

LA “CUESTION MISTICA” Y LA ESCUELA CARMELITANA

CIRO GARCÍA

La “cuestión mística” es el debate abierto a principios del siglo XX acerca de la naturaleza de la mística y de su relación con la santidad. La participación de la escuela carmelitana en el debate se da, en primer lugar, a través de los grandes místicos del Carmelo, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz; en segundo lugar, a través de las principales figuras teológicas de la escuela en el s. XX.

Hacemos una exposición de carácter histórico-doctrinal, en tres etapas. La primera es el marco histórico del problema, tratando de fijar los términos en que se plantea la “cuestión mística”. La segunda comprende la exposición de los principales estudios de la escuela carmelitana (Claudio-Crisógono-Gabriel), señalando su aportación al debate. La tercera, en fin, trata de hacer una valoración teológica de los temas tratados en la controversia, tomando como punto de referencia los estudios de autores de la misma escuela carmelitana de la segunda mitad de siglo. Esto nos permite abrir el arco de la “cuestión mística” a la trayectoria de los estudios místicos carmelitanos a lo largo de todo el siglo, teniendo en cuenta las aportaciones de los últimos congresos teresiano-sanjuanistas.

1. El marco y los términos de una controversia

En la historia de la espiritualidad del siglo XX, la expresión “cuestión mística” ha sido acuñada para designar la controversia teológico-espiritual sobre la naturaleza de la mística en orden a la santidad cristiana, que acaparó el interés de los principales teólogos de la primera mitad de siglo¹.

¹ C. GARCÍA, *Corrientes nuevas de Teología espiritual*. Madrid 1971, pp. 13-57 (“Resurgimiento de la Teología espiritual y movimiento místico”); P.

El debate se inició en Francia a principios de siglo, con dos protagonistas principales: A. Saudreau (1859-1946) y A. F. Poulain (1836-1919). Representaban dos tesis contrapuestas sobre la necesidad de la contemplación infusa y de las gracias místicas para la santidad, que iba a enfrentar a las grandes escuelas de espiritualidad: dominicana, ignaciana y carmelitana.

Pero al margen de sus diferencias, las dos figuras convergen en el mismo propósito de impulsar la vida y los estudios místicos. El objetivo que A. Saudreau se propone en todos sus escritos es restablecer lo que él llama la "doctrina mística tradicional"², según la cual la contemplación y las gracias místicas pertenecen al camino ordinario de la santidad, de manera que todos los cristianos están llamados a ella. El P. Crisógono de Jesús Sacramentado lo cita como "acérrimo propugnador del llamamiento universal a la mística contra la doctrina tradicional"³. Para fundamentar su tesis estudia los autores más representativos de la espiritualidad, comenzando por los Padres de la Iglesia y deteniéndose particularmente en santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz⁴.

La obra de A. F. Poulain sobre las gracias de oración es el otro punto de referencia de la controversia inicial⁵. Es un trata-

MURRAY, *The Mysticism Debate*. Chicago 1977; D. DE PABLO MAROTO, "La teología en España desde 1850 a 1936", en AA. VV., *Historia de la Teología española*, vol. II, Madrid 1987, pp. 621-624; M. BELDA - J. SESÉ, *La "cuestión mística": Estudio histórico-teológico de una controversia*, Pamplona 1998, pp. 24-27.

² A. SAUDREAU, *Les degrés de la vie spirituelle*. Angers 1896; *La vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver d'après les grands maîtres de la spiritualité*, Angers-Paris 1900; *L'état mystique, sa nature, ses phases*, Angers-Paris 1903; *Manuel de spiritualité*, Amat, Paris 1916.

³ CRISOGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *Compendio de Ascética y Mística*, Madrid-Avila 1949, pp.372-373.

⁴ A. SAUDREAU, *La spiritualité moderne. Progrès de la doctrine dans les cinq derniers siècles*, Paris 1940; "Le destin des maîtres mystiques", en VS 46 (1936) 37-56; "Les maîtres spirituels et les progrès de la science mystique", en VS 54 (1938) 250-277; "Les enseignements des deux Saintes Thérèse", en VS 30 (1932) 159-171; "Saint Jean de la Croix et la contemplation infuse. A propos d'un livre récent", en VS Suppl 25 (1930) 39-44.

⁵ A. F. POULAIN, *Des grâces d'oraison. Traité de Théologie Mystique*, Paris 1901. La obra alcanzó una gran difusión, con sucesivas ediciones. La 10ª edición, publicada en Paris en 1921, contiene una amplia introducción de J. V. Bainvel, que ayuda a esclarecer el pensamiento del autor en medio de la controversia.

do completo y sistemático de las gracias y fenómenos místicos, que ha contribuido poderosamente a la divulgación de la mística en los tiempos modernos. Bajo este aspecto los propósitos de Poulain coinciden con los de Saudreau y van incluso más allá.

Su posición doctrinal, sin embargo, contrasta con la de su colega francés. El teólogo jesuita parte de una distinción fundamental entre dos grandes categorías de oración: una llamada *ordinaria* y otra *mística* o *extraordinaria*, las cuales definen respectivamente la ascética y la mística e introducen una diferencia esencial entre ambas, que compromete en definitiva la unidad de la vida espiritual defendida por Saudreau, y rechaza la necesidad absoluta de los estados místicos para la santidad.

Pero A. F. Poulain no dedica su obra a la defensa de esta tesis, que para él es una cuestión puramente *histórica*. No se trata de saber si el estado místico es en sí indispensable para alcanzar la perfección, sino si Dios se ha servido ordinariamente de este medio en la historia de los santos. Su respuesta es afirmativa. Pero advierte que el hecho histórico no prueba que la contemplación infusa y las gracias místicas extraordinarias sean una condición necesaria para la santidad.

La posición de Poulain frente a lo que se dio en llamar la "cuestión mística" era, como se ve, bastante moderada para atraerse las críticas de Saudreau. La divergencia más profunda radicaba en el modo de concebir la naturaleza de la mística y de la contemplación. Así aparecen ya desde el principio, asociados en una misma controversia, el problema de la naturaleza y el de la necesidad de la mística para la perfección.

La controversia pasó enseguida de Francia a España. Aquí la cuestión se abordó más directamente desde el terreno teológico y suscitó un nuevo problema, el de la contemplación adquirida. Con estas dos características se desarrolla la controversia en España.

Su principal protagonista fue Juan González Arintero (1860-1928). El maestro dominico defendió con ardor infatigable la unidad de la vida espiritual y la vocación universal a la mística. Su razonamiento teológico más profundo parte de la concepción unitaria del proceso evolutivo de la gracia, hasta la unión transformante, según la cual el estado místico es el término ordinario de la expansión de la gracia o del "proceso de deificación" y, al mismo tiempo, preludio del estado beatífico final⁶. Quedaba así

⁶ El autor desarrolla extensamente esta tesis en su libro *Evolución mística*.

ratificada la tesis de Saudreau.

Contemporáneamente, el jesuita Jerónimo Seisdedos (1847-1923), salía en defensa de la tesis de Poulain en una extensa obra de cinco volúmenes, en la que, partiendo de un análisis teológico-filosófico de la contemplación infusa, deduce el carácter extraordinario de la contemplación, concluyendo que no es estrictamente necesaria para la perfección⁷.

Otro foco de irradiación de la "cuestión mística" fue el de los ateneos romanos. Aquí brillaron con luz propia dos figuras de reconocido prestigio en el campo de la espiritualidad, que son al mismo tiempo las más representativas del movimiento místico desde el punto de vista teológico. Son el P. Garrigou-Lagrange⁸ y el P. De Guibert⁹. "Ambos, profesores de *Ascética y Mística* en sus respectivas cátedras del Angélico y de la Gregoriana; colaboradores asiduos, el primero de *La Vie Spirituelle*, el segundo de *Revue d'Ascétique et Mystique* – de la que es también fundador; y, en fin, los dos también autores de profundos estudios místicos, que, aunque no se presentan en forma de manuales – nos referimos particularmente a la obra más representativa de cada uno: *Perfection chrétienne et contemplation, Etudes de théologie mystique* –, constituyen un estudio sistemático y completo de estas cuestiones. Estos títulos, aparte su indiscutible talla teológica, les confieren singular valor representativo en el momento en que el movimiento místico llega a la cúspide de su intensidad. En ellos están presentes dos valoraciones diversas de este movimiento y de la teología espiritual"¹⁰.

tica, que forma el tercer volumen de su obra *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, Salamanca 1908. Más tarde, para acreditar su doctrina a la luz de la tradición espiritual, publica la obra dedicada enteramente al tema: *Cuestiones místicas*, Salamanca 1916.

⁷ J. SEISDEDOS *Principios fundamentales de la mística*, Madrid 1913-1919.

⁸ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplatio selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, Saint-Maximin 1923; *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus. Etude de Théologie sur le problème de l'amour et les purifications passives, d'après les principes de St. Thomas d'Aquin et la doctrine de St. Jean de la Croix*, Juvisy 1929; *Les trois âges de la vie intérieure, prelude de celle du ciel. Traité de théologie ascétique et mystique*, Paris 1933.

⁹ J. DE GUIBERT, *Etudes de théologie mystique*, Toulouse 1930. Es una recopilación de los estudios publicados en RAM, desde 1920; *Theologia spiritualis ascetica et mística*, Roma 1937.

¹⁰ C. GARCÍA, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Madrid 1971, p. 26.

Junto a las principales figuras de la "cuestión mística" y sus aportaciones teológicas, hay que señalar la de la escuela carmelitana, con sus representantes más destacados en este mismo período que hemos reseñado. Son Claudio de Jesús Crucificado (1885-1964), Crisógono de Jesús Sacramentado (1904-1945) y Gabriel de Santa María Magdalena (1893-1953). Pero éste será el tema del apartado siguiente.

2. La escuela carmelitana y su aportación a la "cuestión mística"

La primera aportación de la escuela carmelitana a la "cuestión mística" es la de sus grandes maestros fundadores, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, cuya doctrina es considerada como la máxima autoridad en las cuestiones debatidas. De hecho, todos los autores de una y otra tendencia tratan de defender sus tesis respectivas invocando el testimonio de los místicos del Carmelo. Este dato es de fácil comprobación, simplemente recorriendo la bibliografía de los autores que hemos reseñado.

La mística carmelitana es punto de referencia obligado para todos. Pero no deja de sorprender este punto de referencia común para defender tesis divergentes. Quiere decir que no todos interpretaban su doctrina en el mismo sentido. Por eso era necesario una clarificación de las cuestiones debatidas a la luz del magisterio teresiano y sanjuanista.

A esta necesidad respondía la celebración del centenario de la canonización de Santa Teresa de Jesús (1923) y del doctorado de san Juan de la Cruz (1927), cuya doctrina fue considerada como la interpretación auténtica de la "cuestión mística" de la escuela carmelitana. Pero ya antes de esta celebración, los autores de la escuela habían intervenido en la controversia, tratando de clarificar cuestiones. Destaca en este sentido la figura de Claudio de Jesús Crucificado.

2.1. El estudio clarificador de Claudio de Jesús Crucificado

El P. Claudio, maestro espiritual, escritor fecundo, profesor de espiritualidad en los colegios de Oviedo y Burgos, y más tarde titular de la cátedra de Ascética y Mística en la Pontificia Universidad de Salamanca, dedicó su vida al estudio y difusión

de esta ciencia del espíritu¹¹.

Fue asiduo colaborador de *Monte Carmelo*, revista que participó muy activamente en la controversia de la "cuestión mística"¹². Ya, desde el principio, aparecen en ella una serie de artículos, en los que se propone difundir la vida mística, que hasta entonces se consideraba un coto cerrado, y exponer "los tesoros inagotables de riqueza mística" de la espiritualidad carmelitana¹³. Esta es la finalidad práctica de uno de los estudios de Claudio¹⁴.

Pero sus estudios más fecundos y esclarecedores aparecieron como fruto de la controversia, iniciada con el capuchino V. Peralta, que se hacía portavoz en *Estudios Franciscanos* (1914) de las tesis de Saudreau, reprochando a los místicos carmelitas de ser corruptores de la doctrina de san Juan de la Cruz y, concretamente, de haber rebajado la mística sanjuanista a la categoría de contemplación adquirida. El P. Claudio sale al paso de estas acusaciones, exponiendo la doctrina teresiana y sanjuanista sobre la contemplación adquirida¹⁵. Completa su pensamien-

¹¹ MIGUEL ANGEL DíEZ, *El P. Claudio de Jesús Crucificado, O.C.D. (1885-1964), escritor espiritual*, en MC 71 (1963) 559-563; F. VEGA SANTOVEÑA, "Bibliografía del P. Claudio de Jesús Crucificado (1885-1964)", en *Archivum Bibliographicum Carmeli Teresiani* 30 (1995) 179-230.

¹² C. GARCÍA, "La espiritualidad del siglo XX a través de la revista 'Monte Carmelo'", en MC 88 (1975) 17-50.

¹³ ANGEL MARIA PEREZ CECILIA, "Apuntes de Teología mística", en MC 1 (1900) 41-43, 70-74, 277-281. VALENTIN DE LA ASUNCIÓN, "Mística cristiana. Vida espiritual", en MC 7 (1906) 561-565, 601-605, 641-645, 681-685, 881-886, 921-925; 8 (1907) 51-58, 91-98, 129-134, 169-174, 249-252, 329-333, 369-372.

¹⁴ CLAUDIO DE JESUS CRUCIFICADO, "Un modo práctico de introducir al pueblo por la verdadera senda de la mística", en MC 25 (1921) 454-459; 26 (1922) 55-60.

¹⁵ ID., "La Maestra de espíritu", en MC 21 (1917) 237-241; "La Maestra de espíritu. Enseñanzas de Santa Teresa sobre la contemplación adquirida", en MC 22 (1918) 24-30; "La maestra de espíritu. Otras enseñanzas de Santa Teresa sobre la contemplación adquirida", *ibid.*, pp. 54-61; "La Maestra de espíritu. Grados de la contemplación ordinaria", *ibid.*, pp. 507-514; "La Maestra de espíritu. Recogimiento adquirido", en MC 23 (1919) 108-104; "La Maestra de espíritu. Oración de quietud adquirida", *ibid.*, pp. 346-352; "Punto final de una discusión. Sentido y alcance de la contemplación adquirida en nuestros escritores místicos", en MC 24 (1920) 116-121.

to con otro estudio sobre la idea de contemplación adquirida según Saudreau¹⁶:

El mismo Claudio resume los puntos que ha querido demostrar, a lo largo de estos artículos, en las siguientes conclusiones:

- "Que nuestra Orden y escuela carmelitanas han sostenido unánimemente la existencia de una oración ordinaria no discursiva, llamada contemplación ordinaria".
- "Que esta oración la han admitido como enseñanza de nuestros reformadores".
- "Que de hecho la ha reconocido y recomendado, aunque con otros nombres, la Doctora Mística"¹⁷.

Pero la controversia más viva que mantiene el P. Claudio es con el P. Arinterro, sobre el mismo tema de la contemplación adquirida y la tesis de la doble vía para la santidad: la vía mística o de contemplación infusa y la vía ascética o de contemplación adquirida. Son los dos temas que polarizan la controversia sobre la "cuestión mística" entre la escuela dominicana y carmelitana en el ámbito español.

La controversia es precedida por una serie de estudios del mismo Claudio sobre el verdadero método en el tratamiento de estas cuestiones, demostrando el valor científico de su doctrina¹⁸; pero adquirió un fuerte tono polémico a raíz de la publicación del estudio del teólogo carmelita sobre la unidad de la vida espiritual y sus grados según el libro de las *Moradas*, uno de los trabajos más sólidos sobre el tema y que más han influido en las conclusiones del Congreso Teresiano, del que nos ocuparemos más adelante. Se niega esa pretendida unidad, en el sentido de que sólo haya un camino para la santidad, que pasa por la contemplación infusa y se afirma la existencia de la contemplación

¹⁶ ID., "Introducción de la idea de contemplación adquirida, según Saudreau", en MC 22 (1918) 254-262, 291-300; 23 (1919) 12-19, 198-203, 536-539.

¹⁷ ID., "Los dones del Espíritu Santo y la contemplación", en MC 23 (1919) p. 156.

¹⁸ CLAUDIO DE JESÚS CRUCIFICADO, "Una práctica poco laudable en algunos escritores místicos modernos", en MC 24 (1920) 155-159; "El método de San Juan de la Cruz", en MC 24 (1920) 217-220, 257-262, 411-416, 509-516; 25 (1921) 140-144, 161-167.

adquirida. Esta, sin embargo, no es un valor absoluto o un fin en sí misma; ordinariamente, es preparación para la contemplación infusa, pero no desemboca necesariamente en ella. Pues la contemplación infusa es absolutamente gratuita, según el pensamiento teresiano¹⁹.

El P. Arinterro responde con dureza en las páginas de *Ciencia Tomista* a estos planteamientos en una serie de artículos sobre la "inanidad de la contemplación adquirida", tachándola de "novedad peligrosa", que induce al quietismo y propicia la decadencia mística²⁰. A estas graves e infundadas acusaciones dedica el P. Claudio varios estudios en *Monte Carmelo*, bajo el título de *Cuestiones místicas*, notables por su doctrina y más aún por su mesura, donde va respondiendo, una a una, a las acusaciones del místico dominico²¹.

Según la escuela carmelitana, no hay contraposición entre la contemplación adquirida y la infusa, antes bien aquella es inmediata disposición para ésta: "Una diferencia radical sí existe, y es que nuestros autores no admiten disposición alguna eficaz para la contemplación infusa, que es don gratuito de Dios; y en este sentido ni pueden admitir que a todos sin excepción los que se disponen se dé ésta, ni menos decir, como el P. Arinterro, que es una cosa con ella por lo mismo que se unen ambas de hecho. Admitida esta confusión, seguiría necesariamente la unidad de vida espiritual que el P. Arinterro defiende"²².

¹⁹ CLAUDIO DE JESÚS CRUCIFICADO, "La unidad de la vida espiritual y grados de la misma, según el libro de las Moradas", en *Mensajero de Santa Teresa* 1 (1923) 67-76.

²⁰ J. G. ARINTERO, "Inanidad de la contemplación adquirida", en CT 29 (1924) 331-349; 30 (1924) 5-27; "Incoherencias y fantasías peligrosas de la contemplación adquirida", *Ibid.*, pp. 332-356.

²¹ CLAUDIO DE JESÚS CRUCIFICADO, "Cuestiones místicas", en MC 28 (1924) 498-504, 560-563; 29 (1925) 24-33, 66-75, 118, 127, 163-169, 207-213. Al mismo tiempo escribió una serie de artículos acerca de la "Verdadera doctrina de N. V. P. Tomás de Jesús, sobre la contemplación adquirida", en *Mensajero de Santa Teresa* 2 (1924) 378-382, 429-433, 461-466; 3 (1925) 13-18, 54-61, 83-90, 135-140, 172-177, 219-294, 255-258. Respondiendo a un opúsculo del P. I. Raigada sobre *La contemplación adquirida y la escuela pseudoterresiana* (Salamanca 1925), nuestro autor matiza más su pensamiento en un breve artículo de *Monte Carmelo*: "Alrededor de la contemplación adquirida", en MC 29 (1925) 499-504.

²² CLAUDIO DE JESÚS CRUCIFICADO, "Cuestiones místicas", en MC 29 (1925) p. 26.

Los estudios del místico carmelita arrojaron mucha luz sobre las cuestiones debatidas. Eran estudios serenos y ponderados, con una documentación casi exhaustiva, que pusieron fin, por el momento, a su controversia con el P. Arintero. Otros, sin embargo, terciaron en la disputa, y las intervenciones por una y otra parte se fueron sucediendo con el mismo aire polémico con que se habían iniciado²³.

La celebración del Congreso Teresiano en Madrid 1923, con motivo del tercer centenario de la canonización de Santa Teresa Jesús, estaba llamado a decir una palabra clarificadora sobre los temas debatidos, que serenase los ánimos y formulase oficialmente la doctrina de la escuela carmelitana. El mismo Claudio fue el encargado de preparar las conclusiones del Congreso, publicadas en *Monte Carmelo*²⁴. Entre las cinco conclusiones aprobadas, destacamos la siguiente, en la que se ratifica la doctrina de la escuela carmelitana:

"En las Moradas de la Santa Madre se encuentran dos órdenes de fenómenos completamente distintos: unos, en los que el alma se mueve a sí misma con la ayuda de la gracia; otros, en que el alma es movida sobrenaturalmente por Dios. Los primeros debe procurarlos el alma a todo trance; los segundos sólo puede procurarlos indirectamente, con el ejercicio de las virtudes, particularmente de la humildad".

²³ Una de las refutaciones más completas que recibió el P. Arintero fue la del P. JUAN VICENTE, *Carta abierta sobre la contemplación adquirida*, Pamplona 1925. También terció en la controversia el P. EVARISTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, "No es para tanto.... (P. Arintero)", en MC 28 (1924) 458-464; 29 (1925) 170-178. En otro estilo, en el puramente expositivo y doctrinal, escribió una serie de artículos sobre "Lo pasivo y lo infuso en la contemplación", en MC 29 (1925) 547-554; 30 (1926) 8-14, 57-60, 112-115. Otro de los que con más serenidad y competencia intervinieron en esta controversia fue EUGENIO DE SAN JOSÉ, "Concepto tradicional de la mística", en *Mensajero de Santa Teresa* 2 (1924) 419-428 (cf. VEGA, "Bibliografía del P. Eugenio de San José, OCD, 1891-1936" en, *Archivum Bibliographicum Carmeli Teresiani* 29, 1994, 145-167). Otra importante aportación es la de Marie-Joseph, en *Etudes carmelitaines*, que dedica las primeras páginas, después de su reanudación, a la contemplación adquirida: MARIE-JOSEPH DU SACRE COEUR, "Il existe une contemplation acquise", en *EtCarm* 5 (1920) 3-46.

²⁴ "Conclusiones del Congreso Teresiano", en MC 27 (1923) 209-216. Puede verse una relación más amplia en CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *La escuela mística carmelitana*. Avila 1930, pp. 281-294.

El Congreso tuvo un amplio eco dentro y fuera de España. Fueron muchos los que se interesaron por sus conclusiones, viendo en ellas la formulación auténtica de la doctrina teresiana²⁵. Pero no se acabó la polémica, sino que se avivó todavía más con la intervención del P. Arinterro en el Congreso sobre *Unidad y grados de la vida espiritual según las Moradas de Santa Teresa*²⁶.

Unos años más tarde se celebró en Segovia (1927) el Congreso Sanjuanista, con motivo del Doctorado de San Juan de la Cruz. Los temas expuestos y las conclusiones formuladas por el Congreso constituyen una gran síntesis de la doctrina del Santo, desde el concepto de vida espiritual y sus grados, hasta la naturaleza y formas de la contemplación mística. Entre sus conclusiones, destacan las dedicadas a la contemplación adquirida, en las que definitivamente se ratifican las enseñanzas de la escuela carmelitana²⁷.

El P. Claudio volverá sobre el tema, siendo profesor de Ascética y Mística en la Pontificia Universidad de Salamanca. En el curso 1947-1948 dirigirá un seminario "De contemplatione in S. Joanne a Cruce", cuyos trabajos fueron publicados en *Revista de Espiritualidad*²⁸. Pero su intervención más clarificadora y más serena es, sin duda, la que nos ofrece en la Semana de Teología sobre la vida mística cristiana y los problemas suscitados por las diversas teorías²⁹, en parte ya relatados y en parte pendientes de nuevos análisis.

²⁵ A. FARGES, *Réponses aux controverses de la Presse... après le Congrès Carmélitain de Madrid*, Paris 1923. MARIE JOSEPH, *Etudes Carmelitaines*, 1924, pp. 86-90.

²⁶ El trabajo apareció publicado en *La vida Sobrenatural* 5 (1923) 227-239, 361-376.

²⁷ CLAUDIO DE JESÚS CRUCIFICADO, "Congreso ascético-místico de san Juan de la Cruz", en *MC* 34 (1930) 243-249; CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *Escuela mística carmelitana*, Avila 1930, pp. 323-340; CIRO GARCIA, "La espiritualidad del s. XX a través de la revista 'Monte Carmelo'", en *MC* 83 (1975) pp. 37-41.

²⁸ Entre estos trabajos destacan los de los carmelitas: ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS, "Estado y acto de contemplación. La contemplación adquirida según San Juan de la Cruz", en *RevEsp* 8 (1949) 96-126; ROMAN DE LA INMACULADA, "¿Es quietista la contemplación enseñada por San Juan de la Cruz?", *Ibid.*, pp. 127-155.

²⁹ CLAUDIO DE JESÚS CRUCIFICADO, "La vida mística cristiana", en *RevEsp* 6 (1947) 428-451.

Fuera ya del período que nos ocupa, aparecen nuevos estudios en la escuela carmelitana sobre la "cuestión mística" y más concretamente sobre la obra arinteriana; esta vez de la mano del teólogo y teresianista Tomás de la Cruz (Tomás Álvarez)³⁰. La ocasión se la brinda la publicación de las obras del P. Arintero en la Biblioteca de Autores Cristianos. El autor, antes de hacer un sondeo doctrinal, somete a un amplio y minucioso examen de crítica textual todo su sistema de argumentación, basado en el testimonio de los representantes de la tradición espiritual, entre los que destaca el testimonio de Santa Teresa. De esta forma clarifica el pensamiento de la escuela carmelitana sobre la "cuestión mística" y valora teológicamente su aportación. Se puede considerar este estudio como el final de la controversia en las páginas de *Monte Carmelo*, que había durado casi medio siglo y cuyo resultado analizará el mismo autor en su intervención en el Primer Congreso Nacional de Vida Contemplativa, celebrado en Madrid en 1973³¹.

2.2. *La sistematización teológica de Crisógono de Jesús Sacramentado*

Es conocida la fecunda producción literaria, teológica y espiritual del P. Crisógono³². Su aportación a la "cuestión mística", avalada tanto por sus estudios teresiano-sanjuanistas como por sus conocimientos filosófico-teológicos, representa un importante avance en su profundización teológica y en su sistematización. Pero, al mismo tiempo, se produce una cierta radicalización de la escuela sobre los temas siguientes: la distinción neta entre ascética y mística, la enseñanza de dos caminos de vida espiritual y la doble llamada a la contemplación mística y a la contemplación adquirida. Asimismo distingue una doble operación de los dones en la vida ascética y en la vida mística³³.

³⁰ TOMÁS DE LA CRUZ, "El P. Juan G. Arintero y la tradición espiritual", en MC 61 (1953) 121-138; "Sobre 'Cuestiones místicas' del P. Juan G. Arintero", en MC 67 (1957) 1-38.

³¹ TOMÁS ÁLVAREZ, "Estado actual de los estudios místicos", en AA. VV., *Contemplación*, Madrid 1973, pp. 95-108.

³² M. DIEGO SANCHEZ, "Crisógono de Jesús Sacramentado, O.C.D. (1904-1945). Bibliografía de su actividad científica", en *EphCarm* 31 (1980) 605-641.

³³ M. BELDA-J. SESÉ, *La "cuestión mística". Estudio histórico-teológico de una controversia*. Pamplona 1998, pp. 282-295.

Sus obras más representativas en este campo son: *Escuela mística carmelitana* (1930), *La perfection et la mystique selon les principes de Saint Thomas* (1932) y *Compendio de Ascética y Mística* (1933).

Crisógono es, al mismo tiempo, actor e historiador de la "cuestión mística". Participa en el debate y relata ampliamente su historia, dedicándole seis largos capítulos de su obra³⁴. Es cierto que esta descripción histórica está ya superada por varios estudios monográficos, hechos posteriormente. Pero, en gran medida, todos dependen de él y ninguno ofrece una panorámica global tan amplia del período más álgido de la controversia, durante los primeros treinta años del siglo; de manera que sigue siendo un punto de referencia obligado.

Pero su aportación más importante radica en la fundamentación teológica de las cuestiones debatidas. Lleva a cabo esta labor en un doble sentido: desarrollando, por una parte, los principios de la vida sobrenatural en los que se fundamenta la vida mística³⁵, y por otra, acercando los postulados de la mística sanjuanista a los principios teológicos de santo Tomás³⁶.

En este sentido, para explicar la naturaleza de la contemplación infusa como específicamente distinta de la contemplación adquirida, elabora una teoría de los hábitos, basada en su doble operación: una al *modo humano*, que caracteriza la ascética, se actúa en la contemplación adquirida y es necesaria para la perfección; otra al *modo sobrehumano*, que caracteriza la mística, se actúa en la contemplación infusa y no es necesaria para la perfección:

"La *ascética* se caracteriza y especifica por el desarrollo normal de la gracia y de las virtudes, desarrollo ordinario, que se realiza por operaciones al modo humano, es decir, por actos que responden al modo del hombre, de la gracia y de las virtudes [...].

³⁴ CRISOGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *Escuela mística carmelitana*, Avila 1930, pp. 233-321.

³⁵ CRISOGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *Compendio de Ascética y Mística*, Madrid-Avila 1933, pp. 11-54.

³⁶ CRISOGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *La perfection et la mystique selon les principes de Saint Thomas*, Bruges 1932. Esta obra, publicada en Bélgica, donde el P. Crisógono vivía exiliado a causa de la persecución religiosa en España, se propone un objetivo similar al de Garrigou Lagrange: conciliar el pensamiento de san Juan de la Cruz con la teología tomista.

La vía *mística* se especifica por el desarrollo de la gracia y de las virtudes realizado al modo sobrehumano³⁷.

El teólogo carmelita lleva esta misma distinción a su teoría de los dones: "La operación de los dones puede ser de dos especies: una en la cual es movida el alma por el Espíritu Santo al modo humano; otra en la cual lo es de un modo superior, angélico o divino. La primera es causada por una influencia, en la cual se acomoda Dios al modo de proceder del hombre, es decir, sirviéndose de lo que le rodea para moverle... La segunda es efecto de una influencia particular, que prescinde el proceso ordinario y que, por lo mismo, es percibida por el alma como causada por una fuerza exterior, ajena a ella misma"³⁸.

De aquí deduce el autor su tesis sobre la llamada a la perfección y a la mística: 1/ "La mística no entra en el desarrollo necesario de la gracia santificante". 2/ "Aunque la mística fuese la coronación normal de la vida sobrenatural, no se seguiría que tenga que haber una llamada universal a la mística"³⁹.

Como consecuencia de esta tesis, se da un doble llamamiento a la perfección y un doble itinerario espiritual: el primero – el ascético – es universal, el segundo – el místico – no es universal. El autor lleva esta distinción hasta las últimas consecuencias, exponiendo los tres períodos completos de la vida espiritual – purificativo, iluminativo y unitivo – tanto en la Ascética como en la Mística⁴⁰.

³⁷ CRISOGONO, *Compendio de Ascética y Mística*, p. 47; cf. ID., "Relaciones entre la perfección y la mística", en *RevEsp* 2 (1943-II) 1-22. Es una síntesis de su obra *La perfection et la mystique*. Para un esclarecimiento de la escuela carmelitana, véase: MARIE-AMAND DE ST. JOSEPH, "Los dones del Espíritu Santo y la contemplación, según la escuela carmelitana", en *RevEsp* 2 (1943-I) 35-47. En el mismo sentido se había pronunciado varios años antes CLAUDIO DE JESÚS CRUCIFICADO, "Los dones del Espíritu Santo y la contemplación", en *MC* 23 (1919) 155-163.

³⁸ CRISOGONO, *Compendio de ascética y mística*, pp. 21-22. Cf. ID., *La perfection et la mystique*, pp. 34-44.

³⁹ ID., *La perfection et la mystique*, pp. 45-55. cf. *Art. cit.*, en *RevEsp* 2 (1943-II) pp. 18-22. Sobre este mismo tema, tratando de clarificar la doctrina de la escuela carmelitana, cabe señalar dos estudios de MARIE-AMAND DE ST. JOSEPH, "Carácter extraordinario de la contemplación infusa", en *RevEsp* 4 (1945) 67-75; "La contemplación y la perfección", *Ibid.*, pp. 446-458.

⁴⁰ Esta concepción del doble itinerario espiritual da lugar a la estructuración de su *Compendio de ascética y Mística* en dos partes, que son el centro del tratado ("La Ascética", pp. 53-151; "La Mística", pp. 153-272).

Esta estructuración del itinerario espiritual conduce a una cierta radicalización de las tesis fundamentales de la escuela carmelitana sobre la "cuestión mística" en el ámbito español. Su muerte prematura le impidió evolucionar hacia posiciones más integradoras, que ya por entonces se estaban desarrollando en el ámbito italiano y cuyo representante principal es el Gabriel de Santa María Magdalena, del que nos ocuparemos en el apartado siguiente.

Como colofón de este período de la "cuestión mística", canalizada por Crisógono y por la Revista de Espiritualidad, hay que dejar constancia del Congreso del 50 aniversario de la muerte de Santa Teresita, celebrado en Zaragoza en 1946⁴¹, y el número especial que le dedica la misma revista. Entre sus colaboraciones, destaca la del P. Claudio sobre la mística lexoviense⁴². Entre dos interpretaciones extremas - los que la consideran como "un caso típico de puro ascetismo" y los que la tienen como "una mística en todo el rigor de la palabra" -, nuestro autor afirma que "en nuestros días, y a última hora, se dibuja una tercera sentencia, media entre los dos extremos anteriores, que, sin afirmar que todo en Santa Teresa del Niño Jesús sea místico, reconoce en ésta una vida mística o, por lo menos, *hechos* de carácter estrictamente místicos" (p. 321).

Después de aclarar lo qué se entiende por "vida mística" y el alcance de los "hechos místicos" en la vida de la Santita, concluye: "Tenemos que revisar y enmendar la opinión del puro ascetismo..., afirmando que la Santa fue mística, si no precisamente en el sentido de una habitual vivencia bajo la moción del Espíritu Santo, cual se da en el matrimonio espiritual, sí en el de que haya gozado más o menos frecuentemente de la contempla-

⁴¹ Cf. ISIDORO DE SAN JOSÉ, "Crónica del Congreso Español de Espiritualidad en homenaje a Santa Teresita en el 50 aniversario de su muerte", en *RevEsp* 6 (1947) 403-412. A propósito de la relación entre mística y perfección cristiana, se hace eco una de las conclusiones de la ponencia del P. Alberto de la Virgen del Carmen sobre *La ascesis en la perfección de Santa Teresita*: "La ascesis lexoviense o *Camino de Infancia espiritual*, el no incluir el elemento místico, como algo normal de su recorrido, es el argumento más apodíctico en los tiempos modernos de la Escuela Mística Carmelitana, que nunca le consideró esencial para la perfección cristiana" (p. 408).

⁴² CLAUDIO DE JESÚS CRUCIFICADO, "Algunas observaciones sobre el misticismo de Santa Teresita", en *RevEsp* 6 (1947) 320-325.

ción infusa" (p. 324). Sin embargo, estas gracias místicas no son lo específico de su camino de infancia espiritual y de su misión en la Iglesia: "No nos empeñemos en ver en la infancia espiritual tanto una vida mística como en ver un camino practicable para todos, según la Santita proclamó para todos" (p. 325).

2.3. *La visión integradora de Gabriel de Santa Marta Magdalena*

Teólogo y maestro espiritual, el P. Gabriel de S. M. Magdalena es una de las figuras más representativas de la escuela carmelitana de la primera mitad del siglo XX⁴³. Su aportación a la "cuestión mística" es valorada generalmente, en la línea de acercamiento de posturas, como "conciliadora"⁴⁴. El talante conciliador de su vida y de su pensamiento es un rasgo destacado por todos sus comentaristas⁴⁵. Y esto no por una especie de irenismo, sino por su convicción profunda de que no somos dueños sino servidores de la verdad.

Pero la tendencia conciliadora del P. Gabriel en el tema de la "cuestión mística" tiene raíces doctrinales. Obedece a su amplia visión de la mística carmelitana, en la que trata de integrar los diversos aspectos del problema. No se siente arrastrado tanto por la controversia cuanto por la doctrina de los místicos del Carmelo. En cierto sentido, recorre un camino inverso al de Claudio y al de Crisógono, que va de su profundo conocimiento de la mística carmelitana a los temas discutidos, pero tratando de abrir siempre nuevas perspectivas, que superen la estrechez de muchos planteamientos. Por encima de toda controversia acerca de la contemplación adquirida, de la naturaleza de la contemplación infusa o de la llamada a la mística, él propugna

⁴³ BENIAMINO DE LA SS. TRINITÀ, "Il fondatore della rivista de Vita Spirituale", en *RivVSp* 7 (1953) 113-161; A. DE SUTTER, "Gabriel de Sainte-Marie Madeleine", en *DSp* VI, 1967, pp. 8-14; ID., "Gabriele di S. Maria Maddalena", en E. ANCILLI (dir.), *Dizionario enciclopedico di Spiritualità*, vol. I, Roma 1975, pp. 813-815.

⁴⁴ M. BELDA-J. SESÉ, *La "cuestión mística". Estudio histórico-teológico de una controversia*, Pamplona 1998, pp. 296-311.

⁴⁵ R. GIRARDELLO, "Un maestro spirituale per oggi", en *RivVSp* 47 (1993) 82-104; A. PIGNA, "Gabriele di S. Maria Maddalena", en *Dizionario della Mistica*, Città del Vaticano 1998, pp. 545-546.

siempre el ideal místico del Carmelo⁴⁶. En este sentido desarrolla su pensamiento integrador sobre la "cuestión mística".

Su misma producción teológica sigue este camino, que va de los estudios teresiano-sanjuanistas⁴⁷ a la cuestión debatida sobre la contemplación adquirida y el llamamiento universal a la mística⁴⁸; para volver después, en la plenitud de su vida, a las fuentes doctrinales del Carmelo⁴⁹ e integrar en ellas la síntesis final de su pensamiento sobre la "cuestión mística"⁵⁰. A estos estudios hay que añadir numerosas colaboraciones en *Etudes carmélitaines*, *Ephemerides Carmeliticae*, *Vie Spirituelle* y *Rivista di Vita Spirituale*, orientados todos a esclarecer los temas de la contemplación adquirida, la naturaleza de la contemplación infusa y el llamamiento a la mística, a la luz de la escuela carmelitana⁵¹.

Su solución a la "cuestión mística" pasa por la distinción entre *vida mística* y *contemplación mística*. La primera se caracteriza por el influjo predominante de los dones del Espíritu

⁴⁶ GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, "Il Carmelo e il movimento mistico", en *Vita Carmelitana* 7 (1946) 5-50.

⁴⁷ ID., *La mistica teresiana*, Fiesole 1933; *Santa Teresa di Gesù maestra di vita spirituale*, Milano 1935; *S. Giovanni della Croce, dottore dell'amore divino*, Firenze 1937; *S. Giovanni della Croce direttore spirituale*, Firenze 1942; "La espiritualidad carmelitana", en *RevEsp* 7 (1948) 30-58.

⁴⁸ ID., *La contemplazione acquisita*, Firenze 1938.

⁴⁹ ID., *L'unione con Dio secondo S. Giovanni della Croce*, Firenze 1950; *La spiritualità di S. Teresa Margherita Redi*, Firenze 1950; *La via dell'orazione. Esposizione e commento dell'opera "Cammino di Perfezione" di S. Teresa di Gesù*, Roma 1955.

⁵⁰ ID., "La contemplation dan l'école du Carmel Thérésien", en *Contemplation*, DSp IV, 1953, 2058-2067; "Teologia della Mistica", en *Problemi e orientamenti di Teologia Dogmatica* II, Milano 1957, pp. 1017-1051.

⁵¹ ID., "Contemplation acquise chez les théologiens Carmes déchaussés", en *VSSuppl* 8 (1921) 277-303; "L'union de transformation dans la doctrine de saint Jean de la Croix", en *VSSuppl* 11 (1925) 127-144; "L'union transformante", en *VS* 16 (1927) 223-254; "L'École d'Oraison Carmélitaine", en *EtCarm* 17 (1932-II) 1-28; "La voie contemplative", en *EtCarm* 18 (1933) 1-38; "Le 'double mode' des dons du Saint-Esprit", en *EtCarm* 19 (1934) 215-232; "Genesi della contemplazione acquisita", en *VC* 6 (1934) 559-596; "Le problème de la contemplation unitive", en *EphCarm* 1 (1947) 5-53, 245-277; "Che cosa è la vita mistica", en *VC* 1 (1948) 5-16; "Meditazione e contemplazione", en *RivVSp* 2 (1948) 295-312; "Contemplazione acquisita", en *RivVitSp* 3 (1949) 23-42, 147-164; "Vita contemplativa, attiva e mistica", en *RivVitSp* 5 (1951) 198-210; "Che cosa è la mistica", en *Ibid.*, pp. 324-344; "Carmes. École mystique thérésienne (Carmes déchaussés)", en *DSp* II, 1953, pp. 171-209.

Santo; constituye el desarrollo normal de toda vida cristiana, llamada a la perfección. La segunda es una iluminación pasivamente recibida, que caracteriza habitualmente la oración; es el camino propiamente contemplativo, descrito por Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, al que no todos están llamados.

El P. Gabriel define ese estado contemplativo, desde el punto de vista psicológico, como una experiencia de la presencia divina, absolutamente gratuita. Pero ordinariamente, Dios concede esta gracia a los que generosamente se disponen por la práctica de las virtudes heroicas y la oración asidua. Por otra parte, en el proceso ordinario de una vida de oración, después de un período de meditación activa, se alcanzan momentos de experiencia de pasividad, que se alternan con otros de actividad. Surge así la contemplación adquirida; es como una mirada amorosa en Dios, que todavía debe ejercitarse - por la meditación - en el amor activo. Este estado de oración es precisamente el que caracteriza el camino ordinario de la santidad. A ella están llamados todos.

Pero nuestro autor, que fue un ardiente propagador de la llamada universal a la santidad, insiste en que el camino a la santidad reviste una cierta forma de "vida mística", en el mismo sentido que hemos visto ya enunciado en Claudio de Jesús Crucificado. El P. Gabriel especifica más esta "vida mística" por la actuación de los dones del Espíritu Santo, que según él, desde el punto de vista "psicológico", tienen una doble manifestación: una más intensa y perceptible (contemplación mística), otra menos intensa e imperceptible (vida mística).

Según esto, la doble vía se debe mantener. Hay una determina forma de "vida mística", que es connatural a la vida cristiana y al normal desarrollo de la vida de oración; pertenece a la esencia de la santidad. Pero la "contemplación mística" o los *estados* de oración contemplativa no forman parte esencial de este desarrollo. No obstante, están arraigados en los principios del organismo sobrenatural (gracia, virtudes y dones del Espíritu Santo) y, en este sentido, pueden considerarse como "connaturales" al desarrollo de la vida espiritual. Y, por tanto, pueden desearse y pedirse humildemente; son medios eficaces para la unión íntima con Dios⁵².

⁵² Como resumen de toda esta problemática, puede verse: E. ANCILLI, "Problema della vocazione alla mistica", en *La Mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, Roma 1984, pp. 323-330.

3. Valoración y perspectivas

La “cuestión mística” marca el resurgir de los estudios de espiritualidad en el s. XX, paralelo al resurgir de los estudios teológicos. Con ella renace el interés por los problemas místicos dentro de la teología, con resonancias en los sectores de la filosofía, la psicología, las ciencias de la religión. Se produce, asimismo, una concentración de la reflexión teológica sobre problemas fundamentales, entre los que cabe destacar: la fundamentación de la experiencia mística en la teología de la gracia, la llamada universal a la santidad y la formulación unitaria de la vida cristiana. Hay que subrayar también un desbordamiento de la mística hacia la vida y la dirección espiritual. Los grandes teólogos de la mística fueron también auténticos maestros de espíritu.

Dentro de esta valoración general, hacemos algunas observaciones concretas, ciñéndonos a la escuela carmelitana. Analizamos, en primer lugar, la relación que guarda la “cuestión mística” con el resurgimiento de la escuela; en segundo lugar, su participación, cada vez más comprometida, en el diálogo mística y teología, a partir de una relectura teológica de los místicos del Carmelo, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz; en tercer lugar, y como consecuencia de lo anterior, la evolución hacia una nueva comprensión de la mística en el ámbito teológico y de la vida cristiana.

3.1. *La “cuestión mística” y el resurgimiento de la escuela carmelitana*

Crisógono de Jesús Crucificado señala la “cuestión mística” como el resurgimiento de la escuela carmelitana en el s. XX⁵³. La exposición que acabamos de hacer de las principales figuras así lo confirma. En torno a ellas se va creando una línea de pensamiento sobre las cuestiones místicas debatidas en la primera mitad de siglo, que tienen como punto de referencia las enseñanzas de los místicos del Carmelo, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz.

⁵³ CRISOGONO DE JESÚS CRUCIFICADO, *Historia de la Escuela Mística Carmelitana*, Avila 1930, pp. 253-279.

La característica principal de este resurgimiento es el impulso de los estudios místicos en el ámbito teológico y de la vida cristiana. Se concreta este impulso en el estudio de la tradición carmelitana acerca de la naturaleza de la vida mística y de la mística contemplativa, su arraigo en los principios del organismo sobrenatural, el itinerario espiritual y la llamada universal a la mística. El conjunto de estos estudios contribuyó de forma decisiva a la consolidación de la teología espiritual⁵⁴. Entre nosotros tiene su máximo representante en el "Compendio de Ascética y Mística" de Crisógono.

Surgen también las primeras cátedras de Ascética y Mística, que representan el enclave de la mística en el vasto panorama de los estudios teológicos. Algunas son regentadas por Carmelitas: Pontificia Universidad de Salamanca (P. Claudio), Pontificia Facultad de Teología del Teresianum (P. Gabriel). Se ponen en marcha diversas revistas de la Orden: "Monte Carmelo" (1900), "Etudes Carmélitaines" (1920) Revista de Espiritualidad (1941), "Vita Carmelitana" (1941 = Rivista di Vita Spirituale 1947), Ephemerides Carmeliticae (1947). Serán los cauces normales de reflexión y de diálogo en el ámbito de los estudios místicos de la escuela carmelitana.

A toda esta floración de estudios místicos le faltó, tal vez, un poco de sensibilidad y apertura a los nuevos movimientos que recorrían el campo teológico, inyectando nueva savia, tales como el movimiento bíblico, patrístico, litúrgico y las nuevas corrientes de pensamiento⁵⁵. El teólogo y teresianista Tomás Álvarez ve aquí "el lado débil de los estudios místicos contemporáneos"⁵⁶. El núcleo que polarizó la atención de los teólogos fue dentro de un marco teológico estrecho y cerrado a planteamientos más amplios, provenientes tanto de la soteriología como de la antropología: "A distancia de cuarenta años [1973], aquel enfoque nos ofrece un horizonte demasiado estrecho, con

⁵⁴ Cf. CLAUDIO DE JESÚS CRUCIFICADO, "La mística en los estudios eclesiásticos de España", en MC 22 (1918) 149-157; 23 (1919) 12-19, 198-203, 536-539; 24 (1920) 17-19, 115-121; Id., "La ciencia mística", en MC 34 (1930) 435-443, 483-489; 55 (1931) 3-7, 51-55.

⁵⁵ CIRO GARCÍA, *Corrientes nuevas de Teología Espiritual*, Madrid 1971, pp. 213-239; E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, vol III, Barcelona 1992, pp. 822-866.

⁵⁶ TOMÁS ÁLVAREZ, "Estado actual de los estudios místicos", en AA. VV. *Contemplación*, Madrid 1973, p. 106.

una problemática marcadamente esencialista, alejada de la vida real"⁵⁷. Hay que reconocer, no obstante, que ha sido mérito de aquel movimiento teológico imponer el mensaje místico a la atención de pensadores extraños a la teología.

Parecida valoración es la que hace otro teólogo carmelita, Santiago Guerra. Destaca, por una parte, la importancia que tuvo la controversia en el redescubrimiento de la mística y de la llamada universal a ella; por otra, la estrechez de sus sutiles descripciones: "Si la controversia, característica de esta etapa, sobre la llamada universal a la mística dejó al menos una clara conciencia de la importancia de la pasividad o receptividad en la espiritualidad cristiana frente a una ascética criptopelagiana, hoy nos perdemos, en cambio, al leer las sutiles disquisiciones escolásticas sobre el elemento esencial y constitutivo de la mística y sobre la relación entre contemplación infusa y el hábito y acto de los dones"⁵⁸.

Teológicamente, la cuestión quedó sobreseída por las corrientes de pensamiento en torno al Vaticano II: "La controversia, que ha pasado a la historia de la espiritualidad con el nombre de 'la cuestión mística', terminó teológicamente sin vencedores ni vencidos, y más bien se fue desvaneciendo por sí misma hasta quedar sobreseída, al menos en su concreto planteamiento, por las corrientes teológicas que aparecen en la década anterior al Vaticano II"⁵⁹.

Este juicio no invalida la importancia que la "cuestión mística" ha tenido en el impulso de los estudios místicos y en la consolidación de la teología espiritual, como hemos señalado. Autores y manualistas contemporáneos, como A. Royo Marín, la juzgan conmo "una de las cuestiones más fundamentales de la teología de la perfección cristiana, acaso la más importante desde el punto de vista teórico o especulativo"⁶⁰. En parecidos términos se pronunciaba más recientemente A. Matanic: "El problema místico es algo serio, que comprende una serie de problemas que afectan al estudio [de la espiritualidad como ciencia], bien

⁵⁷ T. ALVAREZ, *o.c.*, p. 96.

⁵⁸ S. GUERRA, "San Juan de la Cruz y la Teología mística del siglo XX", en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista III*, Avila-Valladolid 1993, p. 182.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 180.

⁶⁰ A. ROYO MARIN, *Teología de la perfección cristiana*, Madrid 1954, p. 242.

se considere desde el punto de vista primordialmente especulativo-teológico o bien desde el punto de vista práctico"⁶¹.

Pero el juicio más conciso y más ajustado, tal vez, sea el de G. Moioli, al señalar la contribución del "problema místico" a la fundamentación teológica de la espiritualidad y a la recuperación de la homogeneidad entre experiencia mística y perfección cristiana. Se define por estas dos características: "De un lado, la necesidad de encontrar los fundamentos, los horizontes dogmáticos (gracia/inhabitación, primero; cuerpo místico/Iglesia, sacramentos/liturgia, después) de la vida 'interior' o 'espiritual', y, de otro, por su atención a la experiencia contemplativo-mística como figura concreta y piedra de toque de la perfección cristiana". Las discusiones de escuela, matiza el mismo autor, "llevaron, por una parte a recuperar el sentido de la unidad teológica del camino espiritual, y, por otra, a captar la homogeneidad posible entre una experiencia mística *cristiana* y la vida teológica, sin que esto implique que la experiencia mística haya de tomarse como 'test' necesario, o al menos de derecho normal, de la perfección cristiana"⁶².

En relación con el juicio valorativo de G. Moioli y el problema de fondo que se debate en la "cuestión mística", que es la llamada a la mística, nos hacemos eco de algunas afirmaciones del *Catecismo de la Iglesia Católica*, que resume J. Castellano y que sin duda iluminan la cuestión. Hablando de la llamada a la santidad, explicita el momento de la mística como culmen de un

⁶¹ A.G. MATANIC, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Alba-Roma 1990, p. 77.

⁶² G. MOIOLI, "Teología espiritual", en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid 1983, p. 1351. Incide en esta misma idea Bruno Secondin, destacando los aspectos positivos de la controversia: "Esta polémica produjo un grande y positivo progreso en todo el sector de la mística. Se ha venido formando poco a poco un *corpus* de ideas menos fragmentado sobre la verdadera naturaleza de los estados místicos, sobre la relación entre llamamiento a la santidad-perfección, itinerario teológico y virtuoso y vértice de la experiencia espiritual, sobre lo secundario de los fenómenos místicos extraordinarios, sobre cómo está ya superada la distinción-yuxtaposición entre perfección ascética y perfección mística, sobre cómo integrar psicología y teología en el estudio de los místicos... En la práctica, la *querelle mystique* ha servido de batidor para la maduración de la *teología espiritual* como disciplina teológica" (B. SECONDIN, "La mística y los místicos hoy...", en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, Avila-Valladolid 1993, p. 303).

proceso. "Resulta interesante el hecho de que la mística se explique con estos elementos:

- toda la vida cristiana es mística, porque está llamada a participar del misterio y de los misterios de Cristo;
- sin embargo, algunos cristianos, es el caso de la santa, tienen por la gracia de Dios una experiencia singular de estos misterios – es el aspecto típicamente carismático para que puedan dar testimonio eficaz en la Iglesia de lo que es una vocación y una experiencia de todos"⁶³.

En síntesis, todos valoran la importancia de la controversia mística en la historia de la espiritualidad de la primera mitad del siglo XX, aunque reconocen el estrecho marco teológico de sus planteamientos.

3.2. De la "cuestión mística" al diálogo teológico

Dentro de la valoración general de la "cuestión mística", casi todos coinciden en señalar los límites de su enfoque teológico, centrado en el esquema doctrinario del organismo espiritual, sin empalme directo con las fuentes: biblia, liturgia, patristica, experiencia de los santos y testimonio de los místicos. Se echaba en falta un diálogo teológico más amplio con el resto de la teología; sobre todo, con los temas de Cristo, Iglesia, Salvación, nueva Pneumatología y nueva visión antropológica de la vida espiritual.

Muchos ven en esta limitación teológica la causa del sobreseimiento de la controversia en vísperas del Concilio Vaticano II, sin haber logrado trasvasar sus conquistas al movimiento renovador conciliar. De hecho, la nueva teología y la nueva generación de teólogos, se desentiende casi en bloque de las conquistas del movimiento místico.

Pero esta especie de ruptura es el período de gestación, en el que la semilla sembrada a lo largo de toda la controversia mística, surgirá con nuevo vigor, abriéndose cauces nuevos, con un entronque más directamente bíblico y teológico. Este resurgir está marcado, concretamente, por los estudios de los maestros de la mística, santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz.

⁶³ J. CASTELLANO, "El Doctorado de Santa Teresa y su nueva presencia teológica. Balance y perspectivas", en *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Salamanca 1997, p. 222.

"Ningún otro místico – escribe Tomás Álvarez – mantiene una presencia tan densa e ininterrumpida, antes y después del Concilio, ni en el plano doctrinal ni en la constante de ediciones y versiones a casi todas las lenguas cultas, con penetración en los más diversos estratos de la cultura, tanto a nivel filosófico y literario, como el ámbito de los estudios teológicos y místicos y en la lectura para la vida... Preceden en calidad, seriedad y fuerza de penetración los estudios sobre San Juan de la Cruz. En volumen de difusión y en eficacia de testimonio místico, siguen manteniendo el primado las obras de Santa Teresa... De ellos sigue nutriéndose la vida y la teología mística de nuestra generación"⁶⁴.

El estudio de los místicos del Carmelo, que marca el resurgir de la Escuela a partir del Concilio Vaticano II, rompe el estrecho cerco de las cuestiones místicas. Ya no se habla tanto de contemplación adquirida y contemplación infusa, cuanto de experiencia de Dios y de vida mística⁶⁵. Esta nueva orientación se caracteriza por la amplitud de sus horizontes teológicos, propiciando de esta manera un diálogo abierto entre mística y teología. El pionero de estos estudios es el profesor del Teresianum, Tomás Álvarez, que en 1962 publica un artículo sobre la contemplación en Teresa de Jesús, exponiendo ampliamente el contenido teológico de su experiencia mística⁶⁶. En este mismo sentido, hay que reseñar los estudios de Maximiliano Herráiz⁶⁷, Daniel de Pablo Maroto⁶⁸,

⁶⁴ T. ALVAREZ, "Estado actual de los estudios místicos", en AA. VV., *Contemplación*, Madrid 1973, p. 103-104.

⁶⁵ Esta orientación es la que prevalece en el volumen del Teresianum, titulado "De cotemplatione in Schola Teresiana", en *Ephemerides Carmeliticae* 13 (1962) 1-792.

⁶⁶ T. ALVAREZ, "Santa Teresa de Jesús contemplativa", en *EphCarm* 12 (1962) 9-62. El estudio ha sido publicado recientemente en su obra enciclopédica *Estudios Teresianos (Doctrina espiritual)* III, Burgos 1996, pp. 103-163. El mismo autor completará esta perspectiva teológica de la mística teresiana en sucesivos estudios, entre los que cabe destacar: "Santa Teresa y la Iglesia", en *EphCarm* 17 (1966) 305-367; "Un testigo fuerte de esperanza cristiana. Teresa de Jesús", en *MC* 95 (1987) 303-317; "Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa", en *MC* 88 (1990) 335-365.

⁶⁷ M. HERRÁIZ, *Solo Dios basta. Claves de la espiritualidad teresiana*, Madrid 1980; "Teresa de Jesús, Maestra de experiencia", en *MC* 88 (1980) 269-304; "Biblia y espiritualidad teresiana", *Ibid.*, pp. 305-334.

⁶⁸ D. DE PABLO MAROTO, *Dinámica de la oración*, Madrid 1973; "Camino de Perfección", en AA. VV., *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid 1978, pp. 269-310.

Jesús Castellano⁶⁹, Secundino Castro⁷⁰, Antonio Sicari⁷¹, Mauricio Martín del Blanco⁷², Salvador Ros⁷³. Este enfoque teológico de la mística teresiana es también característica del grueso de los estudios doctrinales del Congreso Internacional Teresiano de Salamanca 1982⁷⁴, que se repite como una constante en el Congreso Internacional Teresiano-Sanjuanista de Avila 1996⁷⁵. En dicho Congreso se apuntaba, no obstante, la necesidad de un repensamiento de los grandes temas teológicos y espirituales teresianos, en diálogo entre teología y espiritualidad, entre teólogos y místicos. A este desafío quieren contribuir algunos estudios más recientes⁷⁶.

⁶⁹ J. CASTELLANO, "Espiritualidad teresiana", en AA. VV., *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid 1978, pp. 105-201; "Presencia de santa Teresa de Jesús en la teología y en la espiritualidad actual. Balance y perspectivas", en *Teresianum* 33 (1982) 181-232; "Balance de los estudios doctrinales (IV Centenario Teresiano)", en MC 90 (1982) 64-85; "Teresa di Gesù", en *La Mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, vol I, Roma 1984, pp. 495-546.

⁷⁰ S. CASTRO, *Cristología teresiana*, Madrid 1978; *Ser cristiano según Santa Teresa*, Madrid 1981.

⁷¹ A. SICARI, "Teresa d'Avila. L'esperienza mistica a difesa del dogma", en *Communio* 96 (1987) 62-77; *Itinerario di Santa Teresa d'Avila*, Milano 1994.

⁷² M. MARTÍN DEL BLANCO, "Los fenómenos extraordinarios en la mística de Santa Teresa de Jesús", en *EphCarm* 38 (1982) 361-409; *Teresa de Jesús. Su rostro humano y espiritual*, Burgos 1999.

⁷³ SALVADOR ROS GARCÍA, "Los estudios teresianos: panorama de actualidad y perspectivas de tratamiento", en *Teresianum* 38 (1987) 149-209.

⁷⁴ Destacamos algunos estudios doctrinales, recogidos en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, vol. II, Salamanca 1983: O. GONZALEZ DE CARDEDAL, "Realidad y experiencia de Dios en Santa Teresa: Contenidos específicos de esa experiencia teológica", pp. 835-881; J. MARTÍN VELASCO, "Búscame en ti - Búscate en mí. (La correlación entre el descubrimiento del hombre y descubrimiento de Dios en Santa Teresa)", pp. 800-834; A. VERGOTE, "Una mirada psicológica sobre la mística de Teresa de Avila", pp. 883-896.

⁷⁵ cf. AA. VV., *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Avila-Salamanca 1997; P. CEREZO GALAN, "La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús", pp. 171-204; J. CASTELLANO CERVERA, "El Doctorado de Santa Teresa y su nueva presencia teológica. Balance y perspectivas", pp. 205-228; M. HERRÁEZ, "Proyección pastoral de Santa Teresa. Apuntes para una reflexión", pp. 229-233; S. CASTRO, "El profetismo de santa Teresa ante el siglo XXI", pp. 235-241; ULRICH DOBBAN, "El mensaje teresiano ante el siglo XXI", pp. 243-249.

⁷⁶ CIRO GARCÍA, *Santa Teresa de Jesús: nuevas claves de lectura (gracia, libertad y salvación)*, Burgos 1998; "La experiencia trinitaria y pneumatoló-

El camino recorrido por los estudios sanjuanistas es similar al de los estudios teresianos, pero de mayor calado teológico. Los pioneros de estos estudios son: Federico Ruiz⁷⁷, Eulogio Pacho⁷⁸ y José Vicente Rodríguez⁷⁹, grandes especialistas en los temas de historia y de espiritualidad sanjuanista. Han seguido sus pasos: Miguel Angel Díez⁸⁰, Louis-Marie de S. Joseph⁸¹, Santiago Guerra⁸², Augusto Guerra⁸³, Secundino Castro⁸⁴, Ciro

gica en Santa Teresa de Jesús. Lectura teológica", en *Burgense* 39 (1998) 375-396.

⁷⁷ F. RUIZ, *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, Madrid 1968; *Místico y Maestro San Juan de la Cruz*, Madrid 1986; "Vida teologal durante la purificación interior en los escritos de san Juan de la Cruz", en *RevEsp* 18 (1959) 341-379; "Metodo e strutture di antropologia sanjuanista", en *Temi di antropologia teologica*, Roma 1981, pp. 403-437; "Exploraciones en antropología sanjuanista", en *EphCarm* 34 (1983) 209-229.

⁷⁸ E. PACHO, "La antropología sanjuanística", en *MC* 69 (1961) 47-90; "San Giovanni della Croce, mistico e teologo", en *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Roma, Teresianum, 1982, pp. 297-330; "La otra cara del sanjuanismo: el amor, razón de fin en 'Cántico' y 'Llama'", en AA. VV., *Introducción a san Juan de la Cruz*, Avila 1987, pp. 63-76; "La lección espiritual de San Juan de la Cruz", en AA. VV., *San Juan de la Cruz: proyecto espiritual*, Burgos 1989, pp. 11-28; "Juan de la Cruz, místico de confluencias y de síntesis", en *Vida Religiosa* 68 (1990) 456-466; "Grave palabra y doctrina". Voluntad y conciencia de maestro" en *Dottore mistico: San Giovanni della Croce*, Roma 1992, pp. 9-40. Estos y otros estudios han sido recogidos en su obra enciclopédica *Estudios Sanjuanistas (Pensamiento-Mensaje)* III, Burgos 1997.

⁷⁹ J. V. RODRIGUEZ, *San Juan de la Cruz. Profeta enamorado de Dios y maestro*, Madrid 1987; "La liberación en San Juan de la Cruz", en *Teresianum* 36 (1985) 421-454;

⁸⁰ M. A. DÍEZ, *Pablo en Juan de la Cruz. Sabiduría y ciencia de Dios*, Burgos 1990; "Nueve romances de San Juan de la Cruz", en *MC* 99 (1991) 477-555.

⁸¹ L. M. DE S. JOSEPH, *L'expérience de Dieu selon saint Jean de la Croix*, Paris 1968.

⁸² S. GUERRA, "San Juan de la Cruz y el diálogo con oriente", en *RevEsp* 49 (1990) 501-541; "San Juan de la Cruz y la Teología mística del siglo XX", en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, Valladolid-Avila 1993, pp. 177-193; "Teología y santidad. Nuevas perspectivas de la teología y misión teológica del Carmelo Teresiano-Sanjuanista", pp. 645-666.

⁸³ A. GUERRA, "Para la integración existencial de la Noche oscura", en AA. VV., *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid 1990, pp. 225-250.

⁸⁴ S. CASTRO, "El amor como apertura trascendental del hombre en san Juan de la Cruz", en *RevEsp* 35 (1976) 431-463; *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, Madrid 1986; "La experiencia de Cristo, foco central de la mística",

García⁸⁵, José Damián Gaitán⁸⁶, Gabriel Castro⁸⁷, Francisco Brändle⁸⁸. El Congreso Internacional Sanjuanista de Avila 1991 sigue la misma línea de interpretación teológica, con intervenciones de importantes teólogos fuera de la escuela⁸⁹. Esta línea es ratificada por el Congreso Internacional Teresiano-Sanjuanista de Avila 1996⁹⁰. La reciente bibliografía sistemática

en AA. VV., *Experiencia y pensamiento de San Juan de la Cruz*, Madrid 1990, pp. 169-193; "Jesucristo en la mística de Teresa y Juan de la Cruz", en *Místico e Profeta*, Roma 1991, pp. 170-210; "Nueva palabra teológica de San Juan de la Cruz", en *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Avila-Salamanca 1997, pp. 459-476.

⁸⁵ C. GARCÍA, *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, Burgos 1990; "Proyecto de vida cristiana según San Juan de la Cruz", en *MC* 98 (1990) 379-418; "San Juan de la Cruz entre la escolástica y la nueva teología", en AA. VV., *Dottore mistico. San Giovanni della Croce*, Roma, Teresianum, 1992, pp. 211-233; *¿Adónde te escondiste? La búsqueda de San Juan de la Cruz*, Burgos 1998.

⁸⁶ J. D. GAITÁN, "Conocimiento de Dios y sabiduría de la fe en San Juan de la Cruz", en AA. VV., *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid 1990, pp. 251-269; *Negación y plenitud en san Juan de la Cruz*, Madrid 1995; "San Juan de la Cruz, teología y comunión con Dios", en *Ciencia Tomista* 122 (1995) 5-23; "El tratamiento doctrinal de San Juan de la Cruz en la primera mitad del siglo XX", en *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Avila-Salamanca 1997, pp. 429-458.

⁸⁷ G. CASTRO, "La plenitud mística y cristiana", en AA. VV. *Poesía y teología en S. Juan de la Cruz*, Burgos 1990, pp. 211-230; "El profetismo de san Juan de la Cruz ante el siglo XXI", en *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Avila-Salamanca 1997, pp. 525-534.

⁸⁸ F. BRÄNDLE, *Biblia en San Juan de la Cruz*, Madrid 1990; "La dimensión espiritual y universal de san Juan de la Cruz", en *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, pp. 521-524.

⁸⁹ Recogemos los principales estudios doctrinales aparecidos en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista III*: X. PIKAZA, "Amor de Dios y contemplación cristiana: Introducción a San Juan de la Cruz", pp. 51-96; P. CEREZO GALÁN, "La antropología del espíritu en Juan de la Cruz", pp. "La mística y los místicos hoy: La presencia de San Juan de la Cruz", pp. 299-304; B. JIMENEZ DUQUE, "Experiencia y Teología", pp. 155-176; J. MARTIN VELASCO, "Experiencia de Dios desde la situación y la conciencia de la ausencia", pp. 213-247; A. ALVAREZ BOLADO, "En medio y a las afueras de la sociedad secularizada: Mística y secularización", pp. 249-276; B. SECONDIN, "La mística y los místicos hoy: La presencia de San Juan de la Cruz", pp. 299-324; O. GONZALEZ DE CARDEDAL, "Memoria, misterio y mística en San Juan de la Cruz", pp. 429-453.

⁹⁰ Los principales estudios doctrinales, aparecidos en *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, son de autores de la escuela ya citados. Completamos algunos: J. M. SANCHEZ CARO, "Biblia y Mística", pp. 477-506; IAIN MATTHEW, "Mística y teología con san Juan de la Cruz", pp. 507-520.

de Manuel Diego Sánchez⁹¹ recoge la amplia producción teológica de la escuela sobre San Juan de la Cruz.

El diálogo mística y teología de la escuela carmelitana alcanza categoría magisterial con la proclamación del doctorado en el siglo XX de tres de sus figuras: San Juan de la Cruz (1927)⁹², Santa Teresa de Jesús (1970)⁹³ y Santa Teresa del Niño Jesús (1997)⁹⁴. La proclamación oficial de los tres Doctores del Carmelo es el mejor refrendo del filón místico-teológico encajado en la escuela carmelitana. Cierra el arco, que abarca todo el siglo XX, la figura de Edith Stein, filósofa, mística y teóloga⁹⁵. Sin duda, es el mejor colofón de la "cuestión mística", iniciada a principios del siglo XX como una controversia interna, de escuela. Mediado el siglo, bascula hacia los grandes temas teológicos de la renovación conciliar. Y se cierra, en el umbral del siglo XXI, con grandes figuras místicas del Carmelo, en abierto diálogo con el pensamiento teológico y cultural contemporáneos.

⁹¹ M. DIEGO SANCHEZ, *San Juan de la Cruz. Bibliografía sistemática*, Madrid 2000.

⁹² E. PACHO, *San Juan de la Cruz, doctor de la Iglesia. Documentación relativa a la declaración oficial*, Roma, Teresianum, 1991, pp. 357-433.

⁹³ A. BALLESTERO, "Il magistero di Teresa di Gesù Dottore della Chiesa", en *RivViSp* 49 (1995) 667-682; J. CASTELLANO, "Nel XXV anniversario del Dottorato di S. Teresa. Memoria storica e attualità ecclesiale", en *RivViSp* 49 (1995) 683-704.

⁹⁴ J. CASTELLANO, "'Eminens doctrina'. Un requisito necesario para ser Doctor de la Iglesia", en *EphCarm* 46 (1995) 3-21; S.C.C.S., *La Doctora más joven de la Iglesia. Teresa de Lisieux*, Burgos 1998; AA. VV., *Teresa de Lisieux profeta de Dios, doctora de la Iglesia*, "Actas del Congreso Internacional", Salamanca 1998.

⁹⁵ La canonización de Edith Stein (1998) dio lugar a numerosos estudios, semanas y congresos, entre los que destaca el celebrado en Roma y publicado en *Teresianum* 50 (1999) 1-384.