

**Ferro Terrén, José Ignacio**

*Reginald Garrigou-Lagrange y la ascética y  
mística en Santo Tomás*

XXXVI Semana Tomista – Congreso Internacional, 2011  
Sociedad Tomista Argentina  
Facultad de Filosofía y Letras - UCA

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Ferro Terrén, José Ignacio. “Reginald Garrigou-Lagrange y la ascética y mística en Santo Tomás” [en línea]. Semana Tomista. Intérpretes del pensamiento de Santo Tomás, XXXVI, 5-9 septiembre 2011. Sociedad Tomista Argentina; Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/garrigou-lagrange-ascetica-mistica-tomas.pdf>

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

## REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE Y LA ASCÉTICA Y MÍSTICA EN SANTO TOMÁS

1. Fray Reginald Garrigou-Lagrange<sup>1</sup> OP es uno de los más eminentes filósofos y teólogos del siglo XX. Nacido en Auch, Francia, el 21 de febrero de 1877, abrazó la vida religiosa en la orden de los predicadores. El P. A. Gardeil OP lo orientó en el trato con S. Tomás y los comentaristas. En 1905 formó parte de los profesores de *Le Saulchoir*. Al abrirse el *Angelicum*, Ateneo Pontificio, hoy Universidad de Santo Tomás, en Roma, en el año 1909, compartió con J. G. Arintero OP la cátedra de Teología Fundamental, explicando el tratado *De revelatione*, luego Teología Dogmática y Metafísica. Pasó más de 50 años entre la cátedra, la publicación de diversas obras, tareas como consultor de la Santa Sede y el ministerio pastoral. Falleció en 1964, en Roma.

Su producción literaria es muy vasta. En esta ponencia sólo abordaré las obras de Teología Ascética y Mística, entre las cuales se destacan: *Perfección Cristiana y Contemplación en Santo Tomás* y *S. Juan de la Cruz*<sup>2</sup> (1923); *Las tres edades de la vida interior*<sup>3</sup>(1938) y también sus escritos en *La Vie Spirituelle*.

Por el motu proprio *Sacrorum Antistitum*, San Pío X, en 1909, urgió la enseñanza de la teología ascética y mística, razón por la cual se creó en el *Angelicum* dicha cátedra confiada a GL<sup>4</sup>.

2. La cuestión mística. La división entre moral, ascética y mística data aproximadamente del siglo XVII y se difundió sobre todo durante los siglos XVIII y XIX. Se distinguía entre la teología dogmática que enseña lo que es preciso creer; la teología moral, que inculcaba lo que se debía hacer o evitar para no pecar, la t. ascética referida a los ejercicios ordinarios encaminados a la perfección cristiana y la t. mística que estudiaba los estados extraordinarios.

Los manuales de moral para la enseñanza en los seminarios se ordenaban especialmente para la administración del sacramento de la penitencia. La materia moral

---

<sup>1</sup> En adelante GL

<sup>2</sup> *Perfection chrétienne et Contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, Editions de la Vie Spirituelle, Librairie Desclée, Saint-Sulpice, Paris-VI, 1923.

<sup>3</sup> *Les trois etapes de la vie interieure*, Cerf Paris 1938. *Las tres edades de la vida interior. Preludio del Cielo*, Palabra<sup>5</sup>, Madrid 1985.

<sup>4</sup> También en la Universidad Gregoriana, en 1920, al P. Marchetti.

se limitaba a los mandamientos de Dios con las obligaciones impuestas a todos los creyentes, así como los pecados que se debían evitar o proferir en la confesión para ser absueltos. Esta concepción de la moral, implicó la separación de la moral, obligatoria para todos y el estudio de la perfección reducida a un grupo selecto de personas, especialmente los religiosos. La ascética describía las vías ordinarias, por las cuales era suficiente el esfuerzo humano para avanzar con la gracia habitual y para practicar lo que se denominaría contemplación adquirida y la mística destinada tan sólo a los medios extraordinarios en la que el alma permanecía pasiva bajo la acción de Dios y gozaría de contemplación infusa<sup>5</sup>. Dicha división entre ascética y mística se difundió durante todo el siglo XVIII en una obra muy consultada de la época: El Directorio Ascético del P. Scarameli s.j. (1687-1752).

La desintegración entre moral, ascética y mística -según SP<sup>6</sup>- encuentra su origen en la concentración de la t. moral sobre las obligaciones, siguiendo los pasos del nominalismo a partir del siglo XIV, expresado en los manuales, centrados sólo en el Decálogo y no en las virtudes como en la Suma de S. Tomás. La búsqueda de la perfección, situada más allá de las obligaciones y referida a los consejos evangélicos acredita una ciencia anexa a la moral: la ascética y la mística. En conclusión, esta triple división implicará dos organizaciones diferentes:

“la moral se ordenará en torno a los mandamientos, fijando las obligaciones y los pecados; la doctrina de las virtudes, que supone una tendencia hacia la perfección, será trasladada a la ascética y afectará especialmente las virtudes adquiridas; la doctrina sobre los dones, que incluye un modo de obrar especial sometido a la acción del Espíritu Santo, será atribuida a la mística”<sup>7</sup>.

En el siglo XIX, en Francia se publicaron *Les degrés de la vie spirituelle* (1896) de Mgr. A. Saudreau que manifestaba en esta obra el proceso unitario, permanente y ascendente de la vida espiritual, desde los grados más inferiores hasta los más elevados de la vía “unitiva”, “mística” o contemplativa”. Esta comprensión de la vida espiritual implicaba la proclamación de la necesidad de las gracias místicas para la santidad la cual se oponía abiertamente a la tesis contraria en boga que negaba la necesidad absoluta de las gracias místicas para la perfección (Ribet, Meynard, Tissot y principalmente P. Poulain) porque sostenían la bifurcación de la vida espiritual en dos vías: ascética (común y ordinaria) y mística (gratuita y extraordinaria).

<sup>5</sup> Cfr. Pinckaers, Servais, La vida espiritual, Edicep, Valencia, España, 1994, p. 27. En adelante SP.

<sup>6</sup> Op.cit p.30

<sup>7</sup> Op. cit. p. 31

Conviene recordar que a fines del siglo XIX, al influjo del magisterio de León XIII, con la encíclica *Aeterni Patris* (1879), se esbozó una restauración de la escolástica y, con la encíclica *Divinum illud munus* (1897), se marcó el punto de partida de un renacimiento de la teología mística<sup>8</sup>, al punto que algunos autores la califican de “restauración mística”<sup>9</sup>.

GL señaló que la vida mística constituye un camino normal de la santidad, una única vía y no dos vías paralelas, entre ascética y mística. Hay un llamamiento universal a la santidad. Criticó la distinción y separación entre ascética y mística como dos caminos separados que disminuye la unidad de la vida espiritual<sup>10</sup> que es la vida de la gracia y llamada por la tradición “gracia de las virtudes y de los dones”<sup>11</sup> donde se enseña que la gracia habitual o santificante perfecciona la esencia del alma y de ella descienden a las facultades las virtudes infusas (teológicas y morales) y los siete dones del Espíritu Santo que:

“[...] por hallarse en conexión con la caridad, forman parte del organismo espiritual y son necesarios para la perfección”<sup>12</sup>.

Al partir de los principios del Aquinate, la ascética trata de la vía purgativa de los principiantes quienes se ejercitan en la práctica de las virtudes, dentro de una manera humana de las virtudes, “*ex industria propria*” con el auxilio de la gracia actual ordinaria. La mística, en cambio, comienza desde el momento en que se trata ya de la vía iluminativa, donde los adelantados operan ya de un modo frecuente y manifiesto, según la manera sobrehumana de los dones del Espíritu Santo y su plenitud en la vía unitiva.

Por consiguiente, afirma GL, que la vida mística no es una cosa propiamente extraordinaria, como las visiones y las revelaciones -gracias *gratis datae*- sino una forma eminente dentro de la vía normal de santidad. La vida mística no se reduce para un selecto grupo de personas sino para todos quienes aspiren a la unión con Dios en medio de las dificultades y contrariedades de la vida cotidiana.

---

<sup>8</sup> Huerga, Alvaro, El carácter científico de la teología espiritual, Teología espiritual, XXXVI, 1992, 41-63.

<sup>9</sup> Huerga, Alvaro, Garrigou-Lagrange, maestro de la vida interior, Teología Espiritual VIII 1964 p. 470.

<sup>10</sup> Las tres edades.... op. cit. p. 19

<sup>11</sup> Cfr. S Th. III q. 62, a. 2.

<sup>12</sup> Op. cit. p. 19

A su vez nos indica GL que

“la mística que no tiene por base una ascesis seria es una falsa mística; tal la mística de los quietistas que, como Molinos, suprimieron la ascética, entrando por las sendas de la vía mística sin haber recibido la gracia para ella, confundiendo la pasividad adquirida que se obtiene por la cesación de los actos y de la actividad y que hace caer en la somnolencia, con la pasividad infusa, que procede de la inspiración del Espíritu Santo a la cual nos hacen dóciles los dones. Debido a esta fundamental confusión, el quietismo de Molinos suprimió la ascesis y degeneró en una caricatura de la verdadera mística”<sup>13</sup>.

Representa GL la conciencia plena del tomismo místico. La vida mística es la vida cristiana como ejercicio de las virtudes sobrenaturales al modo sobrehumano que hacen los dones y es completiva de la vida cristiana ejercitada bajo la regulación racional (vida ascética). Hay una perfecta unidad de la vida espiritual, homogénea, ascético-mística. Se da, pues, una ordenación de la ascética a la mística porque prepara las almas para la intervención directiva del Espíritu Santo que lleva a la gracia a su plenitud deificante.

3. La unidad de la vida espiritual y la vocación universal a la mística parte de un concepto unimembre del proceso evolutivo de la gracia por el cual el estado místico es modo ordinario de la expansión de la gracia, del proceso de divinización, y al mismo tiempo preludio de la vida del cielo como señala GL en el epígrafe de su obra ya indicado<sup>14</sup>. Él mismo resume su actividad doctrinal en los puntos siguientes:

“1º la unión de teología y espiritualidad; 2º la fidelidad a la doctrina de Santo Tomás; 3º la unidad de la vida espiritual”<sup>15</sup>.

En su obra *Las tres edades de la vida interior* indica que la perfección cristiana consiste esencialmente en la caridad, que sigue un crecimiento análogo al de la vida natural del hombre y establece también tres etapas en este camino: la de los principiantes (o de los niños), la de los proficientes (o de los adolescentes) y la de los perfectos (o de los adultos)<sup>16</sup>. Los principiantes o incipientes tienen por principal cuidado conservar la vida de la gracia luchando denodadamente contra los vicios y las pasiones desenfrenadas (vía purgativa) aunque, al mismo tiempo que lidian contra ellas,

<sup>13</sup> Op. cit. p. 23

<sup>14</sup> Las ... Preludio de la del Cielo. Op. cit.

<sup>15</sup> Cfr. R. Garrigou-Lagrange, Vingt-cinq ans de doctrine spirituelle, Vie Spirituelle 71, 1944, II 241-248.

<sup>16</sup> S. THOMÆ AQUINATIS Doctoris Angelici *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. Edita. Cura et studio fratrum praedicatorum Romae 1882 sqq. Summa Theologiae* T. IV-XII 1888-1906, II-II q. 24, a.9 c. Existe también, entre otras muchas, la edición manual de la *Suma de Teología* de la Biblioteca de Autores Cristianos que reproduce el texto crítico leonino la cual hemos consultado Madrid, 1961. En adelante, S Th.

vayan aprovechando ya en las virtudes. Los proficientes o aprovechados se empeñan en procurar las virtudes perfectas (vía iluminativa), las cuales no podrán conseguir sin la actuación de los dones, aún incluso cuando se dé un combate contra las pasiones que están dominadas pero no extinguidas y los mismos dones acuden en su purificación. Y la de los perfectos, cuyo propósito es unirse con Dios y gozar de Él (vía unitiva).

Estos grados expresan tres cuidados u ocupaciones principales de la caridad en su apoderamiento sucesivo de toda la vida moral de la persona humana ya que ese triple ejercicio de la caridad es normal a lo largo de su expansión vital.

La distinción más clásica y divulgada es la de las tres vías: purgativa, iluminativa y unitiva. Salta a la vista su equivalencia esencial con la caridad incipiente, proficiente y perfecta. Es la caridad la que constituye principalmente la perfección divina del alma.

Las líneas básicas del pensamiento del GL se sustentan en la teología trinitaria, cristológica y sacramental del Aquinate. Así, se puede señalar: 1) La capitalidad de la gracia de Cristo; 2) La inhabitación de la Trinidad y las comunicaciones o “misiones” invisibles de las Personas divinas; 3) La naturaleza divinizante de la gracia santificante y la eficacia operativa de la gracia actual; 4) El organismo sobrenatural de las virtudes teologales e infusas y su operatividad divina y divinizante. 5) La actuación de los dones del Espíritu Santo para el obrar a modo divino suprarracional de las virtudes cristianas.

4. Los dones: La teología de los dones constituye la piedra miliar del llamamiento universal a la vida mística. Para ST la vida cristiana es una vida sobrenatural que mantiene un ritmo análogo al de la vida natural, porque tiene su dimensión entitativa en la gracia y operativa en los hábitos infusos u operativos. Éstos, al potenciar la naturaleza humana elevada por la gracia, la ayudan a alcanzar el fin sobrenatural: así actúan las virtudes teologales, que ordenan las potencias al fin y las morales, que las disponen con relación a los medios.

El Angélico enseña<sup>17</sup> que los dones son disposiciones habituales, permanentes (*habitus*), específicamente distintas de las virtudes; que son necesarios para la salvación,

---

<sup>17</sup> S Th, I-II q. 68

están conexos con la caridad y aumentan con ella. Se definen como “perfecciones del hombre por las cuales se dispone a seguir dócilmente la moción del Espíritu Santo”<sup>18</sup>.

No son actos ni mociones actuales o auxilios pasajeros de la gracia, sino más bien, cualidades o disposiciones infusas permanentes, hábitos que hacen al hombre dócil a las inspiraciones divinas. Disponen pues al hombre *ad prompte obediendum Spiritui Sancto*, a obedecer con presteza al Espíritu Santo y por esta docilidad pasiva nos ayudan a producir obras excelentes, conocidas con el nombre de las bienaventuranzas<sup>19</sup>.

Los dones, al ser hábitos sobrenaturales que, movidos directa e inmediatamente por el mismo Espíritu Santo, tienen por finalidad perfeccionar el acto de las virtudes infusas. Éstas obran a modo humano pues tienen por norma la razón humana iluminada por la fe; en cambio los dones tienen por causa motora y por norma o regla al mismo Espíritu Santo y, en consecuencia, revisten sus actos al modo correspondiente a esa regla, esto es el modo divino o sobrehumano. Justamente por ser hábitos, los dones del Espíritu Santo avalan la libertad del hombre bajo la moción de Dios porque ésta es internalizada en la disposición con la que el alma se adhiere dócilmente a tal influjo. En consecuencia, se prescinde de todo quietismo o violencia en la dilucidación de la vida mística. La creatura es órgano del Espíritu Santo con la instrumentalidad correspondiente al hombre dotado de libertad quien es actuado por el Espíritu Santo de tal modo que la creatura actúa en cuanto conserva el libre albedrío<sup>20</sup>.

La necesidad, por tanto, de la acción del Espíritu Santo, tiene su verdadera exigencia en la naturaleza divina y en la función divinizadora de la gracia que podría resumirse en la penetrante frase del Aquinate: *Sólo Dios deifica*<sup>21</sup>. Dado que la gracia es divinizadora y sólo Dios deifica, se precisa la acción divina motiva o gracia actual, que actúa la gracia capital de las virtudes y de los dones<sup>22</sup>. La necesidad es absoluta pues la gracia requiere siempre de la acción del Espíritu Santo para subsistir y para actuar.

Ello influye en la teología ascética y mística porque los dones del Espíritu Santo las perfeccionan con su modalidad divina propia. De suyo las virtudes teologales son más perfectas

---

<sup>18</sup> S Th, I-II q. 68 a. 1 y a.3c “quaedam perfectiones hominis, quibus disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum Spiritus Sancti”.

<sup>19</sup> *Ibid.*, I-II q. 70, a.2 c “[...] Sed beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quae etiam, ratione suae perfectionis, magis attribuuntur donis quam virtutibus [...]”

<sup>20</sup> *Ibid.*, I-II q. 68 a. 3 ad 2um “[...] sed sic agitur a spiritu sancto, quod etiam agit, in quantum est liberi arbitrii [...]”.

<sup>21</sup> *Ibid.*, I-II q. 112, a. 1 c “[...] solus Deus deificet [...]”.

<sup>22</sup> Cfr. I-II q. 109, a. 9; *ibid.* a. 2

que los dones, como enseña S. Tomás<sup>23</sup> pero ejercidas por la creatura a su modo connatural o humano no pueden desarrollar toda su enorme virtualidad divina, al necesitar para ello la modalidad sobrehumana de los dones, que les facilitará la atmósfera divina en la que se expandirá toda su potencialidad sobrenatural en grado superlativo. En efecto, las virtudes teologales tienen por objeto directo e inmediato a Dios (creído, esperado, amado) en tanto que los dones recaen sobre las virtudes infusas para perfeccionarlas. Es evidente que las virtudes teologales son, por su propia naturaleza, superiores a los dones; sin embargo, éstos son superiores a todas las virtudes infusas por su modalidad divina.

Todas las almas están llamadas a la contemplación de un modo general y remoto, acorde a los principios formulados por el Aquinate acerca de los dones del Espíritu Santo fundado en tres razones principales<sup>24</sup>: 1) el principio fundamental de la vida mística, caracterizado por la contemplación infusa, es el mismo que el de la vida interior ordinaria, “la gracia de las virtudes y de los dones”. La docilidad al Espíritu Santo, según el modo sobrehumano de los dones normalmente debe prevalecer con el progreso espiritual, a fin de poner remedio al siempre imperfecto modo humano de las virtudes. La vida mística, que se caracteriza por dicha docilidad, aparece normalmente en la vía iluminativa y, sobre todo en la unitiva. 2) En el progreso de la vida interior, la purificación del alma no llega a ser completa sino por la purificación pasiva del sentido, en el que predomina la iluminación del don de ciencia y se eleva con la noche del espíritu, con el don de la inteligencia. El Espíritu Santo purifica así de cualquier escoria la humildad y las virtudes teologales y pone de relieve su motivo forma sobrenatural e increado: La Verdad primera reveladora, la Misericordia y la Omnipotencia auxiliadora y la Bondad, amable por sí misma. 3) El fin de la vida interior es idéntico al de la vida mística: la vida eterna o la visión beatífica. En los perfectos (vía unitiva) es su preludio, como lo demuestran las bienaventuranzas evangélicas, actos eminentes de las virtudes y de los dones. El don de la sabiduría, es, según el Angélico<sup>25</sup> el principio de un conocimiento quasi experimental de la presencia de Dios en nosotros por el cual se juzga rectamente de Dios y de las cosas divinas por sus últimas y altísimas causas bajo el instinto especial del Espíritu Santo, que las hace saborear por cierta connaturalidad y simpatía<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> Cfr. S. Th. I-II q. 68 a.2 “[...] Ratio autem hominis est perfecta dupliciter a Deo, primo quidem, naturali perfectione, scilicet secundum lumen naturale rationis; alio modo, quadam supernaturali perfectione, per virtutes theologicas, ut dictum est supra. Et quamvis haec secunda perfectio sit maior quam prima, tamen prima perfectiori modo habetur ab homine quam secunda, nam prima habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecta[...]”. “[...] Et ideo ad illum finem consequendum, necessarium est homini habere donum spiritus sancti”.

<sup>24</sup> Las tres edades.... p. 894,

<sup>25</sup> S Th. II-II, q. 45, a. 1 y a. 2

<sup>26</sup> Royo Marín, A. El gran desconocido, El Espíritu Santo y sus dones, BAC, Madrid, 1997, p. 190

4. GL proyectó el saber teológico al terreno práctico. El apotegma clásico “*intellectus speculativus extensione fit practicus*” alcanza, en el dominio de la vida cotidiana de la Iglesia, un valor excepcional. Es la *fides quaerens exemplum*, que discierne las realizaciones concretas, infinitamente variadas, en las almas de Cristo, de la Virgen y de los Santos, como lo explicita GL en sus obras, *El Salvador*<sup>27</sup>, *La Madre del Salvador*<sup>28</sup> y *San Juan de la Cruz o Santa Teresa de Ávila*<sup>29</sup>, además, por cierto, del Aquinate. En conclusión: la teología desciende a aplicaciones vitales concretas. Esta dimensión vital de la teología fue aplicada ya por el Angélico a propósito de Cristo (cf. III, 7,5-6) y es, en esta galería de ejemplos de la vida del Señor, de la Santísima Virgen y de los santos, donde se manifiesta la palpitante moción *ultra humanum modum* de los dones del Espíritu Santo.

5. Conclusión: A lo largo de sus obras GL expone sus cualidades de arquitecto de la teología, donde se revela, con exquisita perspicacia, el discípulo del Angélico, el experto de su pensamiento desde las mismas raíces; el intérprete fidedigno del Doctor Común que la Iglesia ha señalado como maestro de la teología espiritual, en sintonía con los problemas del mundo contemporáneo, enfocándolos desde las alturas de la ciencia divina.

GL fue un fiel expositor del “*Doctor Humanitatis*”, a quien amó e imitó, comprendió y defendió como el mejor discípulo. La laboriosidad, la reflexión, la pasión por la verdad, sintetizan su obra y su modo de hacer teología “[...] en una comunión vital con el propio S. Tomás [...]”<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Le Sauveur et son amour pour nous, Cèdre, París, 1952. El Salvador y su amor por nosotros, Rialp, Madrid, 1977.

<sup>28</sup> La Mère du Sauveur. Notre vie intérieure, Cerf, París, 1975. La Madre del Salvador y nuestra vida interior, Rialp, Madrid, 1990.

<sup>29</sup> Sobre San Juan de la Cruz *supra* nº 2 y a Santa Teresa continuamente la menciona a lo largo de sus escritos como, por ejemplo, en Las tres edades de la vida interior.

<sup>30</sup> “[...] viventem quandam communionem cum ipso S. Thoma [...]” PABLO VI Lumen Ecclesiae atquemundi universi, ut merito praedicatur Sanctus Thomas Aquinas. Epistula Ad P. Vincentium de Couesnongle Ordinis Fratrum Praedicatorum Magistrum Generalem septimo expletos saeculo ab obitu Sancti Thomae Aquinatis AAS LXVI (Roma 1974) pp. 673-702. Nº 28 p. 700.

**REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE Y LA ASCÉTICA Y MÍSTICA EN SANTO TOMÁS**

Ante la división de la teología ascética y mística, como dos caminos separados en la vida del creyente, Garrigou Lagrange propuso a comienzos del siglo XX retomar la correcta interpretación del Aquinate y los comentaristas sobre dicha temática. Ésta se resume en la vida de la gracia y de los dones en los grados de iniciados, proficientes y perfectos, es decir, las vías purgativa, iluminativa y perfectiva, de un único camino de santidad.

**Pbro. Dr. José Ignacio Ferro Terrén**

Es Abogado (UBA) y licenciado en Teología Dogmática (UCA) con una tesis sobre la ley natural en la Suma Teológica. Profesor de la UCA, en la carrera de Derecho (actualmente en uso de licencia) y en el Instituto del Profesorado Ntra. Sra. de las Nieves. Miembro de la Sociedad Tomista Argentina, ha colaborado en la revista Sapiencia y ha dictado cursos de teología dogmática y espiritualidad. Secretario de la Vicaría Episcopal de Devoto. Vicario parroquial de San José del Talar. Capellán de las Religiosas Hijas de la Misericordia (Casa Provincial).

Dirección electrónica: [joiferro@yahoo.com.ar](mailto:joiferro@yahoo.com.ar)

ANEXO

**LAS TRES EDADES DE LA VIDA INTERIOR**

PRINCIPIANTES	PROFICIENTES	PERFECTOS	<i>Grados de la caridad</i>
<i>vía purgativa vida ascética</i>	<i>vía iluminativa umbral de la vida mística</i>	<i>vía unitiva vida mística</i>	
<i>Virtudes iniciales,</i> 1er. grado de la caridad, templanza, castidad, paciencia; primeros grados de la humildad.	<i>Virtudes sólidas,</i> 2do. Grado de la caridad, obediencia, humildad profunda, espíritu de consejo.	<i>Virtudes eminentes y heroicas,</i> 3er. grado de la caridad, perfecta humildad, gran espíritu de fe, abandono, paciencia casi inalterable.	<i>Virtudes</i>
Dones del Espíritu Santo más bien latentes, inspiraciones con raros intervalos, poca aptitud para aprovecharlos. El alma tiene sobre todo conciencia de su actividad.	<i>Los dones del Espíritu Santo empiezan a manifestarse,</i> sobre todo los tres menos perfectos de temor, ciencia, piedad. El alma más dócil, aprovecha mejor las inspiraciones e iluminaciones interiores.	<i>Los dones superiores se manifiestan más y con mayor frecuencia.</i> El alma está como dominada por el Espíritu Santo. Mucha pasividad para con Él, que no excluye la actividad de las virtudes.	<i>Dones</i>
<i>Purificación activa</i> de los sentidos y del espíritu o mortificación exterior e interior.	<i>Purificación pasiva de los sentidos,</i> bajo la influencia sobre todo de los dones de temor y ciencia (pruebas concomitantes): Entrada en la vía iluminativa.	<i>Purificación pasiva del espíritu,</i> por la influencia sobre todo del don de inteligencia. (Pruebas concomitantes en las que se manifiesta el don de fortaleza y de consejo). Entrada en la perfecta vía unitiva.	<i>Purificaciones</i>
<i>Oración adquirida:</i> oración vocal, oración discursiva, oración afectiva que se simplifica más y más, llamada oración de recogimiento activo.	<i>Oración infusa inicial,</i> actos aislados de contemplación infusa durante la oración adquirida de recogimiento; luego oración de recogimiento sobrenatural y de quietud árida o con consuelo. Don de piedad.	Oración infusa de simple unión, de unión completa (estática a veces), de unión transformante bajo la influencia del don de sabiduría. (Favores que le acompañan)	<i>Moradas de Santa Teresa</i>
1ª y 2ª moradas	3ª y 4ª moradas	5ª, 6ª y 7ª moradas	