



La perfección cristiana en el pensamiento de Antonio Royo Marín

Ciencia Tomista 133 (2006) 417-446

*Manuel Ángel Martínez Juan, O.P.
Facultad de Teología San Esteban-Salamanca*

Introducción

Orador dotado de cualidades excepcionales, el dominico Antonio Royo Marín, una vez acabada su formación, fue enviado, muy a su pesar, a la Facultad Pontificia de San Esteban de Salamanca para regentar allí la cátedra de Teología Moral, que se encontraba vacante a causa de la enfermedad de su predecesor en dicha cátedra. Después de la decepción inicial, por creer que su vocación más arraigada se vería frustrada, pudo reconocer más tarde con gratitud que de no haber sido por esas circunstancias jamás habría escrito un solo libro. Hoy podemos congratularnos de sus numerosas obras, así como de las diversas ediciones y traducciones que se han hecho de muchas de ellas y del gran número de ejemplares difundidos. A través de sus escritos su predicación ha llegado a más gente de lo que lo hubiera hecho con su sola presencia y su voz. En todos ellos late la preocupación por informar y formar en la fe cristiana, y desde ahí influir positivamente en el comportamiento. No se trata, pues, de la teoría por la teoría, o de la información por la información, sino de hacer que el conocimiento desemboque en la práctica de una vida cristiana acorde con el evangelio. Para ello, a veces desciende minuciosamente hasta los gestos elementales de la vida cotidiana, tratando de iluminarlos a la luz del evangelio y de la mejor tradición espiritual cristiana.

Más que un pensador que propone ideas nuevas, A. Royo Marín quiso ser un divulgador de la tradición espiritual cristiana más genuina, con la pretensión de alcanzar no sólo a los cristianos cultos, sino también a un público más amplio¹. Su mérito está sin duda en el estudio serio y profundo de las principales fuentes de la teología espiritual cristiana y, de modo principal, en su capacidad de síntesis y en su luminosa claridad a la hora de exponer sus conocimientos. Sus libros más importantes se mueven en el ámbito de lo que hoy llamamos generalmente «teología

¹ Aimé Solignac, elogia la amplitud del saber y el rigor del método utilizado por A. Royo en su obra *Teología de la perfección cristiana*, pero critica que ese mismo rigor corre el riesgo de desanimar a los lectores poco familiarizados con la teología escolástica. Cf. «Spiritualité», en *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1990, t. 14, c. 1158. En este mismo lugar y refiriéndose a la citada obra, A. Solignac habla de Antonio Royo Marín como el mejor intérprete de la tradición de su Orden en España respecto a la teología espiritual.



espiritual», y que él prefería denominar «teología de la perfección cristiana»; volveremos enseguida sobre esta denominación.

La línea de su pensamiento se sitúa en la estela trazada por santo Tomás de Aquino y por autores dominicos más recientes como Juan González Arintero y Reginaldo Garrigou-Lagrange. En sus obras se muestra también un profundo conocimiento de los místicos más relevantes del ámbito católico, entre los que hay que destacar a santa Catalina de Siena, a santa Teresa de Jesús, a san Juan de la Cruz y a santa Teresa de Lisieux. Como dice D. Baldomero Jiménez Luque refiriéndose a una de sus obras –comentario que en cierto modo podemos extender a todas ellas–, rezuma tomismo por doquier; santo Tomás es el autor que dirige incesantemente su mente y su pluma². A. Royo, cita en varias ocasiones las palabras de la encíclica *Studiorum Ducem*, de Pío XI, que proclaman solemnemente la autoridad excepcional de santo Tomás de Aquino también en el campo de la vida espiritual: «...si alguno quisiere conocer a fondo estos y otros puntos fundamentales de la teología ascética y mística, es preciso que acuda, ante todo, al Doctor Angélico».

Entre las numerosas obras de espiritualidad que escribió, queremos centrarnos aquí en la principal de todas ellas: *Teología de la perfección cristiana*, de la que contamos hoy con diez reimpressiones en español, siete ediciones en italiano y dos en inglés. Ese fue también el título de su tesis doctoral. Autores prestigiosos en la materia elogiaron la obra por lo acertado del título, por la justa división de sus partes, por su riqueza doctrinal, por su estilo preciso, claro y sencillo, que la hacen accesible a todos, y por la serenidad con la que expone las opiniones contrarias o inadmisibles. El dominico M.-M. Philipon hablaba de ella en su momento como del «mejor manual de teología espiritual aparecido hasta la fecha, el más ordenado y completo»³. D. Albino G. Menéndez Reigada, obispo de Córdoba, dice de ella en el prólogo que se trata de un libro de teología «viva e integral», contrapuesta a la abstracción, y de un libro que nos marca el único ideal de la vida humana, que no es otro que el de la comunión con Dios, o la santidad, o la perfección verdadera, única capaz de alcanzarnos la felicidad a la que todos aspiramos.

A partir de la quinta edición, del año 1968, introdujo algunas modificaciones recogiendo sugerencias de críticos y amigos, tanto españoles como extranjeros; entre ellas hay que señalar la supresión de algunas sutilezas escolásticas, que son menos prácticas para la mayoría de los lectores, y de las objeciones contra la necesidad de la mística, porque considera que «hoy ya es admitida por todas las escuelas»⁴. Debido a su extensión –novecientas páginas si incluimos los índices–, publicó más tarde una especie de *vademécum* con el título *Ser o no ser santo... Ésta es la cuestión*, donde hace una breve exposición de lo más importante y esencial de aquella. Esta última obra es a su juicio como el resumen y compendio de todo cuanto dijo, de palabra o por escrito, con el único fin de dar testimonio de la verdad de Jesucristo⁵. Puede decirse que su libro *Teología de la perfección cristiana* es como el germen o la semilla que fue creciendo y desarrollándose en los libros consecutivos. Esto puede apreciarse claramente en su *Teología de la Salvación*, que se

² Cf. A. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana*, BAC, Madrid 2000, décima impresión, p. XLVI. Salvo que se diga expresamente otra cosa, citaremos esta obra por la décima impresión.

³ Cf. *Ibid.*, p. XLIII.

⁴ *Ibid.*, p. XXXIX. A. de Solignac, en el mencionado artículo del *Dictionnaire de Spiritualité*, considera justamente que esta última afirmación es excesiva (c.1158).

⁵ *Ser o no ser santo... Ésta es la cuestión* (Estudios y ensayos 11), BAC, Madrid 2000, p. XVI.



presenta como su «complemento»; o en su *Teología de la caridad*, que desarrolla uno de los elementos capitales de la santidad cristiana; o en su *Teología de la esperanza. Respuesta a la angustia existencialista*, que ahonda en la virtud teologal que sostienen y orienta al ser humano en su camino hacia la meta de su existencia; o en el libro titulado *La fe de la Iglesia. Lo que ha de creer el cristiano de hoy*, reflexión que continuó en su libro más reciente titulado *Por qué soy católico. Confirmación en la fe*. Lo mismo puede decirse de su libro *Espiritualidad de los seglares*, o del titulado *Jesús y la vida cristiana*, o de su desarrollo de la doctrina sobre el Espíritu Santo en su libro: *El gran desconocido. El Espíritu Santo y sus dones*. Lo mismo ocurre con libros que tratan otros temas específicos, como el de la filiación divina en *Somos hijos de Dios. Misterio de la gracia divina*, etc. Otros tratan sobre la virgen María, la historia de la espiritualidad o aspectos más concretos relacionados con la misma temática. A esta lista hay que añadir sus artículos en revistas especializadas, que en algún caso se adelantan a su *Teología de la perfección cristiana*.

Después de esta introducción vamos a presentar someramente los temas que consideramos más importantes en su reflexión sobre la teología espiritual, centrándonos fundamentalmente en su obra capital.

1. La «teología de la perfección»

La expresión «teología espiritual» es relativamente reciente, comenzó a generalizarse en el siglo XX, a partir de los años treinta, y se ha mantenido constante hasta hoy, a pesar del intento que se dio en España, en ese mismo siglo, durante los años cincuenta, de sustituirla por la expresión «teología de la perfección». Anteriormente se hablaba de «Ascética» o de «Mística» o de «Ascética y Mística» o de «Teología ascética y mística», o de «Perfección y contemplación», etc. Con la expresión «teología espiritual» se ha querido recuperar la unidad que existe entre esos dos momentos, el de la ascética y el de la mística. La teología espiritual es como el terreno común del que brotan la ascética y la mística.

Sin embargo, A. Royo, aunque no pudo evitar el recurso a esta expresión, incluso en el título de alguno de sus trabajos, se mostró crítico con ella, tachándola de vaga e imprecisa⁶. En su lugar prefirió hablar de *teología de la perfección cristiana*. La razón de esta elección reside en que esta denominación permanece al margen de las controversias que existen entre las distintas escuelas de espiritualidad en torno a la ascética y la mística y al valor que haya de concedérsele a cada una de ellas en el conjunto de la vida cristiana. Apoyándose en este razonamiento, abogaba en el Primer Congreso de Espiritualidad, celebrado en 1957 en Barcelona, por que todos acepten definitivamente esta expresión, que a su juicio «recoge la finalidad intentada por todas las escuelas, sin que ninguna de ellas pueda reivindicarla exclusivamente para sí»⁷. Con anterioridad al mencionado Congreso, en su obra *Teología de la perfección cristiana*, fundamentaba su opción, de forma más amplia, diciendo que ese nombre tiene la ventaja de recoger explícitamente tres cosas fundamentales que no aparecen con claridad en otras denominaciones: 1) hace resaltar que estamos ante una verdadera *ciencia teológica*, es decir, ante una rama de la única ciencia teológica; 2) pone de manifiesto que su *objeto y finalidad* propia es exponer la doctrina de la perfección

⁶ A. ROYO MARÍN, «Plan científico de lo que debe ser hoy una teología espiritual», en *Estado actual de los estudios de teología espiritual. Trabajos del I Congreso de Espiritualidad*, Barcelona 1957, p. 84.

⁷ *Ibid.*



crisiana en toda su amplitud y extensión; 3) y, además, no prejuzga de ante mano sobre las tan discutidas relaciones entre la Ascética y la Mística, la necesidad de contemplación infusa para la perfección crisiana, la unidad o la dualidad de vías, etcétera⁸.

Pero, ¿qué se entiende por «perfección»? Para dejar de manifiesto el alcance de esta palabra, A. Royo se remonta, en primer lugar, a su origen etimológico. Según la etimología, «perfección» viene del verbo latino *perficere*, que significa hacer una cosa hasta el fin, hacerla completamente, terminarla, acabarla; de ese verbo procede el adjetivo *perfectum* (lo que está terminado, acabado) y *perfectio* (cualidad de perfecto). Teniendo en cuenta esta etimología, se dice que una cosa es perfecta cuando tiene todo el ser o toda la realidad que le conviene según su naturaleza. Esta explicación etimológica nos conduce a admitir que la perfección *absoluta* no puede darse en ningún ser creado. En las criaturas sólo puede existir una perfección *relativa*, perfectible. Sólo Dios es absolutamente perfecto, en él no cabe un crecimiento en la perfección. Por tanto, cuando aplicamos el término perfección al crisiano debemos entender que se trata siempre de una perfección relativa⁹.

¿Cómo debemos entender esta perfección desde el punto de vista teológico? Siguiendo a santo Tomás, A. Royo responde a esta cuestión diciendo que la perfección crisiana reside en la perfección de la caridad. La grandeza de la perfección y de la santidad se mide por la grandeza de la caridad. Esta enseñanza tiene su fundamento último en la revelación. Jesús mismo sintetiza toda la ley y los profetas en el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo. Por su parte, san Pablo habla de la caridad como *vínculo de la perfección* (Col 3, 14), y como *el cumplimiento de la Ley* (Rm 13, 10); dice también que las demás virtudes nada son sin ella (1 Co 13, 1-3); añade que la caridad es más excelente que la fe y la esperanza (1 Co 13, 13) y que permanece siempre (1 Co 13, 8) y que el fin mismo del Evangelio no es otro que la caridad (1 Tm 1, 5).

Para fundamentar teológicamente esta doctrina A. Royo recurre también al sencillo razonamiento del Aquinate, al que le otorga un valor definitivo: «la perfección de un ser cualquiera consiste en alcanzar su último fin en el que encuentra su plenitud. Mientras se va acercando a él está en pleno proceso evolutivo, y solamente lo termina y acaba cuando ha conseguido su último fin»¹⁰. Sólo la caridad tiene el poder de acercarnos y unimos a Dios como nuestro último fin. La fe y la esperanza, aunque también tienen por objeto directo e inmediato al mismo Dios, le miran y alcanzan no como *fin último* al que nos encaminamos, sino como *principio* de donde nos vienen el conocimiento de la verdad sobrenatural (fe) y el auxilio omnipotente para alcanzar la eterna beatitud (esperanza). La caridad supone la fe y la esperanza, pero las supera inmensamente en dignidad y perfección. Sólo la caridad establece una corriente de amistad entre Dios y nosotros, y nos hace entrar en comunión con Dios en virtud del misterio inefable de la inhabitación trinitaria, que es también inseparable de la gracia. La caridad es, por tanto, la esencia de la perfección crisiana¹¹, como es también el alma de la moral crisiana, de la vida eclesial y litúrgica, de la mística, de la pastoral y del apostolado. No obstante, la caridad requiere la colaboración de todas las demás virtudes; la de las virtudes morales, que rectifican la vida pasional del ser humano para

⁸ *Teología de la perfección crisiana*, pp. 29-30.

⁹ Cf. «La Perfección y el Apostolado (Aspecto teológico y fundamentos dogmáticos)», *Teología Espiritual* 1 (1957) 71-72. El texto de este artículo corresponde a la ponencia introductoria del gran *Congreso Nacional de Perfección y Apostolado* celebrado en Madrid del 23 de septiembre al 3 de octubre de 1956.

¹⁰ *Ibid.*, p. 73.

¹¹ Cf. *Ibid.*



que las pasiones no representen un obstáculo en la marcha hacia la perfección, y, sobre todo, la de la fe viva y la esperanza firme, que tanto contribuyen a avivar el fervor de la caridad¹², así como de la ayuda de los dones del Espíritu Santo.

Tratando de abarcar todos sus aspectos, A. Royo nos da la siguiente definición de la «perfección cristiana»: «Entendemos por perfección cristiana la vida sobrenatural de la gracia cuando ha alcanzado, mediante sus principios operativos, un *desarrollo eminente* con relación al grado inicial recibido en el bautismo o en la justificación del pecador»¹³.

Siguiendo una tradición muy extendida, A. Royo distingue entre «perfección cristiana» y «perfección evangélica», aun cuando ambas coinciden sustancialmente en el fondo, dado que no cabe otra perfección que la de la caridad. Pero se diferencian en cuanto al modo o procedimiento empleado para llegar a las mismas cumbres. Según esta tradición la perfección evangélica se refiere a las personas llamadas a la vida consagrada que ponen en práctica de forma «efectiva» los consejos evangélicos; mientras que la perfección cristiana se refiere a todos los cristianos que alcanzan dicha perfección viviendo el espíritu de los mismos consejos y poniéndolos en práctica, de forma «afectiva», en la medida en que esto es posible en el contexto de los deberes del propio estado de vida.

Siguiendo la interpretación que A. Saudreau y el P. Arintero hicieron de la tradición, A. Royo afirma con fuerza que la perfección cristiana no sólo está al alcance de todos los cristianos sin excepción, sino que, además, todos los cristianos están obligados a tender a ella. El concilio Vaticano II avaló en cierto modo esta enseñanza hablando en el capítulo quinto de la constitución dogmática *Lumen Gentium* de la llamada universal a la santidad. A. Royo subraya que lo que es obligatorio para todos los cristianos «no es la perfección cristiana poseída ya en acto, sino la *tendencia* seria y constante hacia ella»¹⁴.

Por lo que se refiere a la «teología de la perfección» en cuanto tal, y después de recorrer algunas de las numerosas definiciones que existen, A. Royo la define en estos términos: «Es aquella parte de la sagrada teología que, fundándose en los principios de la divina revelación y en las experiencias de los santos, estudia el organismo de la vida sobrenatural, explica las leyes de su progreso y desarrollo y describe el proceso que siguen las almas desde los comienzos de la vida cristiana hasta la cumbre de la perfección»¹⁵. En cuanto a su campo de estudio, nuestro autor señala con acierto que coincide, en cierto modo, con el campo de toda la teología. Aunque la teología de la perfección tiene que insistir en lo que le corresponde de manera propia y especial. Incluso añade que nada puede haber tan noble y elevado para el creyente como el estudio de la ciencia que le enseña el camino y los medios para llegar a la íntima unión con Dios¹⁶.

¹² Cf. *Ibid.*, p. 74.

¹³ *Teología de la perfección cristiana*, p. 27.

¹⁴ Cf. «La Perfección y el Apostolado (Aspecto teológico y fundamentos dogmáticos)», p. 75.

¹⁵ *Teología de la perfección cristiana*, p. 35.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 33.



2. Estilo y método

A. Royo utiliza en sus obras el estilo y método¹⁷ escolástico, aunque desprovisto de su terminología técnica, para ponerlo al alcance del público en general. Este método consiste en ir exponiendo la doctrina a base de conclusiones escalonadas¹⁸. A causa de este procedimiento fue criticado por algunos teólogos, pero nuestro autor se justificó remitiéndose a los resultados. Muchos seglares elogiaron sus libros y le felicitaron por dicho procedimiento, admirando sobre todo, la claridad, la sencillez y la brevedad con que, a base de ese método, se pueden decir las cosas más difíciles y alambicadas¹⁹. Convencido de su eficacia, escribió en el prólogo de su libro *Teología de la caridad* las siguientes palabras: «El afán de novedades y el espíritu esnobista que, por desgracia, se ha infiltrado en algún sector que debía haber permanecido invulnerable a semejantes innovaciones, hace mirar con cierto desdén el método pedagógico tradicional de las escuelas teológicas católicas, como si hubiera perdido actualidad o fuera menos convincente para exponer la verdad cristiana al público de hoy. Pero este criterio está lejos de responder a la verdad o de representar un avance en los procedimientos pedagógicos tradicionales de las escuelas católicas. Apenas es posible superarlos, si se quieren decir las cosas con sencillez, brevedad y claridad, como proclaman con entusiasmo los mismos seglares a que antes aludíamos»²⁰.

Otra de las críticas a la que sale al paso se debe a la excesiva abundancia o extensión de las citas que se encuentran en sus libros. A veces esas citas superan la página. Un ejemplo lo tenemos en el primer capítulo de su libro *Ser o no ser santo... Ésta es la cuestión*, donde transcribe íntegramente el capítulo V de la constitución dogmática *Lumen Gentium*, del concilio Vaticano II, ocupando con esta cita casi cuatro páginas. De ello se justifica diciendo que prefiere «renunciar a la vanidad pueril de afectar una originalidad completa –que nadie posee– antes que privar al lector de esas preciosas citas ajenas a nuestro ingenio»²¹.

En la mayoría de los libros encontramos una mezcla de estilos –dependiendo del tema a tratar–, desde la narración bellamente construida, hasta la argumentación escolástica más rigurosa y fría.

3. Los principios fundamentales de la vida cristiana

A. Royo comienza su reflexión sobre la teología de la perfección hablándonos del fin de la vida cristiana. Siguiendo el método escolástico, el fin es lo primero que hay que buscar a la hora de estudiar cualquier obra dinámica y perfectible, como lo es la vida cristiana en nuestro estado actual de viadores. La vida cristiana tiene un único fin con dos modalidades: el *fin absoluto*, que no es

¹⁷ Nos referimos aquí al método expositivo, no al propio de la teología espiritual. En este último caso A. Royo coincide con la mayoría de los autores en señalar que el método de la teología espiritual tiene que ser deductivo e inductivo, analítico-sintético, racional y experimental.

¹⁸ Cf. *Jesucristo y la vida cristiana*, BAC, Madrid 1961, p. XII.

¹⁹ Cf. *Teología de la caridad*, BAC, Madrid 1963, p. XII.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, pp. XI-XII.



otro que la gloria de Dios; y el *fin próximo* o *relativo*, que es nuestra propia santificación. Estas dos modalidades no se oponen sino que coinciden prácticamente.

Siguiendo la tradición, nuestro autor habla de la gloria de Dios *intrínseca*, que brota de su propia vida íntima, y de la gloria de Dios *extrínseca*, que procede de las criaturas. La primera es la que Dios se procura a sí mismo en el seno de la Trinidad, y a la que las criaturas no pueden añadir absolutamente nada. Y la segunda se explica por el principio filosófico que afirma que todo agente obra por un fin. Ahora bien, Dios, al crear el mundo no pudo tener un fin distinto de sí mismo, porque ese fin estaría por encima de él y quedaría referido y subordinado a dicho fin. Luego, Dios, a la hora de crear el universo, no pudo tener otro fin que su propia gloria. Teniendo en cuenta este razonamiento, no puede verse en Dios una especie de «egoísmo trascendental», como pensaba Kant y otros filósofos, sino la mayor expresión de la generosidad y del desinterés, porque con la creación del universo no buscó su propia utilidad, sino únicamente la comunicación de su bondad. Dios ha organizado de tal modo las cosas que las criaturas encuentran su propia felicidad glorificándole. La gloria de Dios es el principio y el fin de toda la creación. Todo se subordina a esta finalidad. También nuestra propia salvación o santificación se alcanza del mismo modo, es decir, glorificando a Dios. La Escritura parece confirmar estas afirmaciones. Un ejemplo lo tenemos en la 1 Co 10, 31 donde san Pablo da como consigna a sus corresponsales *hacer todo para gloria de Dios*. En la vida de los santos la búsqueda de la gloria de Dios está muy presente. En la cima más elevada del amor San Juan de la Cruz esculpió con caracteres de oro las siguientes palabras: «Sólo mora en este Monte la honra y la gloria de Dios».

La segunda modalidad del fin último de la vida humana –siempre subordinada a la glorificación de Dios– es nuestra propia santificación. ¿En qué consiste propiamente la santidad? ¿Qué significa ser santo? Existen numerosas fórmulas para responder a estas preguntas, pero todas coinciden en lo sustancial. Las cuatro principales fórmulas que recogen lo esencial de la santidad cristiana son las siguientes: 1) la santidad consiste en vivir de una manera cada vez más plena el misterio inefable de la inhabitación trinitaria; 2) la santidad consiste en la perfecta configuración con Jesucristo; 3) la santidad consiste en la perfección de la caridad, es decir, en la perfecta unión con Dios por el amor²²; 4) La santidad consiste en la perfecta conformidad de la voluntad humana con la divina.

a) La vivencia cada vez más plena del misterio inefable de la inhabitación trinitaria

La primera fórmula²³ para decirnos en qué consiste la santidad cristiana se refiere a la vivencia cada vez más plena del misterio inefable de la inhabitación trinitaria. Existen muchas e insatisfactorias explicaciones sobre el modo misterioso como se realiza la presencia de las tres divinas personas en el alma del justo. Pero para la vida de piedad y para avanzar en la perfección lo que más interesa es el hecho de la presencia de inhabitación. La inhabitación trinitaria consiste primordialmente en la presencia íntima del Dios uno y trino *como Padre* y *como amigo* en el alma del justo. Esta presencia es el primero y el mayor de todos los dones posibles de Dios. Por esta presencia Dios nos hace participar del misterio de su vida íntima, nos transforma, nos concede

²² A esta fórmula aludiremos en otro apartado.

²³ Esta fórmula no se encuentra en las primeras ediciones de la *teología de la perfección*, pero el desarrollo del tema ya estaba presente en otra parte del libro.



participar de su naturaleza divina en la medida en que eso es posible a una simple criatura, nos permite experimentar de forma inefable el gran misterio trinitario como anticipo de la bienaventuranza eterna. Esta experiencia que constituye el grado más elevado y sublime de la unión mística con Dios no está reservada a un pequeño grupo de cristianos ni constituye un favor «extraordinario» semejante a un carisma, sino que forma parte del desarrollo normal de la gracia santificante. Todos los cristianos pueden vivir esta experiencia si permanecen fieles a la gracia y no oponen resistencia a la progresiva acción santificadora del Espíritu Santo²⁴. Además, en esta vida presente es posible disponerse, con la gracia de Dios, a gozar de esta inefable experiencia trinitaria mediante la fe viva, la caridad ardiente, el recogimiento profundo y la adoración. «Lo importante –nos dice A. Royo– es intensificar, como quiera que sea, nuestro contacto íntimo con las divinas personas que están inhabitando con entrañas de amor en lo más hondo de nuestras almas»²⁵.

b) La perfecta configuración con Cristo

Según la segunda fórmula, la santidad consiste en la plena configuración con Cristo. En las primeras ediciones de la *Teología de la perfección cristiana*²⁶, el autor consideraba que esta fórmula era la más profunda y la más teológica por estar asentada en las fuentes mismas de la revelación. Todo el mensaje de san Pablo puede sintetizarse en esa necesidad de configurarnos plenamente con Cristo para llegar a la perfección cristiana. La configuración con Cristo es la finalidad misma de la vida cristiana. Esa configuración abarca tanto nuestra propia santificación como la glorificación de Dios, pues no podemos santificarnos ni dar gloria a Dios si no es por Cristo, con Cristo y en Cristo, como canta la doxología con la que concluye el canon de la misa, y que A. Royo aplica a esta segunda fórmula relativa a la santificación y comenta de forma original. Ve en esta doxología una fórmula sublime de santificación. «El cristiano que se dedique a vivirla –nos dice– encontrará en ella un programa acabadísimo de perfección y un maná escondido que alimentará su vida espiritual y la irá incrementando hasta llevarla a su plena expansión y desarrollo en la cumbre de la santidad»²⁷.

Nadie se santifica si no es *por* Cristo, porque él es el único Camino que conduce al Padre. Por eso, la preocupación fundamental del cristiano que quiere santificarse, y casi podría decirse que la única, no ha de ser otra que la de incorporarse cada vez más intensamente a Cristo para hacerlo todo por él. Todas nuestras acciones debemos realizarlas por Cristo o a través de Cristo o por medio de él. Pero eso todavía no es suficiente, tenemos que realizar nuestras obras *con* él. Sin él no podemos hacer nada en orden a nuestra salvación definitiva. Más sublime todavía es hacer todas las cosas *en* Cristo, identificándonos con él. Cuando hacemos las cosas por Cristo y con Cristo, él permanece todavía extrínseco a nosotros y a nuestras obras, en cambio, cuando hacemos las cosas *en* Cristo él nos introduce dentro de sí, identificándonos de alguna manera con él y nuestras obras con las suyas.

²⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 64-65.

²⁵ *Ibid.*, p. 70.

²⁶ Eso se dice, por ejemplo, en la cuarta edición que data del año 1962, en la p. 49.

²⁷ *Ibid.*, p. 88.



A. Royo lamenta que se le dé poca importancia, tanto en la predicación como en los libros de piedad, a la función excepcional de Cristo en nuestra santificación. Critica que se coloque la devoción a Cristo como si fuera un medio de santificación entre otros. Y subraya que sólo seremos santos en la medida en que vivamos la vida de Cristo, o mejor, en la medida en que Cristo viva su vida en nosotros. Por tanto, el proceso de la santificación es un proceso de *crístificación*, de tal manera que el cristiano tiene que convertirse en otro Cristo. Solamente cuando podamos decir con san Pablo «ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Ga 2, 20), entonces podremos estar seguros de haber alcanzado la cumbre de la perfección cristiana. Ahora bien, este modo de hablar apunta hacia una comunión perfecta con Cristo, no a la destrucción de la alteridad como ocurre en los credos panteístas.

Según las palabras del cuarto evangelio Cristo es el Camino, la Verdad y la Vida. Él es el único *Camino* para ir al Padre, la única forma posible de santidad según el plan trazado por Dios. Sólo por él, con él y en él podremos alcanzar la meta y el ideal trazados por Dios en la creación, redención y santificación. Cristo es también la *Verdad* absoluta e integral. Pero Cristo es, ante todo y sobre todo, nuestra *Vida*. Este último es el «aspecto más profundo y al mismo tiempo más bello y conmovedor del “misterio de Cristo” con relación a nosotros»²⁸. Cristo es nuestra vida porque nos mereció la gracia, que es la vida sobrenatural del creyente; también porque esa vida brota de él y, en tercer lugar, porque nos la comunica a nosotros. El merecimiento de la gracia está relacionado íntimamente con su sacrificio redentor. Desde el pecado de Adán hasta la venida de Cristo a nuestro mundo toda gracia se concedió únicamente en atención a él. Y toda gracia que recibirá la humanidad hasta la consumación del mundo brota del Corazón de Cristo como de su única fuente y manantial. De este modo –dice A. Royo– ya no tenemos *gracia de Dios*, como la tienen los ángeles y la tuvieron nuestros primeros padres en el estado de justicia original, sino que después de la caída y de la redención tenemos *gracia de Cristo*, es decir, que a partir del pecado original la gracia de Dios nos viene a través de Cristo²⁹. Esta es la opinión de un discípulo de santo Tomás. Un discípulo de Escoto diría que siempre la gracia se nos otorga por medio de Cristo.

Aunque la gracia se nos comunica de muchas maneras, el manantial de donde brota es absolutamente único: la humanidad de Cristo. La humanidad de Cristo es, en expresión del Aquinate, el *instrumento unido y libre* de su divinidad. En la comunicación de la vida sobrenatural a los creyentes, la humanidad de Cristo es el instrumento unido de la divinidad.

Hablando de los principios fundamentales de la vida cristiana, A Royo dedica en las últimas ediciones (a partir de la quinta) un capítulo especial a la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo, siguiendo también aquí de cerca las enseñanzas del Doctor Angélico. Cristo como cabeza de la Iglesia ejerce su influjo vital sobre los miembros que permanecen unidos a él en esta vida por la gracia y la caridad. Este influjo se realiza de muchas maneras, pero fundamentalmente se pueden reducir a dos: por medio de los sacramentos y por el contacto de la fe vivificada por la caridad.

También dentro de este gran apartado de los principios fundamentales coloca la función que desempeña la virgen María en el proceso de nuestra santificación. A este respecto nos dice que «María es, sencillamente, el camino más corto y seguro para llegar a Cristo, y por él al Padre; y ahí está contenida toda nuestra santidad». Esta función de María se fundamenta en la voluntad del

²⁸ *Ibid.*, p. 77.

²⁹ *Ibid.*, p. 78.



mismo Dios que ha querido asociar de tal manera a María a la obra de la redención y santificación del género humano, que, en la actual economía, sin ella sería imposible lograrlas. Por tanto, la devoción a María no constituye una devoción más, sino algo básico y fundamental en nuestra vida cristiana³⁰.

c) La conformidad con la voluntad divina

De la perfecta conformidad de la voluntad humana con la divina nos hablará a la hora de presentar los *medios* de santificación. Sin duda éste es uno de los medios principales. Dicha conformidad la define expresamente como «*una amorosa, entera y entrañable sumisión y concordia de nuestra voluntad con la de Dios en todo cuanto disponga o permita de nosotros*»³¹. Cuando la conformidad es total, se habla de *santo abandono* en la voluntad de Dios. Cuando las manifestaciones de esta conformidad son imperfectas, se habla de simple *resignación cristiana*. La perfecta conformidad con la voluntad de Dios puede definirse también como el cumplimiento íntegro, amoroso y entrañable de la voluntad de Dios expresada en sus *acciones, permisiones, preceptos, prohibiciones y consejos*. Según santo Tomás esos son los cinco signos de la voluntad divina³². A. Royo nos recuerda algunas afirmaciones de un autor espiritual francés del siglo XVII, el dominico P. Piny, para quien la vida de abandono en la voluntad de Dios es la vía que más glorifica a Dios, la que más santifica el alma, la menos sujeta a ilusiones, la que proporciona al alma mayor paz, la que mejor hace practicar las virtudes teologales y morales, la más a propósito para adquirir el espíritu de oración, la más parecida al martirio e inmolación de uno mismo y la que más asegura en la hora de la muerte³³. Ilustra, además, este tema con el ejemplo de Cristo, quien en su vida terrena no hizo sino cumplir la voluntad del Padre celestial. Lo mismo puede decirse de su madre, la virgen María, actitud que se recoge de forma sintética en su respuesta final a las palabras del ángel de la anunciación: «He aquí la sierva del Señor; hágase en mí según tu palabra» (Lc 1, 38). La vida de los santos se ha conducido también por este mismo camino.

4. El organismo sobrenatural y la perfección cristiana

A. Royo presenta su comprensión del organismo sobrenatural siguiendo casi al pie de la letra el esquema trazado por santo Tomás de Aquino, el mejor representante de la espiritualidad dominicana de la Edad Media, aunque el Aquinate desconocía la diversificación de la teología que existe hoy y nunca escribió un tratado específico de teología espiritual. Para santo Tomás el principio de la vida espiritual es la *gracia*. Reconoce en el creyente un doble principio de operación: su actividad natural y la gracia. Por tanto, podemos hablar de un orden y organismo natural y de un orden y *organismo sobrenatural*, que se superpone al natural sin anularlo. Según el orden natural, el cristiano realiza acciones proporcionadas a su naturaleza. En cambio, por la gracia

³⁰ *Ibid.*, p. 88.

³¹ *Ibid.*, p. 769.

³² Cf. *Ibid.*, p. 770.

³³ Cf. *Ibid.*, p. 771.



realiza acciones sobrenaturales y meritorias para la vida eterna. El organismo sobrenatural está calcado en cierto modo del organismo natural.

Con la gracia se nos infunden las *virtudes infusas* y los *dones* del Espíritu Santo; estos últimos tienen como finalidad perfeccionar las potencias del alma y comunicarles un poder sobrenatural. Las virtudes y los dones son en cierto modo las facultades sobrenaturales del cristiano. Para pasar de la potencia al acto y para evitar el mal y hacer el bien, este organismo sobrenatural tiene necesidad del impulso de Dios, es decir, de la *gracia actual*. El creyente que posee la gracia junto con las virtudes infusas y los dones se convierte en *templo* de las tres divinas personas, que toman totalmente posesión de él. La doctrina de la inhabitación trinitaria se encuentra igualmente en los escritos de muchos místicos. Investido de estas energías sobrenaturales, el cristiano está capacitado para realizar los deberes de la vida cristiana.

A. Royo sintetiza toda esta estructura con las siguientes palabras: El organismo de la vida cristiana «está formado, como base fundamental, por la gracia santificante, que informa la esencia misma de nuestra alma. De esa misma gracia emanan en las potencias del alma los hábitos sobrenaturales (virtudes y dones), que Dios mismo, inhabitando en el alma, pone en movimiento mediante las gracias actuales. Gracia habitual y actual, virtudes infusas, dones del Espíritu Santo, inhabitación divina: he ahí la pingüe herencia del alma justificada»³⁴.

La gracia santificante, tanto en su naturaleza íntima como en sus efectos principales, constituye el principio formal o el elemento *estático* de la vida sobrenatural, porque no es inmediatamente operativa, es decir, porque no se nos da en orden al obrar sino en orden al ser. Por eso, la vida sobrenatural necesita del elemento *dinámico* constituido por las virtudes infusas (virtudes teologales y morales) y por los dones del Espíritu Santo.

¿Cómo se desarrolla este organismo sobrenatural? La gracia santificante es como una «semilla de Dios», sembrada en el cristiano con el sacramento del bautismo, que por su misma naturaleza está llamada a crecer y desarrollarse. Ahora bien, la causa de ese crecimiento y desarrollo es únicamente Dios. Aunque el cristiano que vive en gracia puede merecer ese crecimiento en determinadas condiciones, sin embargo, sólo Dios puede concederlo. No obstante, no hay que olvidar que ese crecimiento o desarrollo no es arbitrario, está sujeto a leyes y condiciones establecidas libremente por Dios. Ordinariamente dicho crecimiento se realiza a través de los sacramentos, las buenas obras y la oración.

5. La mística

A. Royo se hace eco en algunos de sus artículos y en su obra fundamental *Teología de la perfección* de la llamada «cuestión mística», polémica que comenzó en Francia a raíz de la publicación de la obra de A. Saudreau, titulada *Los grados de la vida espiritual* (1896), donde –a juicio de nuestro autor– «se recogen todos los puntos fundamentales de su doctrina mística»³⁵. En

³⁴ Tomamos este texto de la p. 172 de la cuarta edición de la obra *Teología de la perfección cristiana* (1962).

³⁵ A. ROYO, «Monseñor Saudreau», *La Vida Sobrenatural* 49 (1948) 21. En este artículo y en otro de este mismo año, A. Royo expone una síntesis de la doctrina espiritual de A. Saudreau, resumiendo brevemente cada uno de sus libros; pero antes hace una comparación entre las tesis de este autor francés y las del P. Juan González Arintero, dos autores que estuvieron muy unidos y coincidieron doctrinalmente en muchos puntos.



esta obra, Saudreau sostiene la tesis de que en la vida espiritual existe un proceso unitario, continuo y ascensional, que va desde los grados más ínfimos hasta los más elevados, proclamando así la necesidad de las gracias místicas para alcanzar la santidad. Esta concepción de las cosas era contraria a la opinión común de entonces, que negaba la necesidad absoluta de estas gracias para la perfección, y enseñaba la existencia de dos caminos en la vida espiritual: el camino *común* y *ordinario* de la *ascesis*, y el camino *gratuito* y *extraordinario* de la *mística*. La tesis de Saudreau supuso en aquel momento una innovación radical, aunque él entendía que en el fondo se trataba de repetir la doctrina tradicional avalada por la reflexión de los teólogos y por la experiencia de los grandes místicos. Estas posiciones fueron contestadas por P. Poulain en su obra *Grados de oración. Tratado de teología mística* (1901), donde distingue entre lo que él llama la *oración ordinaria*, propia del estado ascético, y la *oración mística y extraordinaria*. Este último afirma, además, que las gracias místicas extraordinarias no son una condición necesaria para alcanzar la santidad. La clave de esta controversia estaba en el modo diferente de concebir la naturaleza de los estados místicos. Para P. Poulain la mística consiste en la percepción experimental e inmediata de Dios, mientras que para A. Saudreau el elemento constitutivo de los estados místicos es la pasividad debida a la actuación de los dones del Espíritu Santo³⁶, pasividad que nada tiene que ver con el quietismo.

Esta polémica tuvo como efecto positivo despertar un gran interés por la mística. En España la controversia se centró principalmente en la cuestión de la denominada «contemplación adquirida». El defensor más representativo de una posición semejante a la de A. Saudreau fue el dominico Juan González Arintero, quien afirmó con vigor la unidad de la vida espiritual y la vocación universal de todos los cristianos a la mística. Arintero se opuso tenazmente a que se hablara de «contemplación adquirida», porque a su juicio la contemplación cristiana sólo puede ser infundida por Dios, es decir, mística.

Aunque varias décadas más tarde, A. Royo se situó también en esta misma línea. Al presentar su reflexión sobre la «naturaleza de la mística» comienza diciendo que se trata de «una de las cuestiones más fundamentales en la teología de la perfección cristiana, acaso la más importante de todas desde el punto de vista teórico y especulativo»³⁷. Tenía la convicción firme de que la inmensa mayoría de las controversias místicas que han dividido y siguen dividiendo, a las principales escuelas de espiritualidad cristiana tienen su origen en la falta de acuerdo sobre qué se entiende por «mística»³⁸. A su juicio no debe responderse esta cuestión tomando como criterio los textos de los místicos, pues incluso en los escritos de un mismo autor místico podemos encontrar frases que parecen fundamentar lo esencial de las dos formas enfrentadas de concebir la mística. Por eso, propone optar por un método rigurosamente teológico, basado en principios ciertos y en conclusiones deducidas lógicamente. Los datos que nos proporciona la experiencia de los místicos hay que tenerlos muy en cuenta, pero sólo si son «compatibles con las verdades *ciertas* deducidas *ciertamente* de principios *ciertos*»³⁹. En cambio, las afirmaciones que se oponen a estas verdades teológicamente demostradas habrá que rechazarlas *a priori*, «ya que es imposible que una verdad venga a contradecir a otra, puesto que todas ellas derivan, como de su fuente única, de la primera y

³⁶ Cf. C. GARCÍA, *Teología espiritual contemporánea. Corrientes y perspectivas*, Burgos 2002, pp. 16-20.

³⁷ *Teología de la perfección cristiana*, p. 224.

³⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 224-224.

³⁹ *Ibid.*, p. 227.



eterna Verdad, en la que no cabe contradicción»⁴⁰. Las conclusiones teológicamente *ciertas* son preferibles a cualquier afirmación contraria de un místico, porque tienen su fundamento último en la revelación. En cambio, si optáramos por la experiencia de un místico en lugar de apostar por una opinión teológicamente *cierta*, pero opuesta a dicha experiencia, entonces caeríamos en un *inmanentismo* místico incontrolable, que nos conduciría rápidamente al delirio y a la ilusión⁴¹.

Después de recorrer numerosas definiciones de la mística, A. Royo llega a la conclusión de que el constitutivo esencial de la mística, lo que la separa y distingue de todo lo que no lo es, consiste en la actuación de los dones del Espíritu Santo al modo *divino* o *sobrehumano*; esto va acompañado casi siempre de una experiencia pasiva de Dios o de una acción divina en el alma⁴². No obstante hay que tener en cuenta que las fronteras entre la ascética y la mística no están totalmente delimitadas; por eso puede ocurrir que en una persona que no haya llegado todavía al estado místico se produzca un *acto místico*, más o menos intenso según la intensidad con que actúe en ella un don determinado del Espíritu Santo; y viceversa, una persona que ha llegado a la cumbre de la vida mística no deberá abandonar nunca las prácticas propias de la etapa ascética. Por tanto, vemos que no es lo mismo un *acto místico* que un *estado místico*. Este último se caracteriza por el predominio de los dones del Espíritu Santo sobre el ejercicio de las virtudes infusas. Ahora bien, hay que subrayar que no se trata de una situación psicológica propiamente habitual, sino de un modo *predominante* de obrar. El estado místico entendido de un modo predominante y habitual, sin ningún género de intermitencias, no se da jamás en esta vida. En ningún místico, por muy elevado que esté, actúan los dones del Espíritu Santo de forma continua e ininterrumpida.

Por lo que se refiere a la experiencia pasiva de lo divino, se trata de uno de los efectos más frecuentes y más ordinarios de los dones, pero *no es absolutamente esencial*, puesto que puede faltar, y de hecho falta en el caso de las pruebas pasivas o de las llamadas noches del sentido y del espíritu. Por esa razón, la experiencia pasiva de lo divino no puede ser la nota típica y esencial de la mística. Quienes pasan por esas experiencias de las noches siguen siendo verdaderos místicos, aunque no experimenten lo divino, o aunque experimenten precisamente lo contrario, es decir, el absoluto abandono o incluso el rechazo por parte de Dios. Quienes pasan por esas experiencias siguen estando bajo la acción divina y siguen practicando las virtudes en grado heroico, incluso en forma más sobrehumana que nunca.

Cuando se dice que la mística es una experiencia *pasiva* de lo divino, se quiere decir que no es producida por el místico. Éste recibe un influjo producido por el Espíritu Santo. Pero tampoco se trata de una pura pasividad, sino de una pasividad *relativa*, es decir, de una pasividad únicamente por relación a quien la causa. No es pura pasividad porque el místico reacciona *vitalmente* bajo el impulso del Espíritu Santo, cooperando libremente con su acción⁴³. La intensidad de esta experiencia depende siempre de la intensidad con la que actúen los dones del Espíritu Santo.

Al principio la experiencia mística es sutil, delicada y casi imperceptible, pero poco a poco se va intensificando hasta llegar a predominar. Este predominio del modo divino de actuar, propio de los dones, aparece en un primer momento como un elemento completamente extraño a nuestra

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Cf. *Ibid.*

⁴² Cf. *Ibid.*, p. 241.

⁴³ Cf. *Ibid.*, pp. 245-246.



psicología humana, porque no es connatural a nuestra manera de ser y de obrar, sino del todo distinto y trascendente. El místico lo percibe como un elemento extraño y como algo del todo ajeno, es decir, como algo que él no ha producido por sí mismo y que tampoco puede retener.

De todas estas afirmaciones, A. Royo saca algunas conclusiones que es bueno tener en cuenta. Una de ellas es que no debe confundirse la mística con la contemplación cristiana. Si bien es cierto que no puede haber contemplación cristiana sin mística y que la contemplación es el acto místico por excelencia, sin embargo, puede darse la mística sin la contemplación. Muchos autores que no tienen en cuenta esto hablan indistintamente de ambas cosas como si se tratara de la misma realidad. La razón de estas afirmaciones radica en una comprensión de la contemplación, compartida por muchos autores, como realidad producida por los dones intelectivos –sobre todo por el don de sabiduría y de entendimiento–, y no por los dones afectivos. Puede ocurrir que en un místico predominen los dones afectivos pero no los intelectivos y, por tanto, no se produzca la contemplación. Aunque lo ordinario es entrar en el estado místico –al menos de manera plena y perfecta– por la contemplación; eso se debe a que los dones del Espíritu Santo están en conexión con la caridad, y juntamente con ella crecen todos a la vez. Por otra parte, es raro que los dones intelectivos no actúen alguna vez en el místico; si así fuera parece que esos dones no tendrían razón de ser en algunos místicos y permanecerían ociosos.

Otra consecuencia importante a tener en cuenta, y en cierto modo ya señalada más arriba, es la compenetración mutua entre la ascética y la mística, de tal manera que no se da nunca la ascética en estado puro ni tampoco la mística en estado puro. El asceta actúa a veces místicamente, y el místico, ascéticamente. Sin embargo, eso no impide que hablemos de estado ascético para referirnos a aquel en el que predominan los actos ascéticos, y de estado místico para referirnos a aquel en el que predominan los actos místicos. También los dones del Espíritu Santo pueden actuar en el estado ascético, aunque tal vez débilmente y de forma casi imperceptible, sobre todo durante los primeros pasos de la vida espiritual. Eso se debe a que las disposiciones imperfectas del alma que recibe el impulso del Espíritu Santo no permite otra cosa. Puede ocurrir igualmente que las almas místicas, incluso las que han alcanzado las más altas cumbres de la vida espiritual, necesiten a veces proceder como los ascetas por no experimentar en algún momento dado la influencia sobrenatural del Espíritu Santo.

Una última consecuencia, muy importante desde el punto de vista práctico, consiste en reconocer que la mística no es una gracia anormal o extraordinaria, sino una gracia a la que todos los cristianos estamos llamados y de la que participamos más o menos aun cuando nos encontremos en los albores mismos de la vida espiritual. En realidad, entre la ascética y la mística no hay una barrera infranqueable para nadie. El paso de la una a la otra se hace de una manera completamente normal e insensible, puesto que la mística no se diferencia de la ascética más que por el predominio de ciertos actos que ya empiezan a producirse, aunque sea raramente y con poca intensidad, al comienzo de la vida cristiana⁴⁴.

A. Royo hace remontar esta visión de las cosas a los orígenes del cristianismo. Dice así: «Esta doctrina, llena de luz y de armonía, devuelve a la vida cristiana toda la grandeza y la sublimidad que admiramos en la época de la Iglesia primitiva, donde el espíritu cristiano alcanzó indudablemente su máximo florecimiento y esplendor. En la época de los apóstoles y de los

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 252.



primeros siglos del cristianismo, lo “sobrenatural” –entendido en el sentido más impresionante, como sinónimo de heroico o sobrehumano– era la atmósfera normal que se respiraba en la Iglesia de Jesucristo. Fue después cuando se fueron introduciendo complicaciones y divisiones en lo que de suyo era fácil y sencillo. Se alteraron y complicaron los caminos del Señor y empezaron a escasear los santos»⁴⁵.

Con la mayoría de los historiadores de la espiritualidad, A. Royo señala el siglo XVII como el momento en el que se dio un cambio negativo en esta historia: «Desde el punto de vista de la doctrina ascético-mística, la época de mayor confusión y desbarajuste comienza en los primeros años del siglo XVII y se extiende casi hasta principios de nuestro siglo [se refiere al siglo XX], en los que comenzó la reacción de retorno a los grandes principios de la verdadera mística tradicional»⁴⁶.

6. Relaciones entre la perfección cristiana y la mística

A. Royo considera que una de las cuestiones más controvertidas entre las diversas escuelas de espiritualidad cristiana es la relativa a las relaciones entre la mística y la perfección cristiana. En torno a esta cuestión existen principalmente dos posiciones: la de quienes afirman la existencia de una única vía para todos los cristianos, considerando la ascética y la mística como dos etapas del único camino que todos deben recorrer para alcanzar la perfección, de tal manera que la etapa ascética constituya como la base y preparación para la etapa mística, en la que únicamente puede lograrse la plena perfección; y, en segundo lugar, la de quienes afirman la dualidad de vías, la de la ascética y la de la mística, a través de las cuales se puede llegar indistintamente a las más altas cumbres de la perfección cristiana. Quienes sostienen esta segunda posición consideran que la vía ascética es el camino normal y común, mientras que la mística sería la vía extraordinaria por la que la providencia divina conduciría sólo a un grupo privilegiado de cristianos.

Dilucidar bien esta cuestión desde el punto de vista teórico tiene una gran trascendencia a nivel práctico. Por lo que llevamos diciendo hasta aquí, la posición de nuestro autor en este tema es clara. Defiende la unidad de la vida espiritual, considerando que la mística entra de lleno en el desarrollo normal de la gracia. Sostiene igualmente que la perfección cristiana se encuentra únicamente en la vía mística. Y, siguiendo a Saudreau y a Arintero, proclama que todos estamos llamados, al menos de forma remota y suficiente, no sólo a la santidad o a cualquier santidad, sino a la santidad mística. Esta llamada remota y suficiente se convertirá en próxima y eficaz si el cristiano no opone ningún obstáculo y corresponde fielmente a la acción divina. Ahora bien, la mayor o menor altura alcanzada en la vida mística dependerá conjuntamente del grado de fidelidad o de correspondencia por parte del alma y principalmente de la libre determinación de Dios, es decir, del grado de santidad a la que Dios tenga predestinada a una persona.

La perfección cristiana se encuentra únicamente en la vida mística, porque al consistir en la perfección de las virtudes infusas y de la *caridad*, dicha perfección no se puede alcanzar si no es por el predominio de los dones del Espíritu Santo, que hace que las mencionadas virtudes actúen de un modo sobrehumano o divino. Y eso sólo ocurre de forma predominante en la etapa mística.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*



7. Los dones del Espíritu Santo

A. Royo concede una gran importancia en su reflexión sobre la teología de la perfección cristiana a los dones del Espíritu Santo, debido a la estrecha relación que guarda con la misma perfección y con otros problemas que se plantean en este ámbito. Ya hemos visto la relación que existe entre la mística y los dones. Ellos constituyen lo esencial de la mística, según la definición que da de ella nuestro autor. Hoy día se admite comúnmente la doctrina sobre la existencia de los dones del Espíritu Santo, aunque se discute sobre su naturaleza y su fundamento. El fundamento bíblico más claro lo encontramos en Isaías 11, 1-3. Según el texto masorético habría seis dones, porque se repite el don de temor y falta el don de piedad, aunque se conserva la estructura del septenario, con lo cual no faltaría un cierto fundamento en el texto original para hablar de siete dones. La versión de los Setenta y la Vulgata latina introducen en séptimo lugar el don de piedad.

Actualmente los exegetas están de acuerdo en ver en este pasaje de Isaías la lista de carismas que caracterizan al soberano ideal y al futuro Mesías. Se trataría de carismas mesiánicos, concedidos no para la santificación individual del Mesías, sino para beneficio directo de la comunidad, y tampoco se otorgan a todo el mundo sin distinción⁴⁷. Sin embargo, pronto los Padres de la Iglesia, el Magisterio (concilios, liturgia, catecismos y documentos de los papas) los aplicaron también a todos los fieles⁴⁸. Nuestro autor justifica esta extensión a todos los creyentes cristianos argumentando a partir de esas palabras de san Pablo que dicen: «Pues a los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera él el primogénito entre muchos hermanos...» (Rm 8, 29). De estas palabras se deduce que todo lo que hay de perfección en Cristo, nuestra Cabeza, si es *comunicable*, se encuentra también en sus miembros unidos a él por la gracia. Como los dones del Espíritu Santo son comunicables y, además, como enseña santo Tomás de Aquino, son necesarios para la salvación, y dado que en lo necesario la gracia es al menos tan pródiga como la naturaleza, no pueden faltar en la vida cristiana.

Para decirnos lo que es un «don» en general, A. Royo recoge la definición que da de él A. Gardeil; según este autor don es «todo aquello que una persona da a otra por propia liberalidad y con benevolencia». El don se caracteriza por ser totalmente gratuito y no por exigir nada en

⁴⁷ Cf. R. CANTALAMESSA, *El canto del Espíritu. Meditaciones sobre el Veni creator*, Madrid 1999, p. 188.

⁴⁸ R. Cantalamessa señala que en la era patrística, y hasta la escolástica, jamás se pensó hacer de los siete dones un «tercer género», una entidad aparte, algo que estuviera a medio camino entre la gracia santificante y los carismas. Hasta entonces se consideraban como una «rama» cualificada dentro del universo de los carismas, que reunía en sí los dones en los que el aspecto de don particular prevalece sobre el aspecto de don para el bien de los otros. Algunos siglos más tarde el tema de los siete dones del Espíritu Santo entró en una nueva fase de su desarrollo, empezando a perder toda referencia a los carismas y a constituirse en categoría aparte. A partir de esa época casi todos los autores espirituales escribieron un tratado, más o menos extenso, sobre los dones del Espíritu Santo. Hasta el umbral del concilio Vaticano II, la reflexión sobre el Espíritu Santo, en Occidente, siguió viva y creativa casi únicamente en el ámbito del tema de los siete dones. Cf. *Ibid.*, pp. 189-190. Teniendo en cuenta esta evolución, R. Cantalamessa considera que «la inmensa literatura espiritual sobre el tema de los dones del Espíritu Santo conserva su validez por la doctrina ascética y mística que en ellos ha hallado su expresión y, en muchos casos, como documento autobiográfico. Pero lo cierto es que necesita una revisión radical. Lo que exige esta profunda revisión no es sólo el hecho de que, con la nueva comprensión de Is 11, ya ha empezado a faltarle a la teología de los siete dones una verdadera base bíblica; es sobre todo el hallazgo de la auténtica doctrina bíblica de los carismas. La doctrina de los dones del Espíritu Santo se ha desarrollado sobre el vacío que ha dejado la teología de los carismas». *Ibid.*, pp. 192-193.



retorno, aunque la gratitud no queda excluida, pero sí se excluye la exigencia de la gratitud. A veces el donante pone como condición que se haga un buen uso del don.

Por lo que se refiere a los dones de Dios, él mismo es el mayor de todos, o su Espíritu Santo, que es el amor con el que Dios se ama a sí mismo y nos ama a nosotros. En la categoría de don entran todos los dones naturales que Dios hace a las criaturas; también los carismas y todo tipo de gracias y las virtudes infusas. Pero cuando hablamos de dones del Espíritu Santo nos referimos propiamente a los siete dones enumerados por el texto de Isaías 11, 2-3. A. Royo los define en estos términos: «Los dones del Espíritu Santo son hábitos sobrenaturales infundidos por Dios en las potencias del alma para recibir y secundar con facilidad las mociones del propio Espíritu Santo y al modo divino o sobrehumano». Para mostrar el alcance de esta definición nuestro autor señala las diferencias que existen entre los dones y las virtudes infusas⁴⁹.

La primera diferencia entre los dones y las virtudes infusas está en que estas últimas tienen como *causa motora* la razón humana, aunque ilustrada por la fe y siempre bajo la previa moción de Dios (gracia actual). En cambio, en el caso de los dones la causa motora es el mismo Espíritu Santo. Por eso, del hábito de las virtudes infusas podemos hacer uso cuando queramos –presupuesta la gracia actual, que a nadie se niega–, mientras que los dones sólo actúan cuando el Espíritu Santo quiere moverlos. En este caso el creyente sólo puede cooperar a esa moción –aunque de manera consciente y libre– no poniendo ningún obstáculo y secundando con docilidad el impulso del Espíritu Santo. También puede cooperar disponiéndose para que el Espíritu Santo pueda actuar. En este sentido puede hablarse de nuestras acciones como *causa dispositiva* de la actuación de los dones. También puede hablarse de nuestros actos como *causa meritoria* de la actuación de los dones, aunque sólo sea de manera remota, en cuanto que con nuestras acciones sobrenaturales podemos merecer el aumento de la gracia, de las virtudes infusas y de los mismos dones del Espíritu Santo en cuanto *hábitos*. Pero nuestro autor subraya que cualquiera que sea el grado de perfección habitual que alcancen en nosotros los dones, su actuación estará siempre completamente fuera del alcance de nuestro libre albedrío. Es decir, el Espíritu Santo los actuará cuando quiera y como quiera, sin que nosotros podamos hacerlo jamás por nuestra cuenta⁵⁰.

Otra diferencia sobre la que nuestro autor insiste reiteradamente está en el modo de actuar. Las virtudes infusas, al tener al hombre por motor y como norma o regla a la razón humana iluminada por la fe, imprimen a sus actos el *modo humano* que les corresponde. En cambio, los dones, que tienen al Espíritu Santo por causa motora y por norma o regla, hacen que las virtudes actúen de un *modo divino o sobrehumano*. De esta diferencia –nos dice A. Royo– se deducen dos consecuencias de importancia excepcional para la teología ascética y mística: 1) la imperfección radical de las virtudes infusas por la *modalidad humana* de su obrar y la necesidad imprescindible de que los dones del Espíritu Santo vengan en su ayuda para proporcionarles su *modalidad divina*, sin la cual jamás las virtudes infusas podrán alcanzar su plena perfección y desarrollo; y 2) la imposibilidad de una operación de los dones al *modo humano*, porque su *modalidad divina* es precisamente un elemento de diferenciación específica respecto a las virtudes infusas. Una

⁴⁹ Según R. Cantalamessa, el interrogante que guió el desarrollo de la reflexión sobre los dones del Espíritu Santo en la nueva fase, que llevó a una nueva comprensión en este tema, fue precisamente el que se preguntaba por la diferencia existente entre los dones del Espíritu Santo y las virtudes. *Ibid.*, p. 190.

⁵⁰ *Teología de la perfección*, p. 159.



operación de los dones del Espíritu Santo al *modo humano* sería una contradicción⁵¹. Esta última cuestión tiene para nuestro autor una importancia decisiva a la hora de solucionar correctamente una de las principales cuestiones controvertidas de la teología ascética y mística: la de la pretendida doble operación del Espíritu Santo. La solución se encuentra principalmente en el comentario de santo Tomás de Aquino a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. En esa obra el Aquinate distingue específicamente a los dones del Espíritu Santo de las virtudes infusas por su modo distinto de actuar. Las virtudes infusas mueven al alma al *modo humano*, siguiendo la regla de la razón iluminada por la fe, mientras que los dones la mueven al *modo sobrehumano*, siguiendo el impulso del Espíritu Santo. El Aquinate añade además que «se distinguen en esto». En la *Suma de teología* la solución no aparece tan claramente expresada, de tal modo que algunos teólogos piensan que el Aquinate modificó su pensamiento. Sin embargo, esa no es la lectura que hace nuestro autor, quien señala otros textos del santo más próximos a su muerte para mostrar que su opinión siguió siendo la misma tanto al final de su vida como en su obra de juventud⁵².

Otra diferencia consiste en que en el ejercicio de las virtudes infusas el creyente se encuentra en pleno estado activo; sus acciones se realizan al *modo humano* y tiene plena conciencia de que es él quien obra cuando quiere y como quiere, aunque siempre bajo el impulso de la gracia actual. En cambio, el ejercicio de los dones es completamente distinto. El Espíritu Santo es el que tiene el principal protagonismo, mientras que el creyente se convierte en *instrumento* consciente y libre que secunda la moción divina. Si se habla de pasividad es sólo en relación al agente divino, pero en realidad el creyente realiza una actividad vivísima, aunque única y exclusivamente para secundar la acción divina, sin alterarla ni modificarla con iniciativas humanas. En este sentido puede decirse que el creyente obra instrumentalmente lo que en él se obra, produce lo que en él se produce, ejecuta lo que en ella ejecuta el Espíritu Santo. Esto está lejos de la estéril inactividad del quietismo⁵³.

Otra de las cuestiones que se plantea A. Royo respecto a los dones del Espíritu Santo es la de su necesidad. Cuestión a la que ya hemos respondido de pasada más arriba. También en este caso sigue de cerca a santo Tomás de Aquino. Con él responde que los dones son necesarios para la perfección de las virtudes infusas; son necesarios también para alcanzar la salvación eterna, aunque no son necesarios para realizar todos y cada uno de los actos saludables. La necesidad para alcanzar la perfección de las virtudes infusas es la más importante desde el punto de vista de la teología de la perfección. Esta necesidad se debe a que las virtudes infusas poseen ciertos defectos que no pueden corregir por sí mismas, sino bajo la influencia de los dones. Eso no quiere decir que las virtudes infusas sean imperfectas en sí mismas. Al contrario, en sí mismas son realidades perfectísimas, estrictamente sobrenaturales y divinas. Las virtudes teologales son incluso más perfectas que los mismos dones del Espíritu Santo, pero las poseemos imperfectamente a causa de la modalidad humana de su actuación, que se debe a su acomodación al funcionamiento natural del ser humano cuando están regidas por la simple razón iluminada por la fe. Por tanto, su imperfección no está en sí mismas –que de hecho son perfectísimas–, sino en el modo imperfecto con que nosotros las poseemos a causa de nuestra propia imperfección humana. En cambio, bajo la acción de los dones se encuentran, por así decirlo, «en su propio ambiente». Por esta misma razón

⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 133.

⁵² Cf. *Ibid.*, pp. 157-158.

⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 161.



las virtudes infusas que más necesitan el auxilio de los dones son las teologales; en el ejercicio de estas últimas consiste principalmente la perfección cristiana en su pleno desarrollo⁵⁴.

7. El desarrollo normal de la vida cristiana

Este es uno de los temas más amplios estudiados por nuestro autor en relación con la espiritualidad. También aquí A. Royo comienza recordándonos los distintos enfoques que existen. Unos presentan este desarrollo de la vida cristiana según las tres vías tradicionales: *purgativa*, *iluminativa* y *unitiva*, describiendo en torno a ellas las principales características por las que va atravesando el creyente. Otro enfoque consiste en considerar esas mismas etapas como compartimentos estanco, sosteniendo que en cada una de ellas el cristiano puede llegar a alcanzar la perfección. Esta opinión es tachada de inadmisibles. Un tercer enfoque consiste en presentar el desarrollo de la vida cristiana en torno a la vida de oración, como hace santa Teresa de Jesús en su genial obra *Las moradas* y también el P. Arintero en la parte final de su libro *Cuestiones místicas*, publicada luego de forma independiente con el título *Grados de oración*. Otros, finalmente, prescindiendo más o menos del orden cronológico en que pueden producirse los fenómenos, agrupan en secciones homogéneas los principales medios de santificación. Éste es el caso de santo Tomás de Aquino, que habla de tres grados: el de los *principiantes*, el de los *aprovechados* y el de los *perfectos*; más cercano en el tiempo es igualmente el caso de R. Garrigou-Lagrange en sus obras *Perfección y contemplación* y en *Las tres edades de la vida espiritual*⁵⁵.

Cada uno de estos enfoques tiene sus ventajas e inconvenientes. Así, el primero tiene la ventaja de acercarse más a los hechos tal y como se producen en la realidad, pero corre el riesgo de aislar cada una de las tres etapas de la vida espiritual y olvidar la compenetración y complementariedad que existe entre ellas. El enfoque centrado en los grados de oración, aunque está avalado por la experiencia de algunos místicos, también tiene sus inconvenientes, sobre todo el de no resolver muchos problemas asociados que van surgiendo a la hora de ir exponiendo cada grado, o de perder de vista los grados si se ocupa en resolver esos problemas. Por su parte, el último enfoque mencionado procede con mucha claridad y evita muchas repeticiones, pero se ve abocado a estudiar por separado cosas que en la vida real están íntimamente unidas. Esto muestra que no existe un método que reúna todas las ventajas y evite todos los inconvenientes. Y eso se debe a la complejidad y al carácter misterioso de la misma vida espiritual, y a la riqueza de matices que se producen al combinarse la acción divina con la especial psicología de una persona determinada. Lo cual hace que sea casi imposible tratar de reducir la vida espiritual a esquemas y a categorías humanas. El Espíritu Santo lleva a cada uno por caminos muy distintos hasta la cumbre de la perfección. Incluso puede decirse que cada persona tiene su propio camino, que nunca se repite exactamente en ningún otro caso. Así como no existen dos fisonomías exactamente iguales en cuanto al cuerpo, lo mismo ocurre con respecto al alma⁵⁶.

Sin olvidar esto, para describir el desarrollo de la vida espiritual podemos descubrir ciertas etapas comunes, aunque no se trate más que de puntos de referencia que nos sirvan para precisar el grado aproximado de vida espiritual en el que se encuentra una determinada persona.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 168-173.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 270.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 271.



Reuniendo los tres enfoques principales que acabamos de mencionar, A. Royo propone cuatro etapas en el desarrollo de la vida espiritual cristiana⁵⁷:

- 1) A la primera etapa la denomina, con la terminología de santa Teresa de Jesús: *En la ronda del castillo*. Y aquí sitúa, en primer lugar, a aquellas personas en las que la vida cristiana está totalmente ausente; y, en segundo lugar, a quienes no poseen más que un barniz cristiano.
- 2) Luego viene la *vía purgativa*, que se caracteriza por la *caridad incipiente* o por la aparición del primer grado de la caridad. Esta vía comienza cuando el creyente desea sinceramente vivir como cristiano. Santo Tomás habla en este caso de una preocupación fundamental por apartarse del pecado y resistir a sus concupiscencias. Esta etapa coincide también con las tres primeras moradas de las que habla santa Teresa de Jesús en *Las moradas*, con sus correspondientes modalidades de oración.
- 3) La tercera etapa es la de la *vía iluminativa*, caracterizada por una *caridad proficiente*. Comienza cuando el cristiano se ha decidido a emprender una vida sólidamente piadosa y adelantar en el camino de la virtud. Su principal preocupación en este momento –según santo Tomás– consiste en crecer y adelantar en la vida cristiana, aumentando y corroborando la caridad. A esta etapa corresponden las moradas cuarta y quinta de las que habla santa Teresa de Jesús.
- 4) En cuarto lugar viene la *vía unitiva*, que se corresponde con la *caridad perfecta*. Comienza cuando la vida de oración constituye como el fondo y la respiración habitual del creyente, aun en medio del cumplimiento fiel de las ocupaciones y deberes propios de su estado. En esta etapa se da la unión íntima con Dios. Según santo Tomás, en este estado la preocupación fundamental del cristiano consiste en unirse a Dios y en gozar de él. Esta etapa se corresponde con las moradas sexta y séptima de las que nos habla santa Teresa.

8. La contemplación cristiana

A. Royo habla de la oración contemplativa al tratar de la vida de oración y dentro del contexto de los grados de oración. Estos últimos están inspirados en los que menciona santa Teresa de Jesús en su obra *Las moradas*, aunque no todos los autores coinciden en el número ni en la terminología. Nuestro autor hablará de los nueve grados siguientes: la oración vocal, la meditación, la oración afectiva, la oración de simplicidad, la oración de recogimiento infuso, la oración de quietud, la oración de unión simple, la oración extática y la oración transformativa. Los tres primeros corresponden a la etapa ascética, el cuarto señala el momento de transición de la ascética a la mística, y los otros cinco corresponden de lleno a la etapa mística⁵⁸.

¿En qué consiste la contemplación cristiana? En el lenguaje coloquial se habla de contemplación en el sentido de mirar algo con admiración; se contempla todo aquello que nos produce admiración y cautiva nuestro espíritu. En cambio, la contemplación cristiana es otra cosa. A lo largo de la historia del cristianismo nos encontramos con numerosas definiciones de la contemplación que coinciden en lo fundamental, es decir, en afirmar que se trata de una suspensión admirativa del entendimiento ante la verdad suprema que es Dios.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 272-277.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 652.



Al exponer este tema, A. Royo sigue también muy de cerca las huellas del Doctor Angélico. Como él sitúa la contemplación en las potencias espirituales del alma: en el entendimiento (posible o especulativo) y en la voluntad. Esto le lleva a mostrarse crítico en este punto con la doctrina de algunos místicos como Eckart, Ruysbroeck, Taulero, etc., para quienes la cima de la contemplación consistiría en la total quietud y silencio de las potencias del alma. La sustancia de Dios sería –según ellos– totalmente inmediata a la sustancia del alma contemplativa; se trataría de «un contacto substancial de ambas sustancias»⁵⁹. En cambio, para la tradición que sigue nuestro autor, la contemplación, esencialmente hablando, se realiza en el entendimiento, pero también en la voluntad, porque si el objeto de la contemplación es la verdad, es razonable que pertenezca al entendimiento, que tiene como propio conocer la verdad. Pero la contemplación es antes una cuestión de la voluntad, porque es ella la que mueve al entendimiento a contemplar. La voluntad sigue presente a lo largo de todo el proceso porque la contemplación de las cosas divinas enardece en el alma el fuego del amor divino y el deseo de unirse a Dios en la visión beatífica; y estos actos son propios de la caridad y de la esperanza, que están en la voluntad. La contemplación, después de realizada, afecta igualmente a la voluntad, porque produce en ella una gran quietud, una gran paz y un gozo del espíritu que estimula la caridad; y ésta, a su vez, mueve y estimula a seguir contemplando.

La contemplación se distingue de los carismas, entre otras cosas, porque estos últimos se nos conceden para la edificación de la comunidad sin que repercutan necesariamente en la santificación personal de quien los recibe. En cambio, la contemplación es santificadora, se ordena al bien espiritual de quien la experimenta. Para que ocurra se necesita la intervención de los dones intelectivos del Espíritu Santo (sabiduría, entendimiento y ciencia), que como los demás dones son inseparables de la caridad. Se necesita también la gracia actual que mueva el hábito de los dones. La contemplación supone un acto de fe muy vivo. De forma inmediata, la contemplación procede de la fe informada por la caridad y reforzada por los dones intelectuales del Espíritu Santo. La fe informada por la caridad proporciona la sustancia del acto, y los dones intelectuales proporcionan el modo sobrehumano. La contemplación es una cierta forma de visión; pero no es de carácter discursivo. La contemplación es un acto lleno de suavidad y dulzura; pero no puede realizarse sin la previa rectificación de las pasiones.

Después de examinar los fundamentos teológicos de la contemplación, A. Royo se detiene a presentar las *características psicológicas* de la contemplación. En primer lugar hay que subrayar que nadie puede ponerse a contemplar cuando le plazca; no basta con que uno quiera, es necesario que intervenga el Espíritu Santo. El creyente puede y debe disponerse para recibir esa acción del Espíritu Santo. Entre las principales disposiciones generales nuestro autor señala las siguientes: 1) una gran pureza de corazón; 2) la sencillez de espíritu, que consiste, ante todo, en reducir todas las cosas a la unidad, viéndolas a través de Dios; 3) la humildad de corazón, que es una de las condiciones más indispensables; 4) el recogimiento profundo; 5) la práctica cada vez más intensa

⁵⁹ *Ibid.*, p. 685. A. Royo afirma en otro sentido que la contemplación suele producir la suspensión de las potencias, es decir, que con mucha frecuencia, al entrar en la contemplación el contemplativo siente la incapacidad para realizar lo que se llaman actos adicionales, esto es, aquellos que no son propios de la unión mística, como por ejemplo rezar cualquier oración vocal, o leer unas líneas de un libro piadoso, o ponerse a pensar en algún tema y, en general, toda iniciativa humana independiente o al margen de la acción divina (cf. *Ibid.*, p. 644).



de las virtudes cristianas, sobre todo las teologales; 6) la práctica asidua de la oración; y 7) una tierna y entrañable devoción a la virgen María⁶⁰.

Ahora bien, la contemplación puede ocurrir también de improviso, sin ninguna preparación previa. En cambio, otras veces no se alcanza por más que uno se prepare para ella. Por otra parte, una vez que se ha recibido la moción del Espíritu Santo, el orante no la puede intensificar por más esfuerzos que realice, esfuerzos que sólo servirán de obstáculo a la acción divina. Un creyente se hunde en el misterio de Dios únicamente en la medida y en el grado que Dios quiere. Lo más frecuente es que esta experiencia tenga un comienzo, se vaya intensificando y luego vaya disminuyendo poco a poco hasta desaparecer del todo; pero puede ocurrir también que aparezca y desaparezca bruscamente sin que el alma haya hecho absolutamente nada ni para provocarla ni para alejarla. Ordinariamente no se puede interrumpir la contemplación por propia iniciativa. El orante se siente en dependencia absoluta de la voluntad divina. Depende sólo de Dios concedernos esta experiencia de la contemplación, y sólo de él depende aumentarla o retirarla. Esto inspira sentimientos de humildad en el contemplativo, quien descubre que su papel es muy secundario, semejante al del pobre que alarga la mano.

Aunque en la contemplación el creyente reacciona vitalmente y coopera con todas sus fuerzas a la influencia divina, sin embargo, hay que decir que se trata de una acción recibida, de un efecto inmediato de la gracia cooperante.

El conocimiento de Dios que se tiene durante la contemplación no es claro y distinto, sino oscuro y confuso. Trasciende el modo discursivo de la razón humana. Es un conocimiento intuitivo, que se percibe pero no se puede expresar con propiedad a base de discursos y razonamientos. El orante no sabe expresar con claridad lo que le pasa. Se trata de una experiencia inefable. Pero el orante tiene la plena seguridad de que se encuentra bajo la acción divina. Dios le concede una presencia de amigo⁶¹. La contemplación repercute también con frecuencia en el cuerpo. Nuestro autor se detiene en señalar las principales repercusiones de la contemplación en el cuerpo (alteraciones visibles del organismo: los ojos se empañan, la respiración se vuelve débil e intermitente, los miembros se paralizan en parte, el calor vital disminuye, etc.).

Como repite insistentemente santa teresa de Jesús, una de las notas más características e inequívocas de la verdadera contemplación cristiana es que debe traducirse en la práctica de las virtudes cristianas. El orante sale de la contemplación impulsado a poner en práctica la humildad, la perfecta abnegación de sí mismo, el espíritu de sacrificio, el amor a la cruz y, sobre todo, el amor de Dios y del prójimo de forma heroica. De lo contrario podemos estar seguros de no haber alcanzado la verdadera contemplación cristiana. No obstante, hay que recordar que en las primeras oraciones contemplativas la transformación del orante no es con frecuencia tan profunda como para hacer desaparecer de su corazón toda clase de defectos, ni siquiera los involuntarios. La contemplación ayuda muy eficazmente a la santificación del orante, pero no hace de él, de forma instantánea y necesaria, un santo⁶².

Como Juan González Arintero, A. Royo habla de un llamamiento universal a la contemplación. Por el mero hecho de estar llamados a la perfección cristiana, todos estamos

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 710-712.

⁶¹ Cf. *Ibid.*, pp. 700-701.

⁶² Cf. *Ibid.*, p. 702.



llamados, con un llamamiento remoto y general, a la contemplación, porque no puede haber verdadera perfección sin contemplación. Pero el llamamiento próximo y particular para entrar de hecho en la contemplación se manifiesta por ciertas señales características. El primero que propuso dichas señales fue Taulero en su obra *Instituciones*⁶³. A la hora de exponer los grados de la oración A. Royo cede la palabra abundantemente a los místicos para que cuenten su experiencia, sobre todo a santa Teresa de Jesús.

⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 713.