

LA «SANTIDAD» EN LOS MANUALES DE TEOLOGÍA ESPIRITUAL ANTERIORES AL CONCILIO VATICANO II

VICENTE BOSCH

Entre la multitud de temas y cuestiones que sugiere el caminar histórico de la santidad, es posible incluir —en cuanto hecho susceptible de estudio histórico— el devenir de la manualística en la misma concepción y alcance del término «santidad». En estas páginas deseamos llamar la atención sobre dos aspectos muy concretos que es posible constatar en los manuales de teología espiritual anteriores al Concilio Vaticano II: una progresiva regresión en el uso de la palabra «perfección» en beneficio de «santidad», y la aceptación cada vez más consistente de la obligatoriedad de una respuesta afirmativa a la invitación divina a la santidad. El tema se podría encuadrar tanto en el estudio sistemático de la espiritualidad —entendida como proceso de transformación que encuentra su perfección en Dios; y, en este sentido, la intelección del concepto «santidad» resulta prioritario—, como en la historia de la espiritualidad contemporánea, en cuyo seno tienen carta de ciudadanía no sólo los manuales de la nueva rama teológica sino también la llamada universal a la santidad solemnemente proclamada por el último concilio.

Se ha señalado con acierto que «academización y manualística se dan la mano espontáneamente. El manual es una exigencia para la academia y ésta acaba proporcionando un manual»¹. Efectivamente, la creación de las cátedras de *Ascética y Mística* en el ateneo Angelicum (1917) y en la Universidad Gregoriana (1918) facilitó la aparición de los primeros manuales de lo que hoy llamamos Teología Espiritual. Sin ánimo de profundizar en el complejo proceso histórico de formación de esta rama del saber teológico, nos limitaremos a señalar que se tiende a fijar en los inicios de los años veinte el nacimiento de los primeros manuales².

1. Augusto GUERRA, *Proceso histórico en la formación de la Teología Espiritual*, en AA.VV., *La Teología Spirituale*, Edizioni del Teresianum, Roma 2001, 61.

2. Cfr. Atanasio G. MATANIC, *La spiritualità come scienza*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990, 143-155; Jerzy Wiesław GOGOLA, *I primi manuali del nostro secolo: Adolfo Tanquerey, Johannes a Cruce Brenninger e Joseph de Guibert*, en AA.VV., *La Teología Spirituale*, Edizioni del Teresianum, Roma 2001, 183-190.

Además de la señalada concomitancia entre creación de cátedras y publicación de manuales, se da una feliz coincidencia: el mismo año de publicación del *Précis de théologie ascétique et Mystique*, de Tanqueray (1923) —«primer verdadero manual escolástico de la materia»³—, tuvo lugar una importante declaración pontificia sobre nuestro tema. Nos referimos a la Encíclica *Rerum omnium* de Pío XI, del 26.I.1923, escrita con ocasión del tercer centenario de la muerte de San Francisco de Sales. Publicada un mes después de su primera y programática encíclica —*Ubi arcano*— el nuevo Pontífice inicia esta segunda carta manifestando el deseo de aplicar el remedio oportuno a los males señalados en la primera (guerras y desordenes civiles, nacionalismos exasperados, alejamiento de Dios, etc.)⁴, mediante la tarea santificadora de la Iglesia. En ese contexto se lee:

«Es propio de la naturaleza de la Iglesia, fundada por Jesucristo santa y fuente de santidad, el que cuantos la toman por guía y maestra, deban, por voluntad divina, tender a la santidad de vida (...) El mismo Señor lo declara diciendo: “*Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto*”. Que nadie piense que esto concierne a unos pocos elegidos mientras se mantiene en un grado inferior de virtud. Esta ley nos obliga a todos sin excepción»⁵.

Además de la inusitada claridad y fuerza de la afirmación magisterial sobre el llamamiento universal a la perfección y de su obligatoriedad, el texto constituye una muestra de la cuestión terminológica, antes señalada, pues incluye el uso de los términos *vitae sanctinomiam* y *christianae perfectionis* para referirse a la misma realidad. Con este punto de referencia pasaremos reseña, a continuación, a los más importantes manuales de teología espiritual publicados entre 1920 y 1960 para comprobar el lugar y extensión del tratado de la «perfección-santidad» en su estructura interna, la recepción —o no— de la doctrina magisterial de *Rerum omnium*, y su toma de posición respecto a la obligatoriedad de tender hacia esa «perfección-santidad». No queremos ocultar que nuestro interés se centra en evidenciar la existencia de precedentes de la llamada universal a la santidad en la literatura teológica en los decenios anteriores al Concilio. En este sentido los manuales constituyen un buen banco de prueba, pues afrontan de modo sistemático las principales cuestiones concernientes a la ma-

3. Atanasio G. MATANIC, *La spiritualità come scienza*, cit., 144.

4. La tercera palabra de la Enc. *Rerum omnium* es «*perturbationem*». Cfr. AAS 15 (1923) 49.

5. AAS 15 (1923) 50. La traducción es nuestra. Este texto aparecerá citado en nota en la Constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, como precedente magisterial a la llamada universal a la santidad del capítulo quinto: cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 40.

teria y suelen recoger las distintas opiniones teológicas al respecto. Hemos escogido siete manuales utilizando criterios de notoriedad y difusión, de distribución temporal en los cuatro decenios, y de variedad de escuelas. Son los siguientes:

a) Adolphe-Alfred TANQUEREY, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Desclée, Paris, 1923 (=Tq). Es considerado el primer manual escolástico en su materia. El autor, sulpiciano, tiene como maestros a Santo Tomás de Aquino y a San Alfonso M^a de Liguori. Sus numerosas traducciones y ediciones —la última española es de diciembre del 2000— dan idea de la validez de su método y didáctica.

b) Otto ZIMMERMANN, *Lehrbuch der Aszetik*, Herder, Freiburg 1929 (=Zm). Conocido por sus obras filosóficas, el autor jesuita, propone un voluminoso manual con una subdivisión muy personal.

c) Crisógono DE JESÚS SACRAMENTADO, *Compendio de Ascética y Mística*, Editorial Mensajero de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, Madrid 1933 (=dJ). El manual del estudioso de la espiritualidad carmelita también se editó en Italia en latín.

d) Joseph DE GUIBERT, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, ed. Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1937 (=dG). A partir de 1926 fueron publicándose los apuntes de las lecciones del profesor de la Gregoriana, completados en 1937. El jesuita de Guibert ocupa un importante espacio en la historia de la nuestra disciplina.

e) Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, *Les trois âges de la vie intérieure; prelude de celle du ciel. Traité de théologie ascétique et mystique*, Du Cerf, Paris 1938-39 (=GL). El autor, representante de la escuela dominicana, es junto a de Guibert uno de los mayores escritores de espiritualidad teórica del siglo XX.

f) Antonio ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana*, Editorial Católica, Madrid 1954 (=RM). El libro del dominico español es considerado uno de los mejores manuales en el aspecto doctrinal y teológico.

g) Gustave THILS, *Sainteté chrétienne*, Editions Lannoo, Tielt 1958 (=Th). El profesor de Lovaina, sacerdote belga, será protagonista en la discusión conciliar sobre la universal vocación a la santidad⁶.

1. LA «PERFECCIÓN» Y LA «SANTIDAD» EN LA ESTRUCTURA DE LOS MANUALES

Habitualmente una ojeada al índice general y, sobre todo, al temático o de materias sirve para hacernos una idea del espacio que un

6. Será el encargado de redactar por cuenta de la comisión doctrinal el documento *De Patrum animadversionibus ad partem de universali vocatione ad sanctitatem*, incluido como tercera parte de la *Relatio generalis* al capítulo sexto de *Lumen gentium*. Cfr. *Relatio generalis*, nn. 168, 170-172, en *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, III/1, Ciudad del Vaticano 1973, 323, 325-327.

tema ocupa en la obra. En los manuales de teología espiritual la cuestión de la «perfección» y/o la «santidad» ocupa un puesto prioritario ya que constituye su objeto de estudio, como explícitamente afirman en sus introducciones Tq⁷, Zm⁸, dG⁹, GL¹⁰, y de manera evidente los títulos de «Teología de la perfección cristiana» de RM¹¹, y «Santidad cristiana» de Th¹².

En la división de la materia que realizan los diversos autores, encontramos más puntos en común que particularidades. A primera vista, sólo coinciden Tq y GL en estructurar su manual en los principios (Tq) —o fuentes de la vida interior y su fin (GL)—, y la descripción de las tres vías —purgativa, iluminativa y unitiva— para alcanzar la santidad. Pero también hay cierta afinidad en la división en cuatro partes realizada por dJ —principios de la vida sobrenatural; la ascética; la mística; y resumen histórico— y RM —el fin; principios fundamentales; el desarrollo normal de la vida cristiana; y fenómenos místicos extraordinarios—, aunque difieren notablemente en su contenido por sus posturas opuestas en la controversia de la cuestión mística¹³. Los otros tres manuales tienen una estructura *a se* (Zm es el más original, con una división en dos partes —ascética general y ascética especial— no muy clara; mientras dG y Th tienen siete y seis partes, respectivamente). En cualquier caso, hay que remarcar que todos los manuales coinciden en afrontar la cuestión de la perfección-

7. Adolphe-Alfred TANQUEREY, *Compendio de Teología Ascética y Mística*, Palabra, Madrid 32000, 7: «El objeto propio de la Teología ascética y mística es *la perfección de la vida cristiana*». El subrayado es del original. En adelante citaremos por esta edición con la abreviatura señalada.

8. Otto ZIMMERMANN, *Teología Ascética*, Seminario Metropolitano, Buenos Aires 1952, 1: «Defínese la Ascética en sentido real: *la enseñanza de la perfección cristiana en sus bases teológicas*». El subrayado es del original. En adelante citaremos por esta edición con la abreviatura señalada.

9. Joseph DE GUIBERT, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, ed. Pont. Universit. Gregoriana, Roma 41952, 1: «Ascetica et mystica communiter dicitur ea pars theologiae in qua tractantur quaestiones spectantes perfectionem vitae christianae eiusque studium». En adelante citaremos por esta edición con la abreviatura señalada.

10. Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 41944, 9: «Esta parte de la teología es sobre todo un desarrollo del tratado del amor de Dios y del de los dones del Espíritu Santo, que tiene por fin exponer las aplicaciones que de ellos derivan y conducir las almas a la divina unión». En adelante citaremos por esta edición con la abreviatura señalada.

11. Antonio ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana*, Editorial Católica, Madrid 1954. En adelante citaremos por el original con la abreviatura señalada.

12. Gustave THILS, *Santidad cristiana. Compendio de teología ascética*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1960. En adelante citaremos por esta edición con la abreviatura señalada.

13. Mientras Crisógono distingue netamente entre ascética y mística como dos caminos distintos y pone un fuerte acento en el carácter extraordinario de la mística, Royo Marín defiende que ascética y mística se compenetran mutuamente en un sólo camino, y que la segunda no es una gracia anormal o extraordinaria.

santidad en sus primeros compases, en el momento de presentar el objeto de la disciplina, su contenido y finalidad.

En cuanto al índice analítico o alfabético de materias, la voz «santidad»:

- a) no se encuentra en tres de los manuales (Zm, dJ, y RM);
- b) tiene un contenido muy limitado en dG: *in discretionem spirituum; in directore*¹⁴;
- c) remite a «perfección» y «heroicidad» en GL, con una interesante anotación: «Según el precepto supremo todos los cristianos, cada uno según su condición, deben tender a la santidad, es decir al cielo, donde solamente hay santos (...)»¹⁵;
- d) sí aparece en Tq («necesaria a los fieles; a los religiosos; a los sacerdotes»¹⁶), y en Th, en donde, por motivo del título, resulta la más extensa¹⁷.

En cambio, la voz «perfección» está presente en todos los manuales —en Zm y RM son las voces con más contenido y extensión¹⁸—, excepto en Th, que sólo incluye «perfección de estado: y generosidad»¹⁹.

El análisis de la estructura de los manuales y de sus índices nos revela que «perfección» y «santidad» son intercambiables: lo evidencia el contenido que esas obras dan a las dos voces, el remite de una a otra, los títulos más recientes —«Teología de la perfección cristiana» y «Santidad cristiana»— para tratar la misma realidad, etc. Esa primera impresión es confirmada por el uso que los autores hacen de los dos términos al explicar la noción de «perfección» como ideal de *santidad* la *perfección* misma de nuestro Padre celestial:

«Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto (...); todos cuantos tienen a Dios por Padre han de procurar acercarse a la *perfección* divina» (Tq, 200);

«*Perfección* es, por consiguiente, lo que en nuestra vida corresponde a la absoluta exigencia de *santidad* que se da en la Divina Esencia» (Zm, 28);

«Por *santidad* entendemos una muy subida *perfección* en el amor de Dios y del prójimo, perfección que sigue perteneciendo a la vía normal, porque el precepto del amor no tiene límites (S. Tomás, II, II, q. 124, a. 3)» (GL, 1158);

14. dG, 475.

15. GL, 1276.

16. Tq, 934.

17. Cfr. Th, 637.

18. Cfr. Zm, 737; y RM, 978-979.

19. Th, 635.

«... el “*santo*” cristiano es aquel que vive la plenitud de la vida divina que ha recibido de Dios y que realiza a la perfección la vocación temporal a que ha sido llamado en este mundo. Tal “*santo*” es acabado, *perfecto*» (Th, 23).

Sólo de Guibert parece establecer una sutil diferencia entre «perfección» y «santidad» cuando, al exponer algunas nociones previas —vida espiritual, vida interior, oración—, une en un mismo párrafo *perfectio spiritualis* y *sanctitas*, pero señalando que la segunda hace referencia al estado de gracia, al hombre puro, consagrado, en paz con Dios, mientras que «perfección» designa, en general, la plenitud de la vida espiritual²⁰. Es decir, mientras serían santos tanto un recién nacido bautizado como un adulto en estado de gracia, no se podría afirmar lo mismo respecto a la perfección, puesto que el adulto sería más perfecto, con más gracia santificante poseída, daría más gloria a Dios, por el mérito de sus buenas obras. Es decir, para de Guibert perfección sería correlativo a «alta santidad». Se trata de una distinción de razón más que real, cuya admisión no empaña, en nuestra opinión, la práctica identificación de los dos términos.

Aunque algunos autores tienden a usar «perfección» para referirse al proceso de santificación, y «santidad» para el resultado de ese proceso, la capacidad de intercambio entre «perfección» y «santidad», mostrada por los manuales, constituye un primer dato importante en nuestro recorrido.

2. LA RECEPCIÓN DE LA ENCÍCLICA *RERUM OMNIUM* DE PÍO XI

Un elemento que podría arrojar luz sobre los posible precedentes de la vocación universal a la santidad en la manualística de los cuatro decenios anteriores al Vaticano II, sería comprobar la reacción de los autores al texto de la enc. *Rerum omnium* (=RO) ya señalado. En concreto, ¿es citado por los manuales? ¿Con qué motivo y en qué contexto?

Crisógono de Jesús Sacramentado y Joseph de Guibert no mencionan en sus manuales las palabras con las que Pío XI exhorta a la santidad y señala la obligatoriedad de tender hacia ella. Zimmermann hace referencia a la RO en el capítulo que trata de la obligación de la

20. dG, 2: «*Perfectio spiritualis* (...) signat modo generali quamdam plenitudinem huius vitae spiritualis, cui nihil desit ad completam eius evolutionem (in hoc vel in futuro saeculo). – *Sanctitas* vero (...) connotat potius puritatem animae a peccato, eiusque cum Deo unionem seu consecrationem; ideoque respicit potius donum gratiae habitualis in ea permanentis, perfectio autem eius modum agendi».

perfección. Al explicar si la obligación es para todos los cristianos señala que la encíclica «enseña ciertamente con palabras expresas la obligatoriedad que existe para todos los hombres de aspirar a lograr de alguna manera la perfección. Sin embargo, mientras el magisterio eclesiástico no determine otra cosa, existe la posibilidad de tomar las palabras como suelen hacerlo no ciertamente los moralistas, sino los autores ascéticos, donde no hablan de deber bajo pecado sino de mero consejo, recomendándolo encarecida y fervorosamente»²¹. En la posición del jesuita alemán influye la distinción que realiza —al interno de la obligación de la perfección— entre mandamientos y consejos: «*Sólo en cuanto consta de preceptos está uno obligado bajo pecado (...). Pero en cuanto consta de consejos no está uno de sí y por sí, obligado a ello bajo pecado. Para la perfección de los consejos somos libres*»²². Más adelante volveremos sobre esta cuestión.

Tanquerey incluye la RO como argumento de autoridad en la defensa de la obligación de aspirar a la perfección. Después de afirmar que «en el estado de naturaleza caída, no podemos permanecer por mucho tiempo en estado de gracia, si no *trabajamos* por adelantar en la vida espiritual, y ponemos por obra, de vez en cuando, algunos de los consejos evangélicos»²³, cita diversos pasajes de la Sagrada Escritura, de San Agustín y de San Bernardo y culmina señalando que «también N.S.P. el Papa Pío XI en la Encíclica de 26 de enero de 1923 sobre S. Francisco de Sales, declara abiertamente que todos los cristianos sin excepción, deben aspirar a la perfección»²⁴. Es notable la prontitud de este manual —publicado en el mismo año de la *Rerum omnium*— en recoger el magisterio de Pío XI: el amplio desarrollo realizado sobre el tema nos sugiere que esa doctrina ya estaba presente en la mente del autor antes del 26 de enero.

Garrigou-Lagrange cita la RO al tratar de la obligación de adelantar en el camino de la eternidad, después de haber hecho referencia a la Encíclica *Studiorum duces*, del 29 de junio de 1923, en la que se atribuye a Santo Tomás el mérito de haber sentado las bases y principios de la ascética y mística: «Pío XI insiste particularmente sobre este punto: que, como enseñó el Angélico Doctor, la perfección cristiana de la caridad cae bajo el mandamiento supremo, como el fin hacia el cual debemos aspirar todos, cada cual según su género de vida»²⁵. Tam-

21. Zm, 285.

22. Zm, 279.

23. Tq, 200.

24. Tq, 202.

25. GL, 234. Al final de la frase remite con nota a pie de página el siguiente texto de *Studiorum duces*: «Era para él doctrina muy cierta que el amor a Dios siempre debe crecer en nosotros, “según el precepto: *Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón*, porque todo y

bién Royo Marín aporta la cita de RO como prueba de la tesis de que todos los cristianos están obligados a aspirar a la perfección cristiana, y no sólo los sacerdotes y religiosos, a los que el autor otorga una obligatoriedad especial. Su pensamiento se manifiesta con cierta rotundidad: «Valga por todos el testimonio terminante de Su Santidad el papa Pío XI en su encíclica del 26 de enero de 1923 sobre San Francisco de Sales: “*Nec vero quisquam putet ad paucos quosdam lectissimos id pertinere, ceterisque in inferiore quodam virtutis gradu licere consistere. Tenentur enim hac lege omnes, nullo excepto*”. No cabe hablar más claro»²⁶.

Por último, Gustave Thils al tratar de la universalidad del llamamiento, después de señalar testimonios de la Sagrada Escritura y de la Tradición, escribe: «Mediante sus actos, con su doctrina, la Iglesia actual insiste —y podemos decir que con una energía inigualada— sobre el universalismo del llamamiento a la santidad cristiana. a) Los actos son las canonizaciones. Es evidente que los Soberanos Pontífices están especialmente preocupados por hacer llegar a los honores de la canonización a “santos” de toda condición, y de manera particular a los laicos, menos privilegiados en este sentido durante los siglos anteriores (...). b) Las declaraciones teóricas tampoco faltan. Correspondió a Pío XI, con ocasión del tercer centenario de la muerte de San Francisco de Sales, destacar lo esencial del pensamiento cristiano. “San Francisco de Sales (...) parece haber sido designado por Dios para refutar con los ejemplos de vida y de su doctrina, un prejuicio ya común en su época y todavía extendido en nuestros días, a saber, que la verdadera santidad, conforme a las enseñanzas de la Iglesia católica, rebasa los alcances del esfuerzo humano, o por lo menos que es tan difícil de lograr que no concierne en modo alguno al común de los fieles, sino que conviene solamente a un pequeño número de personas dotadas de una rara energía (...)”. Asimismo, continúa el Soberano Pontífice dirigiéndose al clero, “haréis comprender a los fieles que la santidad no es un privilegio concedido a unos y denegado a otros, sino el común destino y el deber común de todos”»²⁷. Y, después de alguna otra consideración, Thils termina citando el conocido texto de la encíclica.

Como hemos podido comprobar, los manuales que recogen y citan la doctrina de la RO coinciden en colocarla en el contexto del es-

perfecto son la misma cosa... El fin del precepto es la caridad, como nos enseña el Apóstol (1 Co 12, 8) [*sic!*; en realidad, se trata de 1 Tm 1, 5], y en el fin no se pone ninguna medida, si no sólo en las cosas que sirven al fin” (II-II, q. 184, a. 3). Y ésta es la causa por la que la perfección de la caridad cae bajo precepto, porque es el fin al que todos deben tender según su propia condición».

26. RM, 222. El énfasis en el texto latino es del autor.

27. Th, 43.

tudio sobre la obligatoriedad, o no, de tender a la perfección (o santidad, en el caso de Thils).

3. LA PERFECCIÓN CRISTIANA, ¿GENÉRICO LLAMAMIENTO O UNIVERSAL EXIGENCIA?

Esta es, en definitiva, la pregunta clave cuya respuesta puede clarificar el planteamiento de la santidad en los manuales anteriores al Concilio Vaticano II, y nos permitirá relacionarlos con la doctrina del capítulo quinto de LG. La cuestión de la obligatoriedad de la perfección no es resuelta unánimemente por los siete manuales consultados, como se intuye de la recepción de la RO. Incluso entre los dos que no citan el texto de Pío XI —Crisógono de Jesús Sacramentado y Joseph de Guibert— las posturas varían. Podemos sintetizar el pensamiento de estos autores en tres grupos:

a) *Aceptación del llamamiento universal a la perfección, pero no de su obligatoriedad.* Es la postura defendida por de Guibert. Aunque en los enunciados de las diversas secciones no aparece directamente planteado el tema de una posible llamada universal a la perfección, la cuestión se hace presente al tratar de la conformación con la voluntad divina. La posición del profesor de la Gregoriana bascula entre la afirmación de la voluntad divina de que todos tiendan a la perfección²⁸, y la constatación de que las gracias necesarias para alcanzar una alta santidad no se ofrecen a todos²⁹. Es decir, reconoce que existe una *invitación* a la perfección, pero de ahí no se sigue una *obligación* a tender hacia ella. El tema emerge de nuevo al tratar de la contemplación infusa en el último capítulo: ¿es necesaria a todos la contemplación infusa para poder alcanzar la perfección o santidad? De Guibert reconoce que la pregunta está unida a la «difícil cuestión de la remota vocación de cada uno de los cristianos a una elevada santidad»³⁰, pero su respuesta está condicionada por la distinción que realiza entre el que simplemente se salva y *quis non tantum salvetur, sed etiam perveniat ad perfectionem et altam sanctitatem*. Para alcanzar la alta santidad o

28. dG, 109: «(...) invitando omnes modo generali ad summam perfectionem (*estote perfecti sicut Pater vester caelestis...* Mt 5, 48) Christus significaverit Deum optare ut in omnibus sit desiderium summae perfectionis, (...)».

29. dG, 108: «Oriri tamen potest difficultas ex hoc quod certo Deus non vult voluntate absoluta aequalem omnium christianorum sanctitatem, cum revera valde inaequalis appareat eorum sanctitas et perfectio (...)».

30. dG, 369: «quaestio de universali vocatione ad contemplationem infusam necessario permixtam habebit aliam difficilem quaestionem de vocatione remota singulorum christianorum ad altam sanctitatem».

perfección los cristianos necesitan recibir gracias más especiales y de hecho no todos las reciben. El problema está —según de Guibert— no tanto en el planteamiento de si hay o no una vocación universal a la contemplación infusa, sino en su necesidad o no para alcanzar la santidad. Es decir, al vaciar de sentido el planteamiento de si todos los cristianos están llamados o no a la contemplación infusa, vacía también de sentido la pregunta anexa sobre si todos están llamados a la perfección, pero respondiendo, de hecho, negativamente en base a la experiencia de que no todos reciben las gracias necesarias:

«Todos pueden ser llamados a la contemplación infusa poco más o menos en el mismo sentido que se dice que todos pueden ser llamados a la vida religiosa, en tanto en cuanto que ninguno es excluido a priori de esta vida que de modo general es propuesta a todos por Cristo y la Iglesia: pocos, sin embargo, la abrazan, por una doble razón: porque no a todos se concede la gracia especial que es necesaria para que entiendan *verbum istud* —y que es propiamente la gracia de la vocación—, y porque, entre los que recibieron esa gracia, son pocos los que corresponden»³¹.

En el fondo del problema subyace la distinción que de Guibert realiza —en continuidad con una larga tradición— entre salvación y vida perfecta, entre preceptos y consejos, en la cual termina por identificar salvación con preceptos, y perfección de vida cristiana con consejos, entendidos como aceptación de un estado de vida particular que impulse a practicar los actos más altos de la caridad (religiosos y sacerdotes)³².

b) Afirmación del llamamiento universal a la perfección y de su obligatoriedad relativa (es decir, en cuanto consta de preceptos y no de consejos). Es ésta la matizada posición de Zimmermann. En su manual dedica un capítulo a la vocación a la vida perfecta, y otro a la obligatoriedad de la perfección. La idea de perfección como ley eterna para todo hombre es afirmada al identificar la perfección con el cumpli-

31. dG, 382: «Vocari igitur dici possunt omnes ad contemplationem infusam fere eodem modo quo dici possunt omnes vocari ad vitam religiosam, quatenus nullus a priori excluditur ab hac vita quae modo generali a Christo et Ecclesia omnibus proponitur: pauci tamen eam revera amplectuntur, ex duplici ratione, quia non omnibus conceditur specialis gratia quae necessaria est ut intelligant "verbum istud" et quae est proprie vocationis gratia; quia, etiam inter eos qui receperunt hanc gratiam, non pauci sunt qui ei non respondent».

32. El tema ha sido tratado en el conjunto de la obra de este autor en: Santiago ROMERO SÁNCHEZ, *La contemplación cristiana según Joseph Guibert*, Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis, Romae 1997, 209-229. Cfr. también: Manuel BELDA, Javier SESÉ, *La «cuestión mística». Estudio histórico-teológico de una controversia*, EUNSA, Pamplona 1998, 206-212.

miento más fiel posible de la voluntad de Dios³³. En este contexto, destaca la relación que este autor encuentra entre *vocación* —entendida como «círculo de deberes delimitado por Dios para una existencia concreta»³⁴— y *perfección*: «no se trata de que uno sea perfecto y al mismo tiempo maestro, o maestro y al mismo tiempo perfecto, o que en determinadas horas del día tienda a la perfección y en otras se dedique a la enseñanza; la perfección se ha de encontrar con la enseñanza misma; debe ser un perfecto maestro. (...) No es pues de maravillar que en todos los estados de la vida haya florecido la santidad, ni que siempre se hayan estudiado una moral especial aplicada a los estados de vida, una ética profesional y una ascética de la vocación»³⁵. Para Zimmermann la perfección es llamada universal³⁶, que se concretiza en las condiciones particulares en las que Dios coloca a cada alma.

Como hemos tenido ocasión de adelantar, al tratar de la recepción de la RO, este autor distingue entre preceptos y consejos a la hora de establecer la obligatoriedad de la perfección: «estamos obligados bajo pecado a la perfección en cuanto está *mandada* y en cuanto los consejos (*per accidens*) se han vuelto *preceptos*, pero permanecemos *libres* en cuanto se trata de *meros consejos*»³⁷. La distinción se basa en un planteamiento nacido de la casuística, tan propicia a dividir las obligaciones en base a caer o no bajo pena de pecado. Efectivamente, el capítulo sobre la obligación de la perfección inicia de este modo: «Todos los cristianos han sido llamados e invitados a la perfección. Pero ¿les impone la vocación un deber especial, esto es, una obligación bajo pecado? ¿Pecan si no siguen este llamado?»³⁸. En nuestra opinión, tal postura es deudora de una cierta teología moral que todavía no ha superado el planteamiento que se limita al cumplimiento de lo estrictamente exigido, y en la que el precepto es visto como delimitación de

33. Zm, 33: «La perfección es todo lo que moralmente nos conviene, y esto constituye precisamente el objeto del querer divino. Dios es el ejemplar y prototipo de la perfección (...); el Dios santo quiere en realidad de verdad que nos esforcemos en asemejarnos a El. Su "*ley eterna*" antes de la Creación, y toda ley promulgada exige la perfección, porque en su virtud toda criatura llamada a la existencia debe ser expresión de su prototipo. Y no pide una perfección ordinaria, sino cabal y adecuada. "Esta es la voluntad de Dios, vuestra santificación" (1 Tess, 4, 3)».

34. Zm, 75.

35. Zm, 76-77.

36. Zm, 272-273: «Vocación a la perfección en el sentido más amplio es la *voluntad de Dios* respecto a los hombres, de que sean *perfectos*. Que tal voluntad exista para todos los cristianos y que los cristianos sean llamados a la perfección aparece claramente en la *Sagrada Escritura, en la tradición y en la razón*»; Zm, 275: «Dios no puede menos de querer para todos, lo que es para ellos, la plenitud del bien moral (...). Si Dios no llamase a todos a la perfección se contradiría a sí mismo».

37. Zm, 285. El énfasis es del original.

38. Zm, 278.

lo permitido. Esa línea conduce a asimilar el binomio «preceptos-consejos» con el de «muchedumbre-discípulos», y, en última instancia, a identificar la perfección cristiana con la llamada a un particular estado de vida, transformando la pregunta sobre la obligación de tender a la santidad en la pregunta sobre la eventual obligación de acceder a ese estado³⁹. No es precisamente esto lo que proclamará el capítulo quinto de LG. En definitiva, Zimmermann tiene el mérito de haber sostenido —con extensión y profundidad de argumentos— la llamada universal a la perfección, pero es todavía deudor de un pensamiento teológico que le impide afirmar sin ambages la obligatoriedad neta, sin distinciones, de tender hacia ella.

c) *Afirmación del llamamiento universal a la perfección y de su obligatoriedad*. En esta línea se colocan los otros cinco manuales, en una espiral de clarificación de esa doctrina. Al analizar la recepción de RO, ya vimos que Tanquerey basaba la obligación universal de tender a la perfección en la necesidad del progreso en la vida espiritual para salvar la tensión existente entre naturaleza caída y estado de gracia. Aduce argumentos de autoridad —ya señalados— y, también, de razón: «La vida, por ser movimiento, es esencialmente progresiva en cuanto que, en el mismo punto en que deja de crecer, comienza a debilitarse»⁴⁰.

Crisógono de Jesús Sacramentado tampoco tiene dificultad en afirmar la obligación universal de tender a la perfección, aunque, como vimos, no cite RO en su manual: «El llamamiento a la perfección es *universal* por dos razones: porque lo exige la naturaleza de las cosas y porque así lo expresó Cristo en el Evangelio (...). Por eso no hay excepción posible. Sería preciso excluir antes del llamamiento al orden sobrenatural a quien quisiera eximirse del deber de ser perfecto»⁴¹.

Garrigou-Lagrange pone la perfección en relación con el precepto del amor de Dios: «Conviene preguntarse ahora si la perfección cristiana (...) es sólo *aconsejada* a los cristianos, o si, por el *precepto supremo* [del amor de Dios], deben todos tender a ella»⁴². Después de analizar la doctrina del Doctor Angélico, concluye: «Para todos, no sólo es *mejor* aspirar a esta perfección de la caridad, sino que es un deber que se identifica con el de caminar siempre hacia el cielo (...)»⁴³. Y más adelante: «Toda esta doctrina demuestra que no es posible separar santificación y salvación, como los que dicen: “Yo nunca llegaré a san-

39. Sobre los diversos sentidos del término «consejos evangélicos» y su incidencia en una teología de la santidad, cfr. José Luis ILLANES, *Mundo y santidad*, Rialp, Madrid 1984, 166-193.

40. Tq, 203.

41. dJ, 43.

42. GL, 225.

43. GL, 229.

to, me basta con salvarme”. Hay en esta manera de ver las cosas un error de perspectiva; la santificación progresiva es en realidad el camino de la salvación; en el cielo no habrá más que santos, y por eso todos y cada uno debemos aspirar a la santidad»⁴⁴. La afirmación de la obligatoriedad de la perfección para todos los cristianos es cada vez más nítida, su argumentación tiene más peso, y las distinciones son más precisas. Esta observación se hace todavía más patente en los dos últimos manuales, entrados ya en los años cincuenta.

Royo Marín, después de explicar el sentido del término «perfección» —tener toda la realidad que le conviene a su naturaleza—, y recordar que la perfección cristiana consiste especialmente en la caridad, afirma su obligatoriedad para todos los cristianos: «Decimos *todos los cristianos* para significar que la obligación de aspirar a la perfección no es privativa tan sólo de los sacerdotes y religiosos. Ellos están obligados *a fortiori* por la ordenación sacerdotal o la profesión religiosa, pero la obligación fundamental arranca de la naturaleza misma de la gracia, recibida en forma de *germen* con las aguas del bautismo, lo cual lleva consigo la exigencia de su crecimiento y desarrollo»⁴⁵.

Es, sin duda, el manual de Gustave Thils el que marca el ápice del proceso clarificador del concepto «perfección» y de su obligatoriedad. El título —*Santidad cristiana*— ya es, de por sí, muy significativo. El autor confirma esa impresión al señalar en la introducción su voluntad de conferir «realismo» y «universalismo» a unas páginas «destinadas a todos los cristianos y que resumen a tal propósito las exigencias esenciales de la doctrina evangélica así como las orientaciones más arraigadas en la tradición eclesial»⁴⁶. Nada extraña, por tanto, que, en el índice analítico, la voz «Santidad» sea la más extensa; sí que produce, en cambio, cierto efecto encontrar como primer concepto de esa voz las palabras «Llamada universal»⁴⁷. Al analizar la naturaleza y características de la santidad, Thils insiste en que sólo hay una clase de santidad⁴⁸; que tiene dos dimensiones —vida teológica y vocación temporal— esenciales⁴⁹; y

44. GL, 235.

45. RM, 220.

46. Th, 13.

47. Cfr. Th, 637.

48. Th, 24: «(...) no hay más que una sola y misma “santidad” trascendente, participación de la Santidad de Dios. Igualmente no existe sino un ideal esencial de santificación temporal, traducción terrena de la santidad sobrenatural de la gracia. Pueden existir grados diversos en el don de Dios. Pueden darse diversas respuestas por parte del hombre. Pero no hay dos o tres especies de santidad. No hay una santidad propia de los religiosos, otra de los sacerdotes y una tercera para los seglares piadosos. Las distinciones han de hacerse desde otro punto de vista».

49. Th, 28: «Nadie es “santo” ante Cristo si no vive en su plenitud la vida teológica y su vocación temporal».

cuya medida reconocible es la heroicidad de las virtudes, entendida como «cumplimiento *fiel y constante* de los deberes y oficios personales de cada uno»⁵⁰. A continuación, después de afirmar el universalismo del llamamiento —«Todos son llamados a la santificación. Todos pueden llegar a ella»⁵¹— señala las diferencias en su realización: «si la santidad puede darse en todas las formas de vida, es evidente que implicará variantes y diferencias en su realización concreta, y que será preciso disociar la “santidad” en sí misma de las formas que tome en los estados de vida más diversos»⁵². En cuanto a la obligatoriedad de la santidad, Thils encuentra su fundamento radical en «nuestra condición sobrenatural, nuestro ser de cristianos (...) somos participantes de la santidad de Dios, y (...) esta participación exige un crecimiento y un desarrollo»⁵³. Y junto a ese título general, el particular, el compromiso personal o «decisión libre y consciente de seguir la llamada del Señor a la santidad. Este propósito bien determinado, interior y de orden moral (en el sentido de opuesto a jurídico) tiene por objeto el crecimiento efectivo en la plenitud de la caridad teologal, resumen de toda santidad»⁵⁴.

4. CONCLUSIÓN

El recorrido efectuado nos permite enunciar las siguientes consideraciones, a pesar de los límites propios de la extensión de este tipo de trabajos.

a) *La presencia en la literatura teológica anterior al Concilio de una doctrina nueva y vieja*. Es indudable que la llamada universal a la santidad proclamada por el Concilio ha constituido un evento eclesial de gran alcance y significado. Subrayarlo es acertado y conveniente, pero siempre dentro de un planteamiento que no induzca a calificar de «novedosa» una doctrina perteneciente al patrimonio cristiano, y, por tanto, presente desde los orígenes de la Iglesia: «las declaraciones del Concilio Vaticano II sobre la llamada universal a la santidad no constituyen, ciertamente, una especie de aerolito caído sobre la tierra de la Iglesia sin que nada lo preparara»⁵⁵. Efectivamente, el mismo texto

50. Th, 37. Cita del decreto de proclamación de virtudes de Antonio Gianelli: AAS, 14 (1922), 23.

51. Th, 39.

52. Th, 39.

53. Th, 55.

54. Th, 59.

55. José Luis ILLANES, *Laicado y sacerdocio*, EUNSA, Pamplona 2001, 169. Aunque sea de modo marginal, los autores no suelen prescindir de esa anotación: Claudio STERCAL, *La*

conciliar se preocupa de señalar en nota algunos precedentes del magisterio pontificio⁵⁶. Nos hemos referido al primero de ellos —la encíclica *Rerum omnium*—, por su alcance y claridad. La novedad del capítulo quinto de LG radica en ese viraje decisivo por el que se desautoriza una teórica alternativa entre destinación a la perfección cristiana y aspiración a un objetivo más modesto, y se intercepta la tentación de vincular la santidad a un determinado estado⁵⁷; y novedosas serán también las consecuencias, como escribió Gérard Philips, uno de los más competentes comentaristas del Concilio: «La novedad de la declaración no puede pasar desapercibida para nadie. Podemos incluso predecir, sin temor a equivocarnos, que la insistencia del Concilio en proclamar la universalidad de la vocación a la santidad, a medida que los años pasen, llamará más la atención. Ciertamente que los padres nada inédito han inventado en esta materia»⁵⁸.

b) *La consolidación de la obligatoriedad de tender a la perfección*, que desembocó en el texto conciliar:

«Para todos, pues, está claro que todos los cristianos de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección del amor. Esta santidad favorece, también en la sociedad terrena, un estilo de vida más humano» (LG 40)⁵⁹.

«*Universale vocazione alla santità*»: *sensu e sviluppo di un tema conciliare*, en C. GUIDELLI (a cura di), *A trent'anni dal Concilio*, Studium, Roma 1995, 110: «L'intenzione dei padri conciliari non fu, come invece talvolta e un po' frettolosamente è stato affermato, di proporre una novità nella dottrina cattolica»; Pierangelo SEQUERI, *Programmare la perfezione? Il problema teologico-pratico*, en Giuseppe ANGELINI et al. (eds.), *Cammini di perfezione cristiana. Modelli definitivamente superati?*, Glossa, Milano 2001, 55: «La retorica cristiana corrente evoca il tema della perfezione, ormai assimilato a quello della santità, soprattutto per segnalare l'apertura del Concilio Vaticano II, che ha di nuovo indicato la portata generale di questo obiettivo, parlandone in termini di vocazione universale. La novità è relativa, naturalmente».

56. CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 40, nota 4 (*Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Edición bilingüe patrocinada por la Conferencia Episcopal Española, BAC, Madrid 1993, 112): «cfr. Pío XI, enc. *Rerum omnium*, 26 enero 1923: AAS 15 (1923) 50 y 59-60; enc. *Casti connubii*, 31 dic. 1930: AAS 22 (1930) 548; Pío XII, const. apost. *Provida Mater*, 2 feb. 1947: AAS 39 (1947) 117; aloc. *Annus sacer*, 8 dic. 1950: AAS 43 (1951) 27-28; aloc. *Nel darvì*, 1 julio 1956: AAS 48 (1956) 547s.».

57. En este sentido, Sequeri habla de «reajuste antignostico de la perfección cristiana»: Pierangelo SEQUERI, *Programmare la perfezione? Il problema teologico-pratico*, en Giuseppe ANGELINI et al. (eds.), *Cammini di perfezione cristiana. Modelli definitivamente superati?*, Glossa, Milano 2001, 58-59: «La ragione teologica della correzione, che intercetta una censurabile accezione *gnostica* della predestinazione al vero cristianesimo, è del tutto giustificata e ineccepibile (...). La svolta conciliare esaurirebbe la sua spinta propulsiva nella *pars destruens* rimuovendo la deriva dualistica e battere l'elitarismo gnostico».

58. Gérard PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, vol. II, Herder, Barcelona 1969, 131.

59. *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Edición bilingüe patrocinada por la Conferencia Episcopal Española, BAC, Madrid 1993, 113.

«Todos los cristianos, por tanto, están llamados y obligados a tender a la santidad y a la perfección de su propio estado de vida» (LG 42)⁶⁰.

No está de más recordar que el capítulo quinto de la Constitución dogmática sobre la Iglesia inicia, precisamente, reafirmando la indefectible santidad de la Iglesia, que, a su vez, se manifiesta «en los frutos de gracia que el Espíritu produce en los fieles» (LG 39)⁶¹. Esa santidad *sustancial* de la Iglesia es una condición que se extiende a cada uno de sus miembros, y les capacita para «conservar y llevar a plenitud en su vida la santidad que recibieron» (LG 40)⁶². Resulta evidente que la tendencia —incluso, la mera posibilidad— de tender a la perfección cristiana radica en la santidad de la Iglesia: es decir, la profundización eclesiológica realizada por la *Lumen gentium* confirma cuanto, en este sentido, había ya adelantado la *Rerum omnium* de Pío XI⁶³.

c) *La asimilación, o mejor, el desplazamiento de «perfección» hacia «santidad»*; mientras el primer término remite al hombre, a su crecimiento y desarrollo histórico, el segundo evoca el misterio de Dios y su acción en el cristiano. Se intuye en este desplazamiento un influjo de los estudios litúrgicos, sacramentales y eclesiológicos que precedieron al Vaticano II, y condujeron a una visión de la Iglesia que da prioridad al misterio de la gracia y a la acción divina en la «unidad de los creyentes, que forman un solo cuerpo en Cristo» (LG 3)⁶⁴.

60. *Ibid.*, 121.

61. *Ibid.*, 111.

62. *Ibid.*

63. Pío XI, *Rerum omnium* [AAS 15 (1923) 50]: «Es propio de la naturaleza de la Iglesia, fundada por Jesucristo santa y fuente de santidad, el que cuantos la toman por guía y maestra, deban, por voluntad divina, tender a la santidad de vida (...) El mismo Señor lo declara diciendo: "Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto". Que nadie piense que esto concierne a unos pocos elegidos mientras se mantiene en un grado inferior de virtud. Esta ley nos obliga a todos sin excepción».

64. *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Edición bilingüe patrocinada por la Conferencia Episcopal Española, BAC, Madrid 1993, 23.