

4) Por fin, la persona misma histérica cae en las redes que había puesto a otros ilusoriamente, y acaba por creer que es real lo que ella misma ha fingido.

d) *Consecuencias*.—Tales casos pueden producir verdaderas agitaciones en el ambiente que rodea a la persona histérica. La consecuencia menor, y ya es bien grave, es una inmensa pérdida de tiempo y de prestigio del sacerdote que se encuentre mezclado en el lío. Otras veces, las consecuencias pueden ser más graves, y con grave daño y escándalo de los fieles.

## 2. SINTOMATOLOGÍA

1. *En los períodos más tranquilos*.—La persona histérica presenta un conjunto bastante reconocible de elementos, de los cuales puede uno formarse con suficiente probabilidad al

<sup>71</sup> Cf. S. ROUSSET, *Dépistage du normal et du pathologique chez la femme*. EtCarmel (1951) 87ss

menos la sospecha de que se trata de histeria, aun cuando no se hayan manifestado hechos críticos.

a) *La persona histérica hace su vida cara a los hombres.* Ella está en el centro universal tanto de las visiones que afirma tener como de las comunicaciones divinas o de la atención de los demás. Provoca o crea interés, admiración, entusiasmo, preocupación *en un determinado ambiente: se ha hecho espectáculo.* Todos hablan de ella. Y lo hacen *por alguna singularidad*, bien *religiosa* (es decir, su personalidad religiosa, visiones, virtud extraordinaria, profecías, amenazas a quien no cree en ella, conocimiento de las conciencias...), bien *amatoria* (ímpetu de amor, ardores del corazón que necesitan refrigerio, imposibilidad de seguir viviendo por el exceso de amor...), bien *extravagante* (crisis nerviosas o epilépticas...). Y todos los hechos suceden siempre *delante de gente*: delante de una comunidad, o de una familia, o, al menos, delante de una persona, aunque sea bajo secreto estrictísimo, como podría ser el mismo confesor. Siempre creando una situación que causa perplejidad y que constantemente se renueva.

Ya por este capítulo tenga cuidado el director de no dejarse engañar por la aparente humildad de la persona histérica, pensando que para que se trate de histeria sea necesario excitar la *admiración pública* de otros. A la persona histérica le basta y sobra ocupar la vida del director, y para ello moverá todo el mecanismo. Porque el director puede ser suficiente admirador de la fingida personalidad, como, en la línea normal, el marido puede ser suficiente admirador del valor personal auténtico de su mujer.

b) *Llegando más cerca* de la persona misma, podrá observar el prudente director otros aspectos en ella que aumentan la sospecha: carcajadas fuera de sitio, sonrisa sardónica, inapetencia, vómitos, fiebre, una personalidad muy sugestionable y sugestionante, inedia aparente o verdadera. Aparecerá también una imaginación extraordinariamente plástica e imitativa. Esa tendencia imitativa trasciende, de algún modo, su persona entera. De ahí que fácilmente propone su ideal en comparación con otras grandes figuras de la historia o de la santidad: ser una nueva Santa Teresa o más que Santa Teresa, o cosas semejantes.

c) *En un examen espiritual*, fácilmente aparecerán verdaderas lagunas en el campo del espíritu, como por ejemplo: en el sentimiento del propio pecado, en la falta de compunción sincera y profunda. Podrá advertirse, probablemente, una desproporción entre la sonoridad de las palabras y la verdad vital



del dolor. En el fondo hay un irrealismo: es madera dorada. No obstante la luminosidad del vocabulario empleado y de las demostraciones (comedia de amor humano y divino), no obstante su inteligencia intuitiva y elusiva, *vive como en un sueño*. Hay falta de verdadero y profundo amor, con íntima convicción de la propia incapacidad de verdadero amor. Y, con todo, conserva la inconsciencia de esta duplicidad interior por el estrecho campo de conciencia característico de la persona histérica.

d) Llegando al campo médico familiar (sin técnica especializada), puede observarse, probablemente, que se presentan los dolores clásicos de la histeria en la parte baja de la espalda, junto con ciertas irregularidades sexuales. Porque frecuentemente suele existir una insuficiencia experimentada de tendencia sexual, que fácilmente suele quererla transfigurar y sublimar con los colores elevados de santidad y pureza, con una duplicidad análoga a la que indicábamos más arriba.

2. *Crisis de histeria*.—Suelen estallar con ocasión de alguna contrariedad violenta, de alguna desilusión o frustración. Entonces se montan escenas un tanto teatrales: gestos, gritos, pérdida de conocimiento, desvanecimientos, caídas por tierra a manera de crisis epilépticas. En esas ocasiones desearía la persona histérica que los vecinos a ella le ayudaran a volver en sí, preocupándose por ella.

Estos casos presentan un carácter teatral por su clamoridad y por el aparente peligro de que se hagan serio daño. Con todo, es curioso que nunca suelen padecer esas crisis cuando no hay ningún espectador. Además, estos casos se distinguen de la epilepsia en muchos aspectos. Prácticamente, puede servir esta observación: en el ataque epiléptico, los esfínteres no funcionan (por ejemplo: la pupila del ojo, aun acercándole una linterna fuerte, no se cierra), mientras en el caso histérico funcionan normalmente (y la pupila se reduce). Y así como en el ataque epiléptico la víctima puede hacerse grave daño e incluso matarse, en cambio, no hay que tener miedo alguno en el histérico: a pesar de la teatralidad y aparatosidad de sus caídas, siempre cae bien y no se hace daño alguno. Es simplemente un mecanismo subconsciente de la naturaleza para satisfacer la necesidad sentida de ponerse en el centro de la atención universal. Pero no hay que ceder mínimamente a ese deseo. Si se ha caído, conviene dejarlo simplemente en el suelo, y, a lo más, invitarle sencillamente a que se levante por sí mismo, o marcharse los presentes, dejándolo solo, sin darle ninguna importancia al hecho.

3. *Simulaciones posibles sobreañadidas.*—No raras veces, la persona histérica añade la simulación de cosas falsas para atraer sobre sí la atención. Así, puede fingir que le escriben, o incluso escribir ella misma cartas que luego encuentra como dirigidas a ella misma; o simular estigmas, que luego ella misma encuentra abiertos en su cuerpo. A veces intervienen fraudes complementarios y utiliza cómplices para ellos.

Estos fraudes complementarios aparecen unas veces por el mismo deseo de admiración; otras, por necesidad; es decir, para evitar la caída en el ridículo y sostener su fama y prestigio, que ve en peligro. En este aspecto, el sacerdote director puede tener una gran parte de responsabilidad si se muestra satisfecho por la gracia divina que se le ha concedido de dirigir un alma extraordinaria. Con ello, implícitamente está sugiriendo a la persona histérica muchas cosas que él desearía ocultamente que ella experimentara. Así, las cosas se van complicando sin esperanza de solución.

Hay que advertir que tales fraudes histéricos no deben llamarse siempre verdaderas mentiras, sino que son muchas veces simulaciones inconscientes o, al menos, olvidadas inmediatamente, de manera que el campo tan restringido de la conciencia histérica esconde en seguida la duplicidad existente. Con todo, se dan momentos de una fuerte luminosidad interior, en los cuales la persona histérica siente de un golpe la profundidad de su estado y de sus simulaciones y queda aterrorizada de la propia situación. En tal caso, el director cuida de no confirmarla en el propio error, sino que trate de ayudarle prudentemente para emprender el buen camino.

4. *Condiciones en que comenzó el proceder histérico.*—Para completar el cuadro sirve mucho conocer los datos biográficos de la persona que se examina. Con frecuencia, los casos histéricos se dan en las siguientes condiciones: —afecto exagerado de uno de los padres; —insatisfacción sexual y amorosa en la edad del matrimonio; —inhibición de la tendencia heterosexual normal; —falta de salud, con impresión de quedar abandonado; —impresión de nulidad e incapacidad total propia, clavada desde la infancia por la continua repetición de sus padres y educadores.

### 3. CUIDADOS PARA LA MEDICACIÓN DE LOS HISTÉRICOS

Con la medicación se pretende moderar las tendencias del histerismo y prevenir y aliviar sus crisis. El temperamento mis-

mo no se quita ni se cambia. Pero el paciente puede ser ayudado a fin de que adquiriera un comportamiento moderado, más consciente y espiritual. Para ello, el director puede seguir las siguientes orientaciones<sup>74</sup>.

—intente satisfacer su necesidad sentida de estima mostrándole los valores *reales* que tiene y exhortándole a que desarrolle moderadamente y cultive esos valores objetivos y verdaderos, dejando todo camino de artificialidad;

—procure eliminar cuanto sea posible los espectadores aficionados a la persona histérica, y que son, al mismo tiempo, objeto de afección para ella;

—deje entender con suficiente claridad que el juego está ya descubierto y que no hay razón para que siga jugándolo;

—trate al paciente de una manera igual a como trata a todos los demás, sin concederle el menor privilegio en la línea de dirección y atención;

—por su parte, el director evite el prestar su intervención por propia iniciativa o por interés personal en el caso, y, si no puede del todo, vaya reduciéndolo al mínimo;

—no muestre que está preocupado de ninguna manera por el estado y problemas de la persona histérica, ni tome particular interés por ella, como sería proponerle preguntas curiosas, frecuentar visitas, pedir oraciones especiales, mostrarle que necesita meditar largamente sus problemas. Es importante que de ninguna manera aparezca la vida del director pendiente de aquella persona y de aquel caso;

—inculque en todo persuasivamente el sentido de verdad y sinceridad.

#### 4. MISTICISMO E HISTERIA

Puede plantearse la cuestión de si en la vida de contemplación mística se trata siempre de modos de proceder histéricos, esto es, si el misticismo es un fenómeno religioso de histeria. Es una cuestión que podría tratarse ampliamente<sup>75</sup>. Pero ahora, en el campo de la medicina de la histeria en la dirección espiritual de que estamos tratando, baste delinear la relación que puede existir entre la histeria y el misticismo.

Si por *misticismo* entendemos una infatuación por una experiencia espiritual juzgada singular, entonces hay que decir

<sup>74</sup> Se encuentran normas muy prudentes en SANTA TERESA, *Fundaciones* c.7-8.

<sup>75</sup> Cf. P. GISCARD, *Mystique ou hystérie* (Paris 1933) (sobre el caso de Marie Thérèse Noblet).

que muchas veces tal *misticismo insano* (no la verdadera vida de contemplación mística) se manifestará como un modo de actuar claramente histérico.

En una persona, por otra parte, sólidamente equilibrada, de mente sana, sintética e intuitiva, puede aparecer un *período de histeria cualificada* a lo largo de la evolución de la vida misma mística auténtica. Tal período puede entrar por la persistencia de un desorden afectivo obstinado bajo la reprensión de la cruda luz divina de la verdad, por el momento insoponible para ella. Pero, obtenida la madurez de la contemplación, la misma persona ya no mostrará propensión ninguna al histerismo.

Por otra parte, una persona fisiológicamente sana puede sufrir, especialmente en la adolescencia, una fragilidad nerviosa temporal, admitiendo, consiguientemente, los efectos de un histerismo transitorio en ocasión de algún trauma afectivo. En este caso, el histerismo no se sitúa en la evolución de la vida misma mística contemplativa, sino, más bien, en su margen vital, por el sustrato de la persona. La asociación es casual. No sucede porque sigue la vida contemplativa, sino simplemente por la fragilidad nerviosa temporal. Más aún, si la vida de contemplación mística fuese más perfecta, quizá se hubiera evitado este fenómeno histérico bajo la inmersión pacificante de la contemplación.

La vida de *contemplación mística auténtica y madura* que es *el sano misticismo*, es incompatible con el histerismo crónico. Son dos contrarios que, como enseña el filósofo, no pueden existir simultáneamente en el mismo sujeto. Porque hay que advertir, con Santo Tomás, que «la abstracción de los sentidos exteriores se hace cuando el acto de la imaginación es vehemente», pero no cuando el acto de la inteligencia es vehemente, a no ser que sea vehementísimo.

Es verdad que la *contemplación mística* y el *modo de proceder histérico* tienen un fondo común característico, que es *un vivo sentimiento de pobreza personal*, un desprecio íntimo de sí mismo, y, consiguientemente, «no estar contento de sí mismo» (*hystereîn*). Pero esta nota fenomenológica común no impide que la contemplación mística y la histeria sean antípodas en el campo de la experiencia religiosa, moral y espiritual. Porque mientras la *indigencia contemplativa* es un sentimiento ético maduro, consciente, experimentado en contacto íntimo con la realidad abierta de las cosas, al contrario, la *indigencia histérica* es un sentimiento infantil, regresivo, al menos en su

<sup>26</sup> SANTO TOMÁS, *De veritate* q.13 a.3 ad 5.

tendencia; la mayor parte de las veces, *inconsciente*; y muchas, *neurótico*, ya que está constituido por una impresionabilidad febril.

Además, mientras el contemplativo se goza serenamente en el espíritu de la propia nada conscientemente reconocida, no de la miseria en sí misma, sino de no poder gloriarse en sí mismo y como apertura del corazón a la inteligencia amorosa de la verdad divina revelada y a la recepción de los dones divinos por la benigna misericordia de Dios, por el contrario, el histérico se duele con íntima amargura de la inferioridad experimentada en sí mismo en el plano subconsciente, y busca instintivamente huir del triste espectáculo de la propia inconsistencia, aunque para ello tenga que vivir con el disfraz de una realidad ilusoria.

Por fin, mientras la persona auténticamente mística no busca atraer hacia sí el interés y la atención de los hombres, la persona histérica siente una verdadera euforia cuando experimenta a su alrededor el interés del médico, perplejo ante su proceso patológico extraordinario, o la atención de un sacerdote contento de que se le haya concedido la dirección de un alma privilegiada, o la preocupación de cualquier persona aficionada a ella y que se muestra ansiosamente turbada por sus problemas.

El hecho contemplativo se desenvuelve en la presencia de Dios, supremo espectador del hombre, su amigo y su juez".

El hecho histérico se desenvuelve ante el círculo de espectadores humanos próximos o lejanos, de tal manera que una sola persona basta para poner en juego la representación teatral.

<sup>77</sup> D. VASSE, *Vraie et fausse attitude religieuse*: VSp Suppl. (1961) 326ss; sobre todo, p.329: «El histérico bajo la mirada de otro y el religioso bajo la mirada de Dios».

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «DIRECCIÓN  
ESPIRITUAL», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS,  
EL DÍA 5 DE MARZO DE 1978, ESTADIOD DE SAN JUAN  
DE BUCS, EN LOS TALLERES TIPOGRÁFICOS ACCASOR, AVENI-  
DA DE ANEALUCÍA, KILÓMETRO 5, MADRID.

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI



*El pan de nuestra cultura católica*

**E**ste estudio supone una aportación singularmente valiosa a la reflexión teológico-pastoral de nuestros días y una ayuda inapreciable para quienes trabajan en el delicado campo de la formación espiritual. Su autor, profesor durante largos años en la Universidad Gregoriana de Roma y en la Facultad de Teología del Norte de España, traza en él las líneas fundamentales de la dirección espiritual. Expone con equilibrado sentido teológico y espiritual la práctica de la entrevista direccional, integrando, en una armonía nada fácil, los elementos psicológicos de las técnicas modernas dentro de la línea espiritual de la dirección. Establece, a continuación, los principios directivos generales de la función educativa del director. En estas páginas encontrará el lector orientaciones claras sobre la vida de unión con Dios, la abnegación evangélica y la dimensión eclesial y apostólica del ser cristiano, así como perspectivas luminosas en el campo de la docilidad al Espíritu Santo.



9 788479 141585