

TEOLOGÍA TOTAL Y TEOLOGÍA ESPIRITUAL:  
DOS DISCIPLINAS TEOLÓGICAS  
"AUTÓNOMAS" Y "COMPLEMENTARIAS"

DR. MARCIANO VIDAL GARCÍA  
Universidad Pontificia Comillas  
Madrid

Me propongo en este trabajo analizar la relación entre moral y espiritualidad en cuanto disciplinas teológicas. Son disciplinas autónomas, pero creo que han de ser entendidas y realizados de forma complementaria.

Para relacionar la teología espiritual y la teología moral conviene conocer previamente la situación del tronco teológico común así como el proceso de independización de las dos disciplinas que tratamos de conectar. Aludiré a estas tres cuestiones antes de abordar de modo directo la relación entre espiritualidad y moral. En el tratamiento de los cuatro apartados combinaré las alusiones históricas (diaconía) con las reflexiones sistemáticas (sincronía).

I. EL TRONCO TEOLÓGICO COMÚN: DE LA UNIDAD A LA  
FRAGMENTACIÓN PARA BUSCAR DE NUEVO LA UNIDAD

El saber teológico se constituye como un tronco epistemológico único<sup>1</sup>. En esa unidad de saber existen diversificaciones fácilmente apreciables:

Diversas *metodologías*: unas más positivas (como las utilizadas en la hermenéutica bíblica, en el análisis de la historia de los dogmas, en la

---

<sup>1</sup> Baste solo una referencia bibliográfica que se ha convertido en clásica: M.-J. Congar, "Théologie", en *DTC* 15/1 (Paris 1946) 342-502.

exposición de la historia de la Iglesia, etc.), y otras más discursivas o sistemáticas (como las que utiliza la teología fundamental, la teología dogmática, etc.), y otras más aplicativas (como en la moral, la pastoral, la espiritualidad, etc.

Diversas *áreas temáticas*: las que corresponden a la justificación del creer, las que organizan el conjunto de la fe, las que se refieren al compromiso ético, las que proponen cauces para la actuación pastoral, etc.

Diversos *objetivos*: unos preferentemente especulativos, otros preferentemente prácticos, etc.

Sin embargo dentro de esa diversidad existe una unidad que da la identidad y la cohesión al conjunto del saber teológico. Esa unidad no es otra cosa que:

- la misma epistemología: un discurso "teándrico", de racionalidad humana y de iluminación proveniente de la revelación;
- el mismo objeto: el universo de la fe, es decir, la revelación de Dios en Cristo Jesús que se hace presente a través del Espíritu en la Iglesia;
- el mismo objetivo: hacer inteligible el creer según la fórmula medieval "fides quaerens intellectum".

Esta configuración estructural del saber teológico —unidad de un tronco epistemológico con diversidad de formas metodológicas y temáticas— ha tenido una presentación histórica, que puede ser dividida en tres momentos según indica el título que he colocado a este apartado: unificación disciplinar, fragmentación en disciplinas autónomas, búsqueda de una nueva articulación unitaria.

En la Edad Media existió la *unificación disciplinar* para el conjunto del saber teológico. Aunque estaban presentes las diversas metodologías y las variadas funciones de la teología, ésta formaba un cuerpo unitario. Es en el siglo XV y XVI cuando acaece "la disgregación de la síntesis medieval"<sup>2</sup> dando lugar a la *fragmentación en disciplinas*. Esta independización, ciertamente relativa pero al mismo tiempo real, de las disciplinas teológicas es una "independización inevitable y progresiva, al ir creciendo la investigación teológica"<sup>3</sup>. La disgregación del saber teológico en disciplinas o especialidades autónomas se consolida y se amplía a lo largo

<sup>2</sup> *Ibid.*, 423-431.

<sup>3</sup> H. Urs von Balthasar, *Ensayos Teológicos*. I. *Verbum Caro* (Madrid 1964) 273.

de los siglos XVII y XVIII<sup>4</sup>, sin detenerse en el siglo XIX y en parte del siglo XX.

No existe unanimidad de criterio para organizar y sistematizar las diferentes disciplinas que han surgido en el tronco común del saber teológico. Sin pretender dirimir la diversidad de pareceres o, en algunos casos, de solo matices, creo que pueden ser señaladas tres grandes partes dentro de la teología: 1) la teología positiva (bíblica, histórica); 2) la teología especulativa (fundamental, dogmática); 3) la teología práctica (moral, espiritual, pastoral). Hagó esta anotación sobre la división de la teología por el interés que tiene en orden a situar tanto la moral como la espiritualidad a fin de establecer la relación entre ambas<sup>5</sup>.

En la reflexión teológica actual no se ha pretendido ni se puede pretender suprimir la división de la teología en disciplinas autónomas. Ello supondría empobrecer el saber teológico e ir en contra del dinamismo histórico. El concilio Vaticano II acepta la diversificación de la teología en "disciplinas teológicas" (*disciplinae theologicae*) y se refiere en concreto a la Sagrada Escritura, a la teología dogmática, a la teología moral, al derecho canónico y a la liturgia<sup>6</sup>.

Lo que sí se busca en la reflexión teológica actual es una *nueva articulación* de todas las disciplinas teológicas con la finalidad de que mutuamente se ayuden a expresar el misterio unitario de la fe cristiana. Es preciso corregir "desencuentros" históricos entre algunas disciplinas del cuerpo teológico. Por otra parte, es necesario ofrecer un proyecto teológico unitario, si bien diversificado en sus vertientes dogmática, moral, espiritual, pastoral, etc. Hay propuestas teológicas que tratan de asumir y de expresar esa articulación unitaria<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Cf. E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana* II (Barcelona 1989); J. L. Illanes / J. I. Saranyana, *Historia de la teología* (Madrid 1995) 205-206.

<sup>5</sup> M.-J. Congar, *l. c.*, 491-496, divide la teología en tres partes: 1) teología histórica; 2) teología doctrinal, subdividida en: dogmática y moral ("dogmata morum"), a la cual adhiere la ascética y la mística; 3) teología práctica, subdividida en: derecho canónico y pastoral. De la teología moral, a la que cataloga dentro de la "teología doctrinal", dice que es "más o menos práctica". Por otra parte, junta la ascética y la mística a la teología moral ("avec l'ascétique et la mystique").

<sup>6</sup> Cf. *Optatam totius*, n. 16.

<sup>7</sup> En este sentido puede ser considerado el proyecto teológico ("Simbólica eclesial") de Bruno Forte en el que se inserta en unidad la dogmática, la espiritualidad y la moral. Ver la justificación y la síntesis de este proyecto en: *La Parola di Fede. Introduzione*

## II. LA TEOLOGÍA MORAL EN CUANTO DISCIPLINA TEOLÓGICA "AUTÓNOMA"

La teología moral se constituyó en disciplina autónoma a finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. Se suele fechar este acontecimiento en el año 1600, cuando apareció el primer volumen de las *Institutiones Morales* de Juan Azor. "La aparición en los albores del siglo XVII, exactamente en 1600, de las *Institutiones Morales* del jesuita español Juan Azor señala el nacimiento de un género literario nuevo en teología moral. Desligada en adelante de la filosofía viva, del dogma e incluso de una teología moral especulativa, ajena a la espiritualidad y a la mística, esta *Theologia moralis practica*, modesta sirviente del confesor, se llamaba pomposamente *Theologia Moralis*"<sup>8</sup>.

En esta nota histórica de L. Vereecke están señalados los elementos principales que identifican la nueva disciplina de la teología moral: desvinculada de la filosofía, separada de la teología dogmática, sin referencia a la espiritualidad, totalmente dedicada a la práctica del sacramento de la penitencia. La autonomía de la teología moral se realizó básicamente al independizarse de la teología especulativa (o dogmática, según una terminología posterior)<sup>9</sup>.

Han sido estudiados con detenimiento y con precisión el conjunto de factores que propiciaron esa independencia y esa autonomía: reforma del concilio de Trento, reorganización de los estudios eclesiásticos, reafirmación de la praxis penitencial individualizada, etc.<sup>10</sup>. También han sido analizados los antecedentes, el devenir histórico, y la crisis final de este paradigma de moral, llamado *Casuismo*, y nacido con la aparición de la nueva disciplina teológico-moral<sup>11</sup>.

---

*alla Simbolica Ecclesiale* (Cinisello Balsamo 1996). Por lo que respecta a la articulación de la moral dentro de ese proyecto, ver sobre todo: *L'eternità nel tempo. Saggio di antropología ed etica sacramentale* (Cinisello Balsamo 1993). Sobre esta impostación de la moral, cf. L. Castiello, *Il 'mistero pasquale e trinitario di Cristo', fondamento genetico della vita cristiana nella teologia di B. Forte e M. Bordonni* (Roma 1990).

<sup>8</sup> L. Vereecke, "Introducción a la historia de la Teología Moral": *Estudios de historia de la moral* (Madrid 1969) 66-67.

<sup>9</sup> M.-J. Congar, *l. c.*, 424-426.

<sup>10</sup> Cf. J. Theiner, *Die Entwicklung der Moralthologie zur eigenständigen Disziplin* (Ratisbona 1970).

<sup>11</sup> Cf. M. Vidal, *Diccionario de ética teológica* (Estella 1991) 83-86 ("Casuística").

En la situación presente de la reflexión teológico-moral se acepta como algo históricamente conseguido la independencia y la autonomía en cuanto disciplina teológica. Pero, al mismo tiempo, se ha trabajado por devolverle el "estatuto teológico" que había perdido. Aunque se venía autotitulando con el pomposo título de "Theologia moralis", sin embargo la realidad ofrecida, antes de la renovación de las tres últimas décadas, no alcanzaba las cotas exigidas para pertenecer al saber estrictamente teológico. La llamada teología moral se reducía con frecuencia a prontuarios, más o menos desarrollados, de casos de moral; se encontraba desvinculada de la síntesis teológica general; se organizaba según los postulados metodológicos del "derecho" siguiendo el proceso de una creciente "juridización". Uno de los empeños de la renovación moral después del concilio Vaticano II ha consistido en devolver la identidad teológica a la reflexión teológico-moral<sup>12</sup>. Para ello se ha subrayado su vinculación con el conjunto de la teología y, más específicamente, con la teología dogmática<sup>13</sup>. Esta disciplina moral articulada con el tronco común de la teología, aunque con sus peculiaridades de método y de contenido, es la que pretendemos relacionar con la espiritualidad. Pero, antes, es preciso describir qué se entiende por teología espiritual a fin de conocer también con precisión el segundo término de la relación.

### III. ESPIRITUALIDAD Y TEOLOGÍA ESPIRITUAL

El término "espiritualidad" es utilizado con significados bastante diversos y a veces dispares. La expresión "teología espiritual" comienza a tener carta de ciudadanía dentro del mundo del saber teológico para denotar una disciplina, cuya historia no es larga y cuyos confines no se encuentran perfectamente delimitados. Conviene, pues, introducir la má-

---

<sup>12</sup> Sobre la renovación de la Teología moral en este aspecto, cf. M. Vidal, *Moral de Actitudes. I. Moral Fundamental* (Madrid 1990) 141-154.

<sup>13</sup> Ph. Delhay, "Dogme et morale: un cas de fédéralisme théologique": *Seminarium* 23 (1971) 295-322; J. Fuchs, "Moraltheologie und Dogmatik": *Gregorianum* 50 (1969) 697-808; W. Thoenissen, *Das Geschenk der Freiheit. Untersuchungen zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik* (Mainz 1988); K. W. Merks, *Die moralische Erfahrung als Weg zu Gott. Das Verhältnis von Dogmatik und Ethik im Licht der "autonomen Moral"*, en P. Huenermann (ed.), *Gott – ein Fremder in unserem Haus?* (Freiburg 1996) 134-148.

xima claridad y precisión posibles tanto en el concepto de espiritualidad como en la descripción de la disciplina teológica de la teología espiritual.

## 1. *Espiritualidad*

### a) Cuestión terminológica.

Lo que hoy día entendemos por "espiritualidad" fue expresado en otras épocas mediante otros términos que recogían sensibilidades antropológico-culturales del momento y que orientaban el significado hacia campos semánticos específicos. Tales han sido, entre otros muchos, los siguientes:

– *Perfección*: término muy usado por los clásicos espirituales castellanos del siglo XVI, época llamada por algún autor como la de la "invasión mística" en el ámbito castellano<sup>14</sup>.

– *Unión*: expresión y concepto de los que gusta servirse san Juan de la Cruz para expresar la relación de cercanía cada vez mayor del creyente con la Divinidad.

– *Santidad*: san Alfonso María de Liguori utilizaba, en pleno siglo XVIII, la palabra "santidad" como sinónimo de "perfección"<sup>15</sup>.

Hay otros términos que tienen menor precisión y que indican un elemento o factor que interviene en el proceso espiritual. En este sentido, a veces se ha destacado la dimensión de "interioridad" y, consiguientemente, se habla de vida interior. Otras veces se insiste en el factor experiencial y se utilizan expresiones como sentimiento religioso, experiencia religiosa. No falta el recurso a la dimensión contemplativa de la espiritualidad, la cual es denominada sin más como contemplación, definida a su vez ésta como "mirada amorosa, sostenida, reiterada, penetrante"<sup>16</sup>.

Hoy día se prefiere utilizar el término *espiritualidad*. Se trata de una palabra con una larga trayectoria en el universo expresivo y simbólico del cristianismo<sup>17</sup>, si bien su uso comienza a generalizarse a partir de la literatura religiosa (espiritual) francesa del siglo XVII, el "grand siècle" de

---

<sup>14</sup> E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana* II (Barcelona 1959) 645-692.

<sup>15</sup> "Tutta la santità e la perfezione di un'anima consiste nell'amare Gesù Cristo nostro Dio" (San Alfonso, *Pratica di amare Gesù Cristo: Opere Ascetiche* [Roma 1933] 1).

<sup>16</sup> Cf. M. Herranz, *Espiritualidad y contemplación* (Madrid 1994).

<sup>17</sup> Cf. A. Solignac, "Spiritualité": *DS* 14 (1990) 1442-450.

la espiritualidad francesa<sup>18</sup>. Al utilizar el término "espiritualidad" conviene no entenderlo dentro de un esquema antropológico de signo dualístico, oponiendo "espíritu" a "cuerpo" y dando lugar así a una comprensión de la espiritualidad cristiana como algo contrario a la realización de la persona integral<sup>19</sup>. También habría que tener cuidado en utilizar con precisión el término "espiritualidad". De hecho, suele ser una palabra que hace las veces de "comodín" para referirse a dimensiones de otras realidades que o no tienen nada que ver con la espiritualidad propiamente tal (por ejemplo, "horizonte espiritual" de nuestro tiempo en lugar de "horizonte cultural") o se relacionan con ella de forma bastante mediata (por ejemplo, un estudio "espiritual" de la teología en lugar de una reflexión teológica "profunda" e "implicativa").

Superadas esas posibles tentaciones, creo que el término *espiritualidad* es adecuado para referirse a la dimensión específica de la existencia cristiana que trata de traducir en vida el mensaje cristiano de salvación. De este modo se conecta el vivir (espiritual) cristiano con el dinamismo del Espíritu Santo, el gran Hacedor de la espiritualidad cristiana. En teología paulina, que con esta terminología queda enfatizada y asumida, la vida espiritual no es otra cosa que "la vida según el Espíritu"<sup>20</sup>.

#### b) Contenido y significados.

Desde la precedente conexión con el Espíritu es fácil pasar a definir la espiritualidad en relación con este parámetro básico de la existencia cristiana. En las definiciones que se proponen para definir la espiritualidad cristiana es una constante la referencia al Espíritu<sup>21</sup>. Recojo algunas de esas definiciones:

---

<sup>18</sup> E. Vilanova, *o. c.*, II. 746-794.

<sup>19</sup> Sobre los "peligros" advierte apasionadamente J. M<sup>a</sup> Castillo, "Los 'peligros' de la espiritualidad": *Proyección* 43 (1996) 220-229.

<sup>20</sup> Ver el estudio de S. Vidal, *La vida según el Espíritu. Reflexiones desde las cartas de Pablo* (Madrid 1994).

<sup>21</sup> Sobre la definición de espiritualidad, cf. A. Guerra, *Acercamiento al concepto de espiritualidad* (Madrid 1994); M. Herraiz, *Espiritualidad y contemplación* (Madrid 1994); J. Martín Velasco, *Espiritualidad y mística* (Madrid 1994) 5-12; E. Pacho, "Definición de 'espiritualidad'. Respuestas y tratamientos", en AA.VV., *Teología en el tiempo. Veinticinco años de quehacer teológico* (Burgos 1994) 439-460.

- "Espiritualidad es una forma concreta, movida por el Espíritu, de vivir el Evangelio" <sup>22</sup>.
- La espiritualidad es "un estilo de vivir el Evangelio en una determinada situación" <sup>23</sup>.
- "Por espiritualidad entendemos aquí la forma concreta, el estilo o talante que tienen los creyentes cristianos de vivir el Evangelio, siempre movidos por el Espíritu" <sup>24</sup>.
- "Espiritualidad significa realizar la existencia con Espíritu" <sup>25</sup>.
- "Podríamos definir la espiritualidad como la vida según el espíritu, es decir, la forma de vida que se deja guiar por el Espíritu de Cristo" <sup>26</sup>.
- "Es común presentar la espiritualidad como sinónimo de vivir bajo la acción del Espíritu" <sup>27</sup>.

Como se ve, la referencia al Espíritu es el rasgo esencial, y comúnmente admitido, para definir la espiritualidad cristiana. A partir de ese núcleo generador e identificador de la espiritualidad, ésta tiene que realizar algunos significados básicos que desarrollan y complementan la referencia al Espíritu.

La caracterización estructural de la espiritualidad viene expresada mediante el símbolo de vida. La espiritualidad es vida, es decir, supone la actuación de lo cristiano en un sujeto alertado. No es, por lo tanto, la mera afirmación teórica ni la mera verificación externa del hecho cristiano, sino la actuación —la puesta en práctica, en vida— del Evangelio. Para ello se precisa que el creyente ponga en actuación las potencialidades más significativas —hondas y extensas— de su existir. Como dice J. M<sup>a</sup> Castillo, "espiritualidad cristiana, por tanto, es vida. O más exactamente una forma de vida. Y, por cierto, una forma de vivir coherente con el Evangelio en toda su radicalidad" <sup>28</sup>.

<sup>22</sup> G. Gutiérrez, *Teología de la liberación* (Salamanca 1990) 244.

<sup>23</sup> S. Galilea, *Vivir el Evangelio en tierra extraña* (Bogotá 1976) 7.

<sup>24</sup> J. Lois, "Para un espiritualidad del seguimiento de Jesús": *Sal Terrae* 74 (1986) 43.

<sup>25</sup> J. Espeja, *La espiritualidad cristiana* (Estella 1992) 18.

<sup>26</sup> J. A. Estrada, *La espiritualidad de los laicos* (Madrid 1992) 14.

<sup>27</sup> S. Gamarra, *Teología espiritual* (Madrid 1994) 36.

<sup>28</sup> J. M<sup>a</sup> Castillo, *a. c.*, 225.



Si de la caracterización estructural pasamos al contenido de la espiritualidad es preciso señalar que se trata de vivir según el Espíritu de Jesús. No es el momento de exponer el amplio significado del espíritu cristiano. Baste con señalar dos rasgos esenciales y de gran amplitud significativa. Me refiero al seguimiento de Jesús y a la causa del Reino de Dios. La espiritualidad cristiana debe estar centrada en esas dos opciones, que en el fondo constituyen la única opción cristiana<sup>29</sup>. Los evangelios son claros a este respecto. Seguir a Jesús y comprometerse con la causa del Reino constituyen el núcleo de una espiritualidad genuinamente evangélica. "El punto de partida de toda espiritualidad cristiana es el seguimiento de Jesús", pero un seguimiento que nos lleve a "estar disponibles para la causa del Reino de Dios. De tal manera que el centro mismo y el principio estructurante de la espiritualidad es la dedicación, la entrega y hasta la lucha por el Reino. Eso es lo que tiene que determinar nuestras opciones y dar sentido a nuestra vida"<sup>30</sup>.

Un tercer significado es preciso resaltar para poder hablar de una espiritualidad guiada por el Espíritu de Jesús, que es al mismo tiempo el Espíritu de Dios. Si es de Dios, el Espíritu actúa al interior, de una historia de salvación. No es, por lo tanto, el mundo abstracto de las ideas sino la realidad concreta de la historia el lugar donde se desarrolla la vida espiritual del cristiano. Esto supone dos cosas para la comprensión y la realización de la espiritualidad. Primera, ha de basarse en una antropología, ya que así alcanza la realidad biográfica del creyente. Segunda, ha de referirse a las situaciones del presente histórico a fin de asumir la realidad concreta.

La referencia a las situaciones históricas es un factor que ponen de relieve algunas definiciones de la espiritualidad. Por ejemplo, G. Gutiérrez subraya que "una espiritualidad significa una reordenación de los grandes ejes de la vida cristiana en función de ese presente"<sup>31</sup>. Lo mismo hace S. Galilea en la definición que da de espiritualidad y que ha sido transcrita más arriba: la espiritualidad es "un estilo de vivir el Evangelio en una determinada situación histórica".

---

<sup>29</sup> J. M<sup>a</sup> Castillo, *ibid.*, 227-229, pone especial énfasis en estas dos categorías de Seguimiento y de Reino. Sobre la espiritualidad del Seguimiento, cf: J. Lois, *o. c.*, 54-57.

<sup>30</sup> J. M<sup>a</sup> Castillo, *o. c.*, 227.

<sup>31</sup> G. Gutiérrez, *o. c.*, 244.

La base antropológica o biográfica de la espiritualidad cristiana no es todavía tenida muy en cuenta en las reflexiones teológicas actuales<sup>32</sup>. Sin embargo, es necesario destacar su importancia para una correcta interpretación de la vida espiritual. Es necesario reflexionar sobre la "antropología espiritual" que asume o al que se refiere todo proyecto espiritual. Por ejemplo, san Juan de la Cruz se sirve de una imagen antropológica en la que el alma es el centro substancial de la persona y en la que las potencias constituyen las mediaciones del dinamismo del espíritu. Obviamente, esa base antropológica puede ser que no sea ni la mejor ni la más adaptada a la cultura antropológica actual<sup>33</sup>. En todo caso, esto nos indica que no hay espiritualidad cristiana sin la opción por una antropología, la cual condicionará todo el proyecto espiritual y, sobre todo, la relación del dinamismo espiritual con las condiciones biográficas de cada creyente.

c) Las exigencias del tiempo presente.

La alusión al significado histórico-biográfico de la espiritualidad cristiana nos lleva como de la mano a referirnos a las exigencias que la hora presente plantea a la vivencia espiritual del cristiano. A dos grupos de esos retos históricos me voy a referir brevemente a continuación.

En primer lugar, los signos del tiempo presente indican que es preciso realizar en el campo de la espiritualidad cristiana una tarea de *purificación*. J. M<sup>a</sup> Castillo ha advertido recientemente sobre los "peligros" de la espiritualidad. De forma telegráfica yo quiero subrayar los siguientes:

*Tentación del "dualismo"*. Ha sido una tentación permanente en la antropología cristiana el utilizar esquemas de carácter dualístico: distinguir y separar entre "lo corporal" y "lo espiritual". Con frecuencia el dualismo se deslizó hacia el maniqueísmo: valorando como positivo únicamente lo espiritual y despreciando lo corporal. Plantear la espiritualidad cristiana con este esquema es negar prácticamente la bondad de lo creado por Dios e introducir una fisura en la unidad integral del ser humano y cristiano.

---

<sup>32</sup> Cf. sin embargo, los estudios históricos sobre este tema: AA.VV., *L'antropologia dei maestri spirituali* (Cinisello Balsamo 1991). En la especialidad de Teología Espiritual de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid) existe una asignatura sobre "Antropología y Espiritualidad".

<sup>33</sup> A. Guerra, *o. c.*, 45.

*Contraposición entre "lo humano" y "lo divino"*. El dualismo antropológico tiene su correlato en el dualismo teológico. Lo divino en el hombre no se opone a lo más valioso y profundamente humano que existe en él. Adentrarse por los caminos de la espiritualidad<sup>34</sup> no supone "alejarse" cada vez más de la realización humana. Las "nadas" de san Juan de la Cruz no llevan a la negación de lo verdaderamente humano, sino a su iluminación y a su realización más elevada.

*Ascetismo exagerado*. Más adelante volveré sobre este peligroso "hedonismo ascético". La espiritualidad no puede ser reducida a ascesis. K. Rahner sugirió hace años una "transformación estructural de la ascética"<sup>35</sup>. Es necesario superar la permanente tentación neo-platón que conduce a ascetismo inhumanos y sin sentido.

*Individualismo y elitismo*. Son dos peligros en los que con frecuencia ha caído la espiritualidad cristiana. Al interpretar la espiritualidad como "obligación" y como camino de salvación es normal enfatizar el ámbito individual como el lugar de ese dinamismo de obligación y de salvación. Por otra parte, la exigencia de "interiorización" puede ser comprendida y vivida como una retirada necesaria a las zonas meramente individuales. El elitismo añade al individualismo la connotación de "perfeccionismo de segregación". La comprensión de la espiritualidad cristiana como "perfección" se ha deslizado a veces hacia la distinción (y separación) entre perfectos e imperfectos (entre "consejos" y "preceptos") y hacia la arrogancia del elitismo.

Además de conjurar peligros (pasados y, a veces, todavía actuales), la espiritualidad del presente tiene que dar respuesta positiva a algunos retos del momento actual. Los dos grandes teólogos católicos H. U. von Balthasar y K. Rahner estuvieron preocupados por orientar la espiritualidad católica al compás de la renovación teológica<sup>36</sup> y al ritmo de nuestro tiempo<sup>37</sup>. Rahner señaló la gran importancia que tenía proponer una

---

<sup>34</sup> Cf. cita en nota 19.

<sup>35</sup> K. Rahner, "Espiritualidad antigua y actual" en *Escritos de teología* VII (Madrid 1969) 30-33.

<sup>36</sup> Cf. en este sentido, los estudios de H. Urs von Balthasar, *Ensayos teológicos*. I. *Verbum Caro* (Madrid 1964) 235-268 ("Teología y santidad"); 269-289 ("Espiritualidad").

<sup>37</sup> Este es el objetivo del artículo de K. Rahner ya citado en la nota 35 (las pp. del

"espiritualidad postconciliar" de cara al futuro. Consideró esta cuestión como "el problema decisivo"<sup>38</sup> de la vida eclesial.

Sin pretender aludir a todos los rasgos que ha de tener una espiritualidad cristiana atenta a las exigencias de la hora, eclesial y humana, presente, me atrevo a enumerar los siguientes como los más decisivos:

– *La espiritualidad como una oferta de "sentido"*. Es patente la pérdida de sentido (o la "desorientación" de sentido) en la humanidad de finales de siglo y de milenio. Más que acicate de "responsabilización" o camino de salvaciones intrahistóricas, el cristianismo ha de presentarse ante los hombres de hoy como un horizonte de sentido, como una buena nueva de esperanza, como una espiritualidad de acogida en la Verdad.

– *Dinamismo estructurante y planificador de la persona*. La espiritualidad cristiana del presente y del futuro ha de ofrecer una propuesta para "estructurar" la persona y para "planificarla". En las fuentes bíblicas y en la sabiduría de la tradición eclesial existen suficientes elementos para configurar una propuesta espiritual de carácter estructurante y planificador.

– *El servicio a la transformación de la historia*. Anoté más arriba como uno de los rasgos evangélicos de la espiritualidad cristiana el del compromiso con la causa del Reino de Dios. Este es también uno de los rasgos de mayor actualidad y de mayor futuro. La vida espiritual ha de asumir los "gritos doloridos" de la humanidad dominante, ha de saber traducirlos (o "digerirlos") en la vibración del misterio, y ha de empeñarse en cambiarlos por himnos de alabanza y de gratitud solidaria. En este dinamismo de "com-pasión", de "interiorización misteriosa" y de "transformación" han de entrar conjuntamente los grupos humanos y la tierra que los alimenta y los cobija. Una espiritualidad comprometida con la historia humana es, por necesidad, una espiritualidad ecológica también.

– *Espiritualidad común pero diversificada*. La espiritualidad cristiana del presente y del futuro no se desarrolla a partir de "separaciones" de signo más o menos elitista. La espiritualidad cristiana es única y común para todos los creyentes. Pero, al mismo tiempo, tiene que expresarse en gran variedad de formas, todas ellas con validez autónoma con tal de que

---

artículo completo van desde la 13 hasta la 35).

<sup>38</sup> K. Rahner, *o. c.*, 14.

realicen las exigencias cristianas. La espiritualidad cristiana no ha de medirse por la espiritualidad "monacal", o "religiosa", o "sacerdotal". Si algún forma ha de recibir un apoyo especial es la espiritualidad de signo "laical".

## 2. Teología espiritual

La "teología espiritual" es una disciplina teológica más reciente que la teología moral. Me refiero a la disciplina teológica "autónoma", ya que contenidos de carácter espiritual estuvieron presentes en las síntesis medievales y, después de la desmembración del cuerpo teológico acaecida en los siglos XVI y XVII, en otras disciplinas teológicas. Así, se encuentran elementos de teología espiritual dispersos por los tratados de: teología especulativa (sobre todo, al tratar la gracia y las virtudes), derecho canónico (sobre todo, al estudiar el estado religioso y sacerdotal), la misma teología moral (sobre todo, al analizar las obligaciones inherentes a los estados de perfección).

A continuación ofrezco dos series de reflexiones. En primer lugar, expongo la historia y la actualidad de esta disciplina teológica. En segundo lugar, trato de completar la descripción aludiendo a la articulación de la "ascética" y de la "mística" dentro del conjunto de la teología espiritual.

### a) Historia y actualidad de la teología espiritual.

Por lo que respecta a su vertiente académica, la teología espiritual surge en el primer tercio del siglo XX<sup>39</sup>. En el año 1918 comenzó a funcionar la cátedra de ascético-mística en la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma), siendo profesor de la misma Ottavio Marchetti. El papa Benedicto XV alabó la iniciativa<sup>40</sup>. Por los mismos años se instituyó también la enseñanza de la teología espiritual en el Angelicum de los Dominicos (Roma).

La constitución apostólica *Deus scientiarum Dominus* declaró materia obligatoria en las facultades de teología la ascético-mística<sup>41</sup>. La Con-

---

<sup>39</sup> Tomo los datos de T. Goffi, *Etico-spirituale. Dissonanze nell'unitaria armonia* (Bologna 1984) 28-29.

<sup>40</sup> Carta del 10 de noviembre de 1919: AAS 12 (1930) 30.

<sup>41</sup> AAS 23 (1931) 270.281.

gregación de Seminarios y Universidades precisó que la ascética era disciplina auxiliar, mientras que la mística era declarada disciplina especial. Esta distinción entre ascética y mística y el diverso tratamiento académico dado a cada una de ellas no fue del agrado de algunos teólogos<sup>42</sup>. Más adelante se superará esta distinción diciendo que la mística, aunque no constituye una forma necesaria de la vida cristiana, es, sin embargo, la forma espiritual más perfecta.

Como puede verse, el título de esta nueva disciplina ha sufrido variaciones. Los dos más utilizados son los de "Ascética y Mística" y "Teología Espiritual". El primero corresponde a los primeros años de la disciplina. Ya antes había sido utilizado por el teólogo polaco Crisóstomo Dobrosielski<sup>43</sup> y por el jesuita italiano Juan Bautista Scaramelli<sup>44</sup>, entre otros. La expresión "ascética y mística" llega hasta después de la mitad de siglo<sup>45</sup>, si bien por el mismo tiempo ya comienza a utilizarse la fórmula de "teología espiritual"<sup>46</sup>.

Actualmente se prefiere el título de "teología espiritual", ya que de este modo se pone de relieve la articulación del discurso sobre la espiritualidad dentro del conjunto del cuerpo teológico. De hecho, éste es el título que comúnmente se da a la disciplina teológica correspondiente, a los departamentos, y a las especialidades existentes dentro de las Facultades de Teología.

La disciplina "teología espiritual" se ha ido consolidando a lo largo del último medio siglo. Ya en los años 50 se podía hacer un balance sobre el "Estado actual de los estudios de Teología Espiritual", aportando además propuestas de "planes científicos" sobre esta disciplina<sup>47</sup>. Este optimismo no es tan patente entre los cultivadores de este ámbito del saber

---

<sup>42</sup> Así, J. de Guibert en *Revue d'Ascétique et de Mystique* 12 (1931) 240-241; y J. Perinelle en *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 20 (1931) 820-821.

<sup>43</sup> *Seminarium asceticae et mysticae theologiae ad mentem. D. Bonaventurae* (Cracovia 1655).

<sup>44</sup> *Direttorio ascetico* (Venecia 1753); *Direttorio místico* (Venecia 1754).

<sup>45</sup> Aparece como tal en el artículo de M.-J. Congar, *l. c.*, 493.

<sup>46</sup> Este fue el título que adoptaron ("Teología Espiritual") algunos manuales de esta disciplina: J. de Guibert, 1926; J. Heerinckx, 1931.

<sup>47</sup> AA.VV., *Estado actual de los estudios de teología espiritual* (Barcelona 1957). Cf. los estudios de M. Nicolau y A. Royo Fiarin sobre el mismo tema y con el mismo título "Plan científico de lo que debe ser hoy una teología espiritual", 41-81; 83-94.

teológico<sup>48</sup>. A. Guerra anota que la sistematización de la teología espiritual es todavía imprecisa; constata que esta disciplina no ha sido de las mejor tratadas en los documentos oficiales postconciliares; y afirma que la teología espiritual es todavía "una ciencia no identificada"<sup>49</sup>. Por su parte, S. M. Schneider constata el gran interés actual por la espiritualidad entre el gran público y también en las Facultades de Teología; pero termina su balance con esta afirmación: "actualmente la espiritualidad es una disciplina académica un tanto confusa, aunque es también muy apasionante"<sup>50</sup>.

Como complemento y concreción de lo dicho sobre la situación de la teología espiritual me permito transcribir el *Proyecto de teología espiritual* que propone C. García, experto en este tema:

Como conclusión avanzamos lo que, a tenor de lo dicho hasta aquí, debería ser un proyecto de teología espiritual:

— El primer objetivo o tema a desarrollar sería el de *la vida en el Espíritu*, tal como aparece en la Biblia, en los Padres de la Iglesia y en la tradición de la espiritualidad cristiana. Es la fundamentación bíblica, patrística e histórica de la teología espiritual, con un punto de referencia común, que es el Espíritu Santo, principio inspirador de la vida espiritual cristiana.

— A la luz de este estudio, la vida espiritual aparece como una realidad compleja pero enormemente rica, en la medida en que dice relación a los *misterios fontales* del cristianismo. Determinar esta relación y extraer los frutos que de ella se derivan para la vida cristiana es uno de los objetivos primordiales de la teología espiritual, en el que la teología dogmática tiene aquí un papel fundamental.

---

<sup>48</sup> Sobre la disciplina teológica de la espiritualidad, ver el estudio de C. García, *Naturaleza de la Teología Espiritual según los autores del siglo XX* (Burgos 1971) y el largo artículo de A. Queralt, "La 'Espiritualidad' como disciplina teológica": *Gregorianum* 60 (1979) 320-375. Planteamientos más sintéticos: S. M. Schneider, "Spirituality in the Academy": *Theological Studies* 50 (1979) 676-697; A. Guerra, *Acercamiento al concepto de espiritualidad* (Madrid 1994); C. García, "¿Qué es la 'teología espiritual'?" Intento de nueva recalificación", en AA.VV., *Teología en el tiempo. Veinticinco años de quehacer teológico* (Burgos 1994) 461-477.

<sup>49</sup> A. Guerra, *o. c.*, 14.

<sup>50</sup> S. M. Schneider, *a. c.*, 697 (sobre el interés actual acerca de la espiritualidad: 678-684).

— Igualmente dice relación al *hombre*, como sujeto llamado a vivir esa vida; al *mundo*, como marco en el que se desarrolla; y a la *historia*, como lugar en el que se hace experiencia viva. Es otro de los objetivos de la teología espiritual, que ésta desempeña en estrecha colaboración con la antropología teológica.

— Esta doble relación constituye como los dos pilares de los que arranca el *proceso de maduración* de la vida cristiana, con su dinámica de crecimiento (grados o etapas) y sus *medios propios* (vida sacramental, ascesis, oración, contemplación, apostolado), hacia la meta de la *santidad* o comunión plena con Dios. La teología espiritual desarrolla esta temática con la ayuda de la teología moral, de la psicología y de las llamadas "ciencias humanas".

— Finalmente, la vida espiritual y su proceso de maduración, en la medida en que se encarna en situaciones históricas concretas, personales o de grupo, da lugar a las llamadas "*espiritualidades específicas*", que son también objeto de la teología espiritual. Esta lo estudia con la ayuda de la teología pastoral y de la historia de la espiritualidad<sup>51</sup>.

#### b) "Ascética" y "Mística" dentro de la teología espiritual.

La ascética y la mística son "dos palabras sagradas de la espiritualidad, con la que frecuentemente se han identificado"<sup>52</sup>. Hemos visto cómo la primera expresión que se utilizó para esta disciplina teológica fue la de ascética y mística. Con estas dos palabras se titularon revistas dedicadas a la espiritualidad ("Revue d'Ascétique et de Mystique") y con ellas se denotaban actividades y proyectos relacionados con la vida espiritual.

Hoy día el conjunto lingüístico y conceptual de "ascética y mística" ha sido reemplazado por el de espiritualidad y teología espiritual. Esta nueva terminología y nueva comprensión de la espiritualidad cristiana ayuda a vencer prejuicios que se han tenido a la hora de catalogar autores espirituales u obras de tema espiritual. Con frecuencia se utilizó la distinción entre ascética y mística para etiquetar a autores y obras como pertenecientes al grupo o género ascético, olvidando que en esos autores y en esas obras no faltaban elementos de tonalidad mística. Tal clasificación sirvió para devaluar lo que hoy se llama, con una expresión y una concep-

<sup>51</sup> C. García, "¿Qué es la 'teología espiritual'?: l. c., 476-477.

<sup>52</sup> A. Guerra, "De la mística a la ascética": *Vida Religiosa* 80 (1996) 29.



ción más unitaria y más objetiva, "proyectos o propuestas espirituales"<sup>53</sup>.

Otra cuestión debatida y reformada hoy es la que se relaciona con el valor y el puesto de la "ascética" en el conjunto de la vida espiritual y de la teología espiritual. Pocos habrá –probablemente no haya nadie– que niegue la necesidad de la *ascesis* en la vida espiritual y la coherencia de la reflexión sobre ella (ése es el significado de *ascética*) dentro de la disciplina de la teología espiritual. Admitida la conveniencia y la necesidad de la ascesis y de la ascética en la vida y en la reflexión espirituales, opino que es necesario redimensionarlas a partir del significado global de la espiritualidad cristiana. Señalo las siguientes orientaciones:

*Variación en el "puesto jerárquico"*. La ascesis no puede ocupar el puesto primero en el dinamismo de la vida espiritual cristiana, según se ha expuesto más arriba. La "ascética" tampoco puede ser la perspectiva fundamental del proyecto de teología espiritual. Creo que, en principio, estas variaciones han sido ya asumidas en la vida y en la reflexión. Pero, también opino que todavía existen rémoras y quedan residuos de otras comprensiones, para las cuales la ascesis ocupa el puesto principal en la vida espiritual.

*"Cristianización" de la ascesis*. Existen diversas comprensiones de la ascesis. Es diferente la ascesis en la espiritualidad oriental y en la espiritualidad occidental: por razón de su objetivo, de su cuantía, de sus procedimientos, y de su valoración y evaluación. Hay un elemento común a todas las formas: la ascesis es "el conjunto de esfuerzos mediante los cuales se quiere progresar en la vida moral y religiosa"<sup>54</sup>. Se impone la necesidad de "cristianizar" la ascesis a fin de que sea realmente una ascesis de espiritualidad cristiana. Anoto dos cauces de cristianización: 1) el objetivo: no ha de ser "eliminar" lo humano, sino propiciar la "acomodación" más adecuada para que fluya la corriente de la experiencia religiosa; 2) las formas: han de ser diversas según la peculiaridad cultural,

---

<sup>53</sup> A título de ejemplo, recuerdo que la propuesta de Alfonso María de Liguori fue devaluada al ser catalogada en la "ascética", negándole de este modo el grado de elevación mística. En este error también cayeron los que iniciaron la edición crítica de las obras alfonsianas al ponerles como título: *Opere Ascotiche* (Roma 1933).

<sup>54</sup> Ch. A. Bernard, "Ascesis", en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad* (Madrid 1903) 92. Leer los dos artículos de Ch. A. Bernard y T. Goffi, "Ascesis", en *ibid.*, 92-106.

epocal y biográfica, si bien hoy parece que deben ser priorizadas las formas ascéticas relacionadas con el "servicio" a los hermanos, sobre todo a los más débiles. En todo caso, conviene no caer en un exagerado "hedonismo ascético" ni reducir la espiritualidad a ascesis<sup>55</sup>.

"*La transformación estructural de la ascesis*" (K. Rahner). La relación entre ascesis y mística es una de las claves para entender los vaivenes en la historia de la espiritualidad cristiana. El "quietismo" representa un extremo (prevalencia exagerada de la mística, en sentido pasivo) y el "ascetismo" representa el otro (prevalencia de la ascesis, en sentido de esfuerzo de la libertad humana)<sup>56</sup>. La síntesis está en la enseñanza y en la vida de los grandes espirituales (y místicos) como santa Teresa, san Juan de la Cruz o san Ignacio de Loyola, para los cuales no existía separación entre encuentro con Dios (mística) y servicio al prójimo (ascética). Baste citar el texto de santa Teresa: "la perfección verdadera es amor de Dios y del prójimo"<sup>57</sup>. A la luz de esta síntesis cabe subrayar la propuesta que hace Rahner de realizar una "transformación estructural de la ascética"; ésta, en lugar de ser algo adicional o extraordinario, ha de tener "el carácter de la libertad responsable ante el deber"<sup>58</sup>. A. Guerra hace avanzar esta intuición de Rahner proponiendo una inversión en la relación de progresión entre "ascética" y "mística". En lugar de organizar la vida espiritual con la progresión "de la ascética a la mística", sugiere hacer el camino con una opción contraria: "de la mística a la ascética"<sup>59</sup>. Entiendo que en esta propuesta el concepto y la palabra de "mística" tienen un significado más amplio del estricto de "experiencia religiosa *extraordinaria*".

La anotación que acabo de hacer sobre el concepto estricto de mística me lleva a tratar una tercera cuestión en relación con el tema general de este apartado, la forma de incluir la ascética y la mística dentro de la espiritualidad y de la teología espiritual. Me refiero ahora al modo de integrar la *mística* en el conjunto espiritual, sea éste vivido o formulado.

<sup>55</sup> Sobre el "hedonismo espiritual", cf. A. Guerra, *o. c.*, 35.

<sup>56</sup> Cf. Ch. A. Bernard, *l. c.*, 94-96.

<sup>57</sup> 1 *Moradas* 2,17.

<sup>58</sup> K. Rahner, *Espiritualidad antigua y actual*, *o. c.*, 30-33 (todo el artículo: 13-35).

<sup>59</sup> Cf. A. Guerra, *o. c.*, (en nota 52); completo en pp. 29-35.

Antes de nada conviene delimitar el concepto exacto de mística. Se trata de una palabra y de un concepto con múltiples usos, a veces contradictorios entre sí. Mística a veces significa religiosidad; (en general y no precisamente en sentido cristiano); tal me parece que es el sentido que tiene en la frase de A. Malraux tantas veces repetida: "el siglo XXI o será místico o no será siglo XXI". Otras veces significa dimensión vivencial o experiencial de la religión, como en la afirmación rahneriana: "el cristiano del futuro o será un místico, es decir, una persona que ha experimentado algo, o no será cristiano". También se utiliza mística para referirse a la espiritualidad en su conjunto; para denotar la revalorización actual de la espiritualidad se habla de la vuelta de la mística en esta época secular y postmoderna<sup>60</sup>.

El concepto preciso de mística exige que las experiencias interiores (en nuestro caso, experiencias interiores religiosas y, más concretamente, de contenido cristiano) acaezcan en un nivel superior de conciencia al que rige en la experiencia ordinaria. En lenguaje teológico se traduce esta estructura de la experiencia mística diciendo que tiene un carácter "pasivo" y que es "gracia" de Dios. No interesa en este momento exponer los rasgos y las notas que definen e identifican la experiencia mística<sup>61</sup>. Únicamente me interesa señalar su puesto dentro del conjunto espiritual cristiano.

Partiendo de la realidad de la mística como un fenómeno escaso, o al menos minoritario, surge la pregunta: ¿qué representa en el conjunto de la espiritualidad? ¿es la cima de la perfección o es un lujo de carácter extraordinario? Siguiendo las reflexiones profundas y matizadas de J. Martín Velasco<sup>62</sup> creo que se pueden ofrecer dos series de consideraciones.

Por una parte, conviene no emitir un juicio precipitado sobre la escasez de fenómenos místicos. Puede ser que tengamos un concepto de experien-

---

<sup>60</sup> Ver, en este sentido, la nota bibliográfica de G. Baget Bozzo, "Mística e secolarità": *Il Regno* 40 (1995) n. 761, 692-693. Hay usos todavía más peregrinos de "mística", como por ejemplo, cuando se lee en un diario (24/11/90) que "vuelve la mística a San Mamés" (para referirse a un buen partido del Athletic de Bilbao).

<sup>61</sup> Cf. S. Guerra, "Mística", en *Dios cristiano* (Salamanca 1992) 397-910; J. Martín Velasco, *Espiritualidad y mística* (Madrid 1994). En género divulgativo: S. Ros García, "La experiencia mística": *Vida Nueva* (1996) n. 3.032, 23-29 (pliego VN).

<sup>62</sup> J. Martín Velasco, *o. c.*, 81-86.

cia mística reducido a los fenómenos descritas por los místicos clásicos (santa Teresa, san Juan de la Cruz) y que nos falten unos parámetros comprensivos más amplios y, consiguientemente, más objetivos. Puede ser que, de este modo, los fenómenos místicos debieran ser contabilizados en un número más elevado y, sobre todo y más importante, pudiera ser que tuviéramos que agrandar el concepto de mística para encuadrar en ella: experiencias de vida cotidiana realizada en una profundidad de sentido absoluto (la "mística de la cotidianidad" de que hablaba Rahner); experiencias de encuentro con el hermano doliente (en el compromiso político, en la tarea de servicio sanitario, en la actuación de la solidaridad en el tercero y en el cuarto mundos); experiencias de vinculación con la naturaleza cósmica y, a través de ella con el Absoluto; y así muchas otras formas de experimentar en profundidad la existencia humana.

Agrandando el concepto de experiencia mística opino que no se puede entender la mística como algo meramente "extraordinario" y, consiguientemente, casi "superfluo". "Verdaderamente los místicos y las místicas no son rarezas en la historia humana, adorno inútil en la historia de la religión. Son una manifestación y un anticipo de lo que puede llegar a ser el hombre, cuando, siguiendo la vocación que lo constituye, se adentra en el misterio de Dios"<sup>63</sup>.

Pero tampoco ha de ser considerada la mística, sobre todo en su sentido tradicional pero también en el sentido ampliado que he insinuado, como la cima de la perfección cristiana. De tal manera, que la ausencia de experiencias místicas indicaría o la falta de capacidad espiritual o la falta de colaboración en el camino de la perfección. Sería peligroso tener esta comprensión de la espiritualidad. "De hecho, el concilio Vaticano II, que ha reconocido la llamada a la perfección como llamada a todos los cristianos, al hablar de la perfección no se refiere a la vida mística como su expresión ordinaria, sino a la perfección en la caridad, realizable en todos los estados de la vida cristiana"<sup>64</sup>.

Entre la "necesidad" y el "lujo" caben otros parámetros comprensivos para entender el significado de la mística dentro de la espiritualidad y dentro de la teología espiritual. Quizás la afirmación de la *pluralidad* de caminos en el mundo de la espiritualidad ayudaría a valorar — muy positi-

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 83.

vamente, pero en su justo puesto— la experiencia mística. Esta, como el enamoramiento, es un don (gracia) que se recibe ("en el que se cae"), según la expresión inglesa) pero que transforma radicalmente la relación, originando un "destello" espectacular cuya fuerza iluminativa y transfigurativa perdura en el conjunto de la vida relacional.

El enamoramiento, lo mismo que la experiencia mística, no depende solo del "querer", pero es favorecido por disposiciones y por estrategias apropiadas (para la experiencia mística son propicias: la interiorización, la meditación, la contemplación). Además, parece que alguna forma de enamoramiento acompaña a la constitución de la pareja humana, lo mismo que cierto grado de experiencia mística no está ausente de una vida espiritual tomada en su conjunto.

Las reflexiones de este apartado han pretendido deshacer la identificación de espiritualidad con ascética y mística. Pero no tenían por objeto eliminar la ascesis y la mística de la vida y de la reflexión espirituales. He ofrecido las perspectivas fundamentales para articular tanto la ascesis como la mística en el conjunto de la espiritualidad cristiana.

#### IV. RELACIÓN ENTRE TEOLOGIA MORAL Y TEOLOGIA ESPIRITUAL

Después de haber descrito la génesis y la situación actual de la teología moral y de la teología espiritual en cuanto disciplinas teológicas autónomas, es el momento de relacionarlas entre sí. Lo haré mediante dos aproximaciones: una, de carácter preferentemente histórico; la segunda, ofreciendo un balance valorativo.

##### 1. *Historia del "desencuentro" y de la búsqueda del "encuentro" entre moral y espiritualidad*

###### *a) Desde la teología moral.*

Mirada desde la teología moral la historia de la relación entre moral y espiritualidad puede resumirse en tres palabras que describen los tres momentos de dicha historia: *unidad, separación, reencuentro*<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> Sobre la historia de la relación entre moral y espiritualidad hay aproximaciones generales en la bibliografía que se cita en las notas siguientes. Una síntesis sobre el tema: T. Goffi, *Etico-spirituale. Dissonanze nell'unitaria armonia* (Bologna 1984).

Antes de constituirse la moral como disciplina teológica independiente, a finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, existió una *visión unitaria* de la dimensión moral y de la dimensión espiritual del cristianismo. En el Nuevo Testamento no se encuentra un discurso ético independiente; la vertiente moral del cristianismo está radicada en el universo de la fe y se expresa en un compromiso vinculado a la vivencia espiritual.

Lo mismo acaece en los primeros siglos de la Iglesia. La Patrística contiene muchos contenidos de orden moral, pero tampoco organizó un cuerpo moral separado del creer, de la celebración litúrgica y de la vivencia espiritual. Cuando aparece un discurso teológico más organizado y, mediante él, se construyen las Síntesis teológicas medievales tampoco se aísla la moral del conjunto de la vida cristiana. Hasta el siglo XV es difícil distinguir la vertiente moral de la vertiente espiritual.

Esta afirmación general no desconoce la existencia de una moral "práctica" en orden al sacramento de la penitencia, contenida en los *Libros penitenciales* y en las *Sumas de casos*; tampoco olvida que los contenidos de la moral comenzaron a ser agrupados por santo Tomás en un conjunto específico (I-II: moral general; II-II: moral concreta). Esta agrupación hecha por santo Tomás, corrigiendo así la dispersión de temas morales que existía en las *Sentencias* de Pedro Lombardo, preanunciaba (¿y pedía?) la independencia disciplinar de los siglos XVI-XVII.

Con la independencia de la teología moral en cuanto disciplina autónoma tiene lugar la *separación* y el divorcio entre moral y espiritualidad. Según señalé más arriba, el Casuismo moral se desvincula tanto de la filosofía como de la teología especulativa y concentra todo su interés en el análisis de la conducta moral en orden a la práctica (obligación de declaración) del sacramento de la penitencia. Este es el paradigma que, en sus rasgos esenciales, perdura desde el concilio de Trento hasta el concilio Vaticano II.

En este paradigma de teología moral no cabe la espiritualidad. Al concentrarse la moral en el mínimo exigido, prácticamente en la determinación y en la clasificación de los pecados (de ahí que se conozca este tipo de teología moral como una "hamartología" o tratado sobre los pecados), todo lo relacionado con la perfección cristiana se relega a otros tratados del cuerpo teológico. Esto propiciará la aparición de reflexiones autónomas sobre la perfección cristiana, las cuales traerán ya en el siglo XX la disciplina de la ascética y la mística transformada hoy en teología espiritual.

Como causa y al mismo tiempo efecto del divorcio entre moral y espiritualidad hay que colocar la distinción entre "consejos" y "preceptos". Estos suponen obligaciones comunes para todos los cristianos; mientras que los consejos corresponden a los que se deciden por el camino de la perfección. De este modo se origina la división de "grados" en la práctica del cristianismo y la división de "estados" (de perfección o de no perfección) en la Iglesia.

Este panorama, teórico y práctico, va a cambiar con los aires renovadores que comienzan a mediados de este siglo XX y que culminan en el concilio Vaticano II. En este período, en que tiene lugar la llamada renovación de la teología moral, se realiza el *reencuentro* entre moral y espiritualidad. Dos opciones teológicas están a la base de este reencuentro y las dos fueron formuladas explícitamente por el concilio Vaticano II:

– *La vocación universal a la santidad*. Este principio fue expresado y desarrollado por el concilio Vaticano II en el capítulo 5 de la constitución "Lumen gentium". Dice con firmeza: "todos en la Iglesia pertenezcan a la jerarquía o sean regidos por ella, están llamados a la santidad" (n. 39). Esta afirmación vuelve a enraizar la vida cristiana en las intuiciones evangélicas donde no hay separación entre "consejos" y "preceptos" o entre "perfectos" e "imperfectos". Con esta vuelta a las fuentes más genuinas de la vida cristiana se derriba "el muro de división entre la teología moral y la espiritualidad"<sup>66</sup>. Para la nueva comprensión teológica no cabe la separación entre moral y espiritualidad.

– *Nueva propuesta para la teología moral*. El concilio Vaticano II no realizó una renovación efectiva de la teología moral<sup>67</sup>. Sin embargo no se puede olvidar que muchos documentos, aunque no sean de índole moral, son aportaciones valiosas para dicho campo. Se ha resaltado la importancia de la *Lumen gentium* para el planteamiento de una moral de signo eclesial, de la *Dei Verbum* en orden a una fundamentación bíblica de la moral, de la *Sacrosantum Concilium* con relación al tono místico y sacramental de todo comportamiento cristiano. La dimensión moral es directa y explícita en la constitución pastoral *Gaudium et spes*, en la que

---

<sup>66</sup> D. Mongillo, "Vita morale e vita mistica": *Rivista di Teologia Morale* 97 (1993) 117.

<sup>67</sup> Sobre el papel del concilio Vaticano II en la renovación de la teología moral, cf. M. Vidal, *Moral de actitudes*. I. *Moral fundamental* (Madrid 1990) 128-154.

se afrontan temas concretos y decisivos de la vida y del comportamiento de los cristianos. El espíritu general del Concilio es un ambiente que acepta y hasta exige la renovación de la moral. Esta exigencia se hace explícita en el n. 16 del decreto *Optatam totius*:

Téngase especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo.

El Concilio hace aquí una nueva propuesta para la teología moral. En ella aparece con claridad la vinculación de la moral con la espiritualidad. La teología moral ha de ser una moral de la *perfección* (y no del "mínimo"): "deberá mostrar la excelencia de la vocación cristiana"; no puede admitir la separación entre "estados" de mayor o menor perfección, ya que es una moral común para todos "los fieles en Cristo"; ha de articular un proyecto moral en que la dimensión teológica ("en caridad") se integre con el compromiso intramundano ("frutos para la vida del mundo").

Con esta propuesta del Vaticano II se vuelve de nuevo ("reencuentro") a la unidad entre moral y espiritualidad, después de la experiencia de separación y de divorcio durante la etapa de la moral postridentina. Esta es la situación vista desde la teología moral.

b) Desde la teología espiritual.

Cuando se inicia la disciplina de la teología espiritual (con el nombre de "ascética y mística") a comienzos del siglo XX la separación entre espiritualidad y moral estaba en plena vigencia. Se admitía comúnmente que la moral trataba de los preceptos (de las obligaciones) mientras que la espiritualidad tenía que ver con los consejos (la perfección). Se puede verificar esta postura teórica en los Manuales de moral vigentes en aquel momento: H. Noldin, J. B. Ferreres, B. H. Merkelbach, Aertnys-Damen, etc.<sup>68</sup>.

A medida que se fue desarrollando la nueva disciplina de la teología espiritual se fueron introduciendo matices de signo integrador en la forma de entender la relación entre moral y espiritualidad. Comenzó a proponerse la distinción de ambas disciplinas no en el objeto (que, se pensaba,

---

<sup>68</sup> Cf. estos y otros testimonios en T. Goffi, *o. c.*, 29.



era prácticamente el mismo) sino en el modo de tratarlo. Aquí las propuestas se diversifican: unos piensan que el tratamiento de la moral es más especulativo mientras que el de la espiritualidad es más práctico, otros dicen que la espiritualidad mira más a las situaciones de cada persona (rasgos peculiares) mientras que la moral considera el objeto con una orientación general, etc. Estos y otros matices se pueden encontrar en los teóricos de la espiritualidad: J. De Guibert, R. Garrigou-Lagrange, S. Ramírez, Th. Deman, G. de Santa Maria Magdalena, A. Stolz, C. V. Truhlar, y otros<sup>69</sup>. Algún moralista importante, como A. Vermeersch, también intervino en estos planteamientos nuevos; concretamente, él afirmaba que la moral trataba el objeto completo de la perfección cristiana mientras que la espiritualidad se ocupaba de los medios y de las formas de conseguirla<sup>70</sup>.

Este acercamiento entre espiritualidad y moral tuvo su verificación en la manera de entender y de exponer la conexión de ambas disciplinas en el tronco teológico común. Congar todavía unía la ascética y la mística a la disciplina de la moral y ésta a la teología doctrinal (contradistinta ésta de la teología histórica y de la teología práctica)<sup>71</sup>. Autores posteriores hacen independiente a la teología espiritual y la vinculan a la teología práctica en paridad de puesto con la teología moral y la teología pastoral<sup>72</sup>. En esta articulación se mantiene la autonomía de disciplinas pero se las "acerca" al juntarlas en el mismo grupo de división.

El acercamiento entre espiritualidad y moral ha sido una opción asumida y desarrollada por los cultivadores del campo de la teología espiritual. Baste recordar dos grandes de la reflexión espiritual como son L. Bouyer y H. U. Von Balthasar<sup>73</sup>, a quienes se suman la generalidad de los teóricos de la espiritualidad cristiana<sup>74</sup>. Quiero subrayar la labor realizada,

---

<sup>69</sup> Cf. citas en T. Goffi, *o. c.*, 29-32.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 29-30.

<sup>71</sup> M.-J. Congar, *l. c.*, 493, divide el tronco de la teología en: histórica, doctrinal, y práctica (ver nota 5 de este artículo).

<sup>72</sup> Esta es la división que establece A. Royo Marín, *l. c.*, 83-94. Divide la teología práctica en: moral, espiritual y pastoral.

<sup>73</sup> L. Bouyer, *Histoire de la spiritualité chrétienne* (Paris 1960) H. Urs von Balthasar, *Ensayos teológicos*, *o. c.*, 235-289.

<sup>74</sup> Cf. a título de ejemplo C. García, "Vida moral y perfección cristiana", en G. del Pozo (dir.), *Comentarios a la "Veritatis Splendor"* (Madrid 1994) 517-539.

en este aspecto, por T. Goffi, quien se sintió —y así fue— cultivador por igual de las dos disciplinas<sup>75</sup>. Sus aportaciones históricas y sistemáticas al estudio de la relación entre espiritualidad y moral son valiosas<sup>76</sup>. Su peculiar punto de vista es digno de ser tenido en cuenta: para él, la espiritualidad y la moral, "teniendo en común el mismo objeto, se presentan según un peculiar método autónomo, conservando al mismo tiempo la mutua dependencia y el influjo recíproco"<sup>77</sup>. Es la opción expresada bellamente en el subtítulo de su libro: "disonancias en la armonía unitaria".

## 2. *Afirmaciones conclusivas*

Después de la descripción precedente, hecha tanto desde la perspectiva de la teología moral como desde los planteamientos de la teología espiritual, se impone una conclusión general: el acercamiento de una y otra disciplina. Este es el punto de vista comúnmente compartido por quienes se han expresado sobre esa relación<sup>78</sup>.

Tratando de desarrollar el significado de esa afirmación general, creo que las dos disciplinas debieran empeñarse en la tarea de clarificar mejor algunos aspectos que todavía se encuentran en la fase de aceptación general pero sin aplicaciones concretas. Destaco lo tres siguientes.

---

<sup>75</sup> Remito a la sucinta pero exacta y cuidada presentación de la obra (moral y espiritual) de T. Goffi hecha por V. Gómez Mier, "Apuntes bibliográficos sobre T. Goffi": *Religión y Cultura* 42 (1996) 159-180. Cf., también, el recuerdo necrológico (T. Goffi murió el 13 de octubre de 1990) de G. Canobbio, "Esistenza e teologia. L'itinerario intellettuale di Tullo Goffi (1916-1996)": *Il Regno* 41 (1996) n. 781, 639-640.

<sup>76</sup> *Etico-spirituale* (Bologna 1984); "Morale e spirituale: quale rapporto?": *Rivista di Teologia Morale* 20 (1988) n. 80, 89-94.

<sup>77</sup> T. Goffi, *Etico-spirituale*, 34.

<sup>78</sup> Además de los estudios de T. Goffi citados en la nota 76, cf. R. Egener, "Über das Verhältnis von Moralthologie und Aszetik": *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (1957) 21-52; AA.VV., *Spiritualität in der Moral* (Wienne, 1975); J. G. Ziegler, "Moralthologie — Theologie des geistigen Lebens": *Theologische Revue* 73 (1977) 263-273; R. Russo, "Etica e spiritualità: quale rapporto": *Asprenas* 32 (1985) 409-428; A. di Marino, "Vita morale e spirituale": *Rivista di Teologia Morale* 24 (1992) n. 94, 231-237; D. Mongillo, "Vita morale e vita mistica": *Rivista di Teologia Morale* 97 (1993) n. 97, 117-123; D. J. Billy / D. L. Orsuto (eds.), *Spirituality and Morality* (New York 1996).

En primer lugar se precisa continuar en el esfuerzo por ofrecer a la vida moral la dimensión telógico-espiritual que requiere en horizontes de sentido, en motivaciones, en actitudes básicas, en objetivos generales. Por su parte, la espiritualidad ha de encontrar los cauces adecuados para integrar experiencia teologal y compromiso intramundano; únicamente así encontrará la "verificación que precisa la experiencia religiosa (articulación del "amor a Dios" y el "amor al prójimo").

En segundo lugar, la afirmación sobre la llamada universal a la santidad tiene que encontrar las formas y los cauces para poder ser traducida en la vida eclesial. Todavía quedan residuos (teóricos y prácticos) de una visión teológica que distingue entre "consejos" y "preceptos". La misma teología de la vida consagrada, al no haber encontrado una formulación convincente para expresar su identidad, se sirve de categorías ("especial" consagración, opción evangélica "más radical", etc.) que están todavía ancladas en la "separación" de estados y en cierta concepción "elitista" de la perfección cristiana. Tanto la moral como la espiritualidad han de trabajar por ofrecer la propuesta moral-espiritual del Evangelio en clave de *unidad plural*: una misma propuesta con modos y formas diferentes.

Nadie niega que la teología moral y la teología espiritual sean disciplinas diversas: con distinción de campo (contenido), y con distinción metodológica. Tampoco niega nadie que existe entre ellas una identidad substancial. Esta identidad substancial no les viene solamente por estar unidas al mismo tronco teológico sino también por la "vecindad" existente entre las dos. Es necesario seguir reflexionando sobre las implicaciones de esa "vecindad" tanto en los aspectos epistemológicos como en los relacionados con el contenido. La intercomunicación de "metodologías" y de "contenidos" será beneficiosa para ambas disciplinas.

Esta es la conclusión que quiero dejar formulada como balance de las precedentes reflexiones. Es la misma que aparece en el título de este trabajo: la teología moral y la teología espiritual son dos disciplinas teológicas "autónomas" pero "complementarias".