

EXPERIENCIA DE DIOS Y VIDA MISTICA

EL PENSAMIENTO DE S. JUAN DE LA CRUZ

SUMMARIUM. - Intra vitam mysticam, animae contemplativae « patienti divina » experientiam divinarum abunde largiri cum mystici tum theologi satis superque fatentur. At vero, estne huiusmodi experientia « directa ac immediata » Dei delibatio? En problema! Diversis diversa sentientibus, postquam oppositae recentiorum sententiae recensentur, quid hac de re Mysticus Doctor docuerit investigatur atque accurate perpenditur.

El problema de la experiencia mística en general es tan vasto y de tan amplias proporciones, que por fuerza exige una limitación, sobre todo en un trabajo como el presente. Si queremos llegar a una conclusión concreta que presente las garantías de un estudio llevado hasta donde lo exige la naturaleza misma del tema, debemos optar por un punto concreto. De este modo las energías no quedan dispersas y las conclusiones deberán ser lógicamente más sólidas.

En nuestro caso particular, antes que otra cosa, prescindimos del problema de la *efabilidad* de la experiencia mística. Nada más arduo y fundamental, por el simple hecho de atenernos a una experiencia ajena. Por lo mismo, y dadas las características de excepción de la experiencia descrita por los místicos, un interrogante fundamental se cierne ante cualquier intento de análisis: ¿en qué medida responde el testimonio de los místicos a su propia experiencia? Por más sugestivo que el problema resulte, en nuestro caso, puestos a examinar el significado de la experiencia mística afirmada por San Juan de la Cruz, lo damos por secundario. Precisamente lo que intentamos averiguar es su propio pensamiento, su propia interpretación de su experiencia mística de Dios. Y esto no en ese primer plano de interpretación de sus vivencias, condicionadas inevitablemente en su apreciación y manifestación por la cultura del autor —en este sentido todo testimonio místico supone una interpretación de la propia experiencia—, sino en su interpretación *refleja* a base de sus principios filosóficos y teológicos.

Otro aspecto que dejamos intacto es la diferencia existente entre experiencia mística cristiana, experiencia mística natural —si ésta es posible— y experiencia mística extra-cristiana. La mística comparada, aun bajo el punto de vista experimental queda fuera de nuestras preocupaciones.

Tampoco intentamos centrar nuestro trabajo en la objetividad o subjetividad de la experiencia mística en sentido baruziano. Poner en tela de juicio la objetividad de la experiencia de Dios afirmada por los místicos, para hacerla consistir en un puro producto de la fantasía y de la sensibilidad humanas, que, en una insatisfacción casi existencialista, llega a crear el objeto de su pretendida experiencia, Dios, sería hacer una evidente concesión al racionalismo.

Nuestro estudio tiene por escenario límites más ortodoxos. Nos movemos en el ámbito de la teología católica. A este respecto el problema concreto a que intentamos ceñirnos se reduce a esto: ¿puede admitirse filosófica y teológicamente una experiencia *inmediata* de Dios en la vida mística? ¿Cuáles serían sus límites y su verdadera estructura? Como se ve, el problema se reduce a la *inmediación* de la experiencia mística de Dios. No obstante hemos preferido dejar el título de nuestro trabajo un tanto genérico, al menos a primera vista. En realidad es bien concreto. He aquí el motivo: ante todo hemos escogido el término *experiencia* con preferencia al de *intuición*, *percepción* de Dios. El primero de estos dos últimos podría dar origen a equívocos evidentes; y no intentamos limitarnos únicamente al problema de la posibilidad de una visión de Dios en sentido estricto en esta vida. Por otra parte el término *percepción* encierra un significado más bien intelectual. Un tal título, como veremos, no respondería exactamente a las conclusiones a que hemos de llegar. Sin embargo, acomodándonos a la terminología de algunos autores, emplearemos a veces este término en un sentido más amplio, como equivalente de una vivencia experimental tanto intelectual como afectiva.

En cambio el término *experiencia*, bien entendido, refleja exactamente el problema de la inmediación y esto en toda su amplitud, sin limitaciones a una u otra zona de la actividad anímica. Efectivamente, toda experiencia, en virtud del mismo término, significa precisamente eso: una vivencia, un contacto *en cierto modo* inmediato de la persona con la realidad. El hecho mismo de que algunos autores distingan entre experiencia directa e inmediata y experiencia indirecta o mediata, indica a las claras que el término *experiencia* encierra en sí mismo el problema de la inmediación.

Ahora bien, trasladado todo esto a la experiencia mística, el problema encuadrado en nuestro título resulta bien concreto: ¿puede admitirse una vivencia, un verdadero contacto *inmediato* entre el alma y Dios en la vida mística? ¿La experiencia mística

de Dios deberá ser calificada de directa e inmediata, o de indirecta y mediata? En definitiva: ¿puede darse en la vida mística una experiencia de Dios en sentido estricto, una experiencia *inmediata* de Dios?

He aquí el punto concreto a que aludíamos al principio. Dejando de lado otros aspectos bien interesantes, como acabamos de ver, nos situamos en el centro mismo de la experiencia mística desde el punto de vista de su estructura. El problema de la intermediación decide su verdadera naturaleza. Con todo, nuestro tema podrá parecer tal vez cuestión de curiosidad intelectual y campo propicio para especular sin pensar en un fruto concreto. Sin embargo los elementos necesarios para llegar a las conclusiones finales son de primer orden y de lo más céntrico en la teología espiritual. El análisis psicológico-teológico que la experiencia mística exige, y precisamente bajo el punto de vista de la intermediación, bastaría por sí solo para justificar ampliamente nuestro estudio. Pero el interés sube de punto cuando se piensa que un tal análisis sistemático, sobre todo bajo el punto de vista teológico, a propósito de San Juan de la Cruz, prácticamente no existe, a no ser sino en fragmentos bien preciosos pero parciales. Sin pretender dar la última palabra en este sentido, intentaremos al menos una aproximación.

Como resulta del título que encabeza nuestro estudio, nos atendremos a la doctrina de San Juan de la Cruz. Sin embargo nos hallamos ante un problema que, lejos de ser nuevo, cuenta ya con una larga historia que no es lícito ignorar. Un conocimiento siquiera a grandes rasgos de las posiciones, a veces contrastantes, que adoptan grandes figuras de la teología y de la historia de la espiritualidad, agudizará el problema y nos dará sus proporciones exactas. Los autores además apelan con frecuencia al Doctor Místico e incluso existen ensayos dirigidos a explorar su pensamiento y es preciso tener en cuenta sus apreciaciones. Por lo mismo, una vez vistas las razones en pro y en contra de una posible experiencia inmediata de Dios y el juicio que a este respecto les merece nuestro Santo, podremos plantear y aun resolver mejor —siempre dentro de su propio sistema— el pensamiento de San Juan de la Cruz. *

* *Siglas:*

DSp. = *Dictionnaire de Spiritualité.*

EphC. = *Ephemerides Carmeliticæ.*

I - UN PROBLEMA TEOLOGICO A RAIZ DE LA MISTICA

En pocas cosas están tal vez tan de acuerdo los místicos como en la afirmación común de una experiencia, de una percepción experimental de Dios. Mientras el teólogo se esfuerza constantemente por esclarecer sus conceptos escuetos sobre las realidades divinas, el místico se presenta con una afirmación audaz: siente en sí al Dios a la vez transcendente e immanente. Es más, en su conato por expresar de algún modo su vivencia mística, se cree favorecido con una comunicación directa e inmediata del mismo Dios. El hecho no da lugar a duda. No ver en las afirmaciones de los místicos otra cosa que modos hiperbólicos de expresarse, equivaldría a menospreciar el elemento más característico y a la larga el fundamento mismo de la mística. Sus descripciones de la contemplación perfecta, del matrimonio espiritual están llenas de una especie de percepción experimental de Dios, que no es lícito despreciar apriorísticamente.

Y aquí precisamente, situados en un ambiente de respeto al testimonio experimental del místico, surge el problema: al teólogo toca medir el alcance de esas afirmaciones de los místicos, y más concretamente el grado de intermediación de las relaciones experi-

-
- NRTh. = *Nouvelle Revue de Théologie.*
 RAM = *Revue d'Ascétisme et de Mystique.*
 REsp. = *Revista de Espiritualidad.*
 RET = *Revista Española de Teología.*
 RScRsl. = *Revue des Sciences Religieuses.*

Para las referencias textuales de San Juan de la Cruz nos serviremos de la edición del P. SIMÉON DE LA SGDA. FAMILIA, O. C. D., *San Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia. Obras Completas (texto crítico-popular)*. Burgos, «El Monte Carmelo», 1959. Emplearemos el modo ya común de citar las obras del Santo, ateniéndonos a las siglas siguientes:

- S = *Subida del Monte Carmelo.*
 N = *Noche Oscura.*
 C = *Cántico Espiritual.*
 LI = *Llama de Amor Viva.*

En las citas de S y N las cifras arábigas se refieren respectivamente al *libro*, *capítulo* y *párrafo*. En C y LI los números designan la *canCIÓN* y el *párrafo* respectivamente. De no advertir otra cosa, en C y LI nos referimos a la segunda redacción. Del mismo modo los subrayados de los autores, de no indicar lo contrario, serán nuestros.

mentales entre el alma y Dios. En otros términos, y reduciendo el problema a límites ya familiares: *¿ es posible en esta vida una experiencia directa e inmediata de Dios? ¿ Cuáles serían sus límites? ¿ Hasta qué punto se puede admitir y aun justificar teológicamente una tal experiencia?*

De hecho los autores no han dejado pasar por alto un tal problema. Es demasiado central y sugestivo para no contar ya con una larga historia. Solamente limitándonos a lo que va de siglo, nos encontramos con una vasta literatura que directa o indirectamente afronta nuestro tema. Trataremos de reunir aquí los trabajos principales. Antes de pasar a un estudio más detallado de las opiniones de algunos autores que han examinado a fondo el problema de la intermediación de la experiencia mística de Dios, veamos en una mirada de conjunto el aspecto que ofrecía nuestro tema en el momento cumbre de su desarrollo, entre 1920 y 1930 aproximadamente. Tiempos a la verdad un tanto lejanos, pero que han marcado una profunda huella en la historia de la espiritualidad. Gracias al esfuerzo entonces realizado por aclarar ideas fundamentales, vivimos ahora momentos de mayor concordia y claridad. Particularmente en lo que toca al problema de la experiencia mística de Dios, esa década señala indudablemente el momento de mayor profundización. Desde entonces no existen grandes novedades. Las posiciones, en general, se repiten.

Por ahora nos limitamos a una exposición descriptiva, absteniéndonos de toda preocupación crítica. Volveremos más adelante sobre ello.

1. DIVERGENCIAS ENTRE LOS AUTORES

La opinión teológica sobre el momento cumbre de la contemplación mística se hallaba profundamente dividida en el período que nos ocupa. El P. Maréchal, en una importante crónica publicada en 1929,¹ nos da cuenta en mirada retrospectiva del estado un tanto caótico de las posiciones, resumiéndolas en tres grupos o tendencias.

A - *Tendencia « minimalista »*. — En primer término la teoría de A. Soudreau. Animado de un sentido práctico y preocupado por el llamamiento universal a la mística, no quiere saber nada de expe-

¹ MARECHAL, J., S. I., *Sur les cimes de l'oraison*, en *NRTh.* 56 (1929) 107-127; 177-206.

riencia inmediata de Dios.² De existir constituiría una gracia del todo extraordinaria y fuera de los límites de la contemplación y de la mística misma. Efectivamente, el autor admite un « estado angélico » en que el alma conoce por medio de especies infusas; pero un tal estado se halla superpuesto al estado místico, es un estado excesivamente raro y hasta milagroso. Las grandes experiencias del mismo San Juan de la Cruz, como por ejemplo el « toque sustancial », no pertenecen a la contemplación mística, sino a ese estado angélico.

En la misma dirección negativa, aunque apoyada en motivos muy diversos, podemos colocar la tesis del P. Garrigou-Lagrange.³ No se trata de experiencia inmediata de Dios, sino de un conocimiento « cuasi experimental » a través de los efectos de la acción divina en el alma. Por estos efectos no entiende el P. Garrigou-Lagrange los elementos constitutivos de la vida sobrenatural —como lo harán De la Taille y De Guibert—, sino la « paz, alegría, suavidad de amor »⁴ que el alma experimenta. Además de los argumentos tomistas se aduce la autoridad de San Juan de la Cruz: el Santo afirma que en el matrimonio espiritual la contemplación tiene lugar en medio de la fe; ahora bien, experiencia inmediata —que el autor entiende en sentido riguroso de intuición, como equivalente de visión— y fe se excluyen mutuamente. El P. Garrigou-Lagrange no ha cambiado de actitud. Su obra posterior lo demuestra.⁵

B - *Tendencia « maximalista »*. — A esta actitud de reserva se opone una especie de maximalismo intuicionista. Apoyados en las posibilidades de la doctrina agustiniana y tomista sobre este punto —aunque Sto. Tomás las limite a condiciones bien precisas—, y sobre todo fundándose en las afirmaciones de varios místicos, algunos autores admiten la posibilidad y el hecho de una verdadera intuición o visión de Dios como coronamiento de la ascensión mística.⁶ Sin

² SAUDREAU, A., *L'état mystique*. 2ª ed., Paris, 1921, pp. 304-356; 83-88.

³ GARRIGOU-LAGRANGE, R., O. P., *Perfection chrétienne et contemplation*. Paris, 1923, vol. I, pp. 328-337.

⁴ o. c., p. 336.

⁵ *Les trois âges de la vie intérieure*. Paris, 1938, vol. II, pp. 418-427.

⁶ WAFFELAERT, Mgr., *A propos de la contemplation*, en *RAM* 4 (1923) 31-37. - REYPPENS, L., S. I., *Le sommet de la contemplation chez le B. Jean de Ruusbroec*, en *RAM* 3 (1922) 250-272; 4 (1923) 256-271; 5 (1924) 33-59; *Dieu (connaissance mystique de)*, en *DSp.* III, 883-929; cfr. *Ibid.*, 927-928. - MARECHAL, J., S. I., *Sur les cimes de l'oraison*, en *NRT* 56 (1929) 204-206; *Etudes sur la psychologie des mystiques*. Paris, 1937, vol. II, 36-38; 46-47. - El P. Maréchal señala como principal representante de esta tendencia al P. POULAIN (cfr. *Des grâces de l'oraison*. Paris, 1922). No lo entiende así el P. BAINVEL, quien en su Introducción a la obra de Poulain

embargo se la presenta rodeada de prudentes limitaciones. Tal intuición, se dice, acaece en casos muy raros, como algo *excepcional*. Pero excepcional no quiere decir en este caso extraordinario, milagroso, sino equivale a algo que supera el conocimiento sobrehumano de la experiencia mística «ordinaria». De este modo la intuición de la esencia divina no queda fuera del ámbito de la contemplación mística, antes bien constituye el término normal a que se ordena la misma contemplación, y su expresión más perfecta. Por otra parte es una intuición *imperfecta* y diferente, en cuanto al grado de intensidad y duración, de la visión beatífica. Es además *indistinta* y no plenamente beatificante. De todos modos —y ésta es la afirmación más importante— para ello se precisa la comunicación transitoria del «lumen gloriae».

Tres son por tanto los puntos esenciales requeridos: —intuición de la esencia divina; —donación momentánea y transitoria del lumen gloriae; —limitación e imperfección de la experiencia intuitiva. Estos dos últimos elementos señalan su coincidencia y su diferencia, no específica sino gradual, con respecto a la visión beatífica.

C - *Posición intermedia*. — Un tercer grupo más heterogéneo adopta una posición intermedia. Por una parte no apela al lumen gloriae, por otra afirma una percepción experimental de Dios. Aquí cada autor presenta una modalidad un tanto diversa. Según el P. Joret⁷ se trata de una intuición oscura y «negativa» de Dios, verdadera intuición intelectual producida por la acción del Espíritu Santo, que viene a corroborar la pobre luz intelectual.⁸ Sin embargo, teniendo a Dios como objeto, cuanto más luce la luz del Espíritu Santo por medio de los dones, más claramente ve el alma que Dios trasciende todo lo que podemos comprender en esta vida. Más que de intuición *de Dios*, creemos, pudiera calificarse de intuición *de la transcendencia* divina.

También el P. Arintero admite una percepción sobrenatural de Dios, intermedia entre el conocimiento abstractivo y la visión facial.⁹ La atribuye, lo mismo que el P. Joret, a una actuación sobrehumana de los dones, «sobre todo de los dos principales —sabiduría e inteligencia—, que son los que más intervienen en la contemplación sobrenatural».¹⁰ En esto se ha visto precisado a contradecir a Saudreau,

cfr. o. c., p. XXXVI, nota 3), atribuye la idea a una errónea inteligencia de Saudreau. En realidad la posición del P. Poulain parece ser más moderada (cfr. o. c., c. 31, nn. 28-32). Si algo hay censurable en su actitud es tal vez su convicción de que la percepción experimental de Dios es *esencial* a todo estado místico (cfr. o. c., c. 5, n.º 5, nota). Esto es lo que censurará más tarde DOM BUTLER, como veremos.

⁷ JORET, F. - D., O. P. *La contemplation mystique d'après S. Thomas d'Aquin*. Lille-Bruges, 1924, pp. 224-273.

⁸ Nótese que el autor emplea el término «intuición» no como equivalente de visión, sino de percepción, experiencia.

⁹ ARINTERO, J. - G., O. P., *Cuestiones místicas*. Salamanca, 1920, pp. 51-58.

¹⁰ o. c., p. 51.

pensando que descuida « lo más característico e importante de la verdadera vida mística ». ¹¹

Por este mismo tiempo escribía, participando de la misma opinión, el filósofo Farges, quien explica el conocimiento experimental de Dios a base de especies infusas, ¹² atrayéndose así doblemente la crítica del P. Garrigou-Lagrange. ¹³

Mayor atención merece el estudio del P. Picard, dedicado ex professo a nuestro tema. ¹⁴ He aquí cómo propone la cuestión: « ¿ es admisible una *aprehensión inmediata de Dios diferente de la visión beatífica* ? ». ¹⁵ Antes de desarrollar su tesis y con el fin de precisar mejor el alcance del problema nos presenta sintéticamente lo que llegará a ser su conclusión:

« se trata de una *aprehensión directa, inmediata, más o menos confusa de Dios presente en el alma; aprehensión más bien comparable a un íntimo sentimiento que a clara visión. Sería algo así como la conciencia de nuestro propio « yo » a través de sus operaciones psicológicas* ». ¹⁶

El P. Picard propone progresivamente sus argumentos. Como razón básica afirma el carácter inmediato de la conciencia del propio yo; una tal conciencia del yo es ya una percepción, una intuición intelectual confusa. ¹⁷ Siendo esto así, ¿ puede darse una percepción semejante acerca de Dios ? Así lo cree el autor, apoyándose en Sto. Tomás y San Buenaventura. De existir alguna dificultad, provendría de la perfecta simplicidad e inteligibilidad de Dios. ¹⁸ La respuesta a esta objeción, afirmación común entre los que niegan toda percepción oscura de Dios, es negativa. Por de pronto la simplicidad divina no ofrece dificultad, ya que si la intuición clara y distintiva — la visión beatífica — admite limitaciones, con mayor razón la *aprehensión confusa u oscura*. ¹⁹ Mayor dificultad ofrece la segunda parte del inte-

¹¹ *Ibid.*, - Pero la conocida fogosidad del P. Arintero no para aquí; según algunas de sus afirmaciones bien pudiera ser colocado entre el grupo maximalista (cfr. *o. c.*, p. 62).

¹² FARGES, A., *Les phénomènes mystiques*. Paris, 1923, pp. 81-90.

¹³ GARRIGOU-LAGRANGE, R., O. P., *Perfection chrétienne...*, vol. II, pp. [1]-[20].

¹⁴ PICARD, G., S. I., *La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques*. Paris, 1923.

¹⁵ *o. c.*, p. 11. - Para mayor uniformidad de lenguaje, presentaremos en todo nuestro estudio una traducción personal de los textos escritos en lengua ajena.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *o. c.*, pp. 12-18.

¹⁸ El autor se pregunta: « ¿ de un sér perfectamente simple no se debe necesariamente percibir todo o nada, y un sér que es la misma luz puede ser percibido confusa y oscuramente ? En otros términos, ¿ la naturaleza misma de Dios no excluye la posibilidad de toda intuición inferior a la visión beatífica ? » (*o. c.*, p. 33).

¹⁹ *o. c.*, pp. 34-35.

rogante: ¿cómo puede percibirse confusamente un Sér que es luz infinita? Aquí el autor apela a la imperfección del estado actual de nuestro entendimiento, que, limitado a condiciones materiales, extiende una especie de velo entre Dios y nuestro espíritu de una transparencia imperfecta, de forma que « sin hacer el conocimiento propiamente mediato », lo hace confuso y oscuro.²⁰ Por lo tanto la conclusión es afirmativa: es posible una percepción o experiencia inmediata de Dios, diferente o inferior a la visión beatífica.

La tesis del P. Picard admite una evolución continua en la percepción experimental confusa de Dios. En el mismo orden natural, gracias a la presencia de inmensidad, el hombre es capaz de una intuición confusa de Dios; con todo el autor rechaza decididamente toda especie de ontologismo.²¹ Sin embargo es en el orden sobrenatural y sobre todo en la mística donde una tal intuición adquiere su expresión más perfecta.²²

En consecuencia: la posición del P. Picard podrá ser discutida en más de un punto, pero su conclusión es clara: existe una percepción, una experiencia inmediata de Dios intermedia entre el conocimiento abstractivo y la visión beatífica. Y esto —es bien de notar— sucede en un plano plenamente intelectual.

Por último nos permitimos transcribir a la letra algunas de las conclusiones del erudito Dom Butler, que parecen escritas para coronar este punto de nuestra exposición. En la Introducción a su ponderado estudio sobre el misticismo occidental²³ confronta las diversas teorías entonces existentes sobre el momento cumbre de la vida de oración. He aquí el resultado:

« 1. No se puede sostener que la experiencia afirmada por los místicos sea ordinariamente la visión de la esencia divina, tal como la habrían gozado, según San Agustín y Sto. Tomás, Moisés y San Pablo. Una tal visión, si es que realmente fue concedida alguna vez al hombre en esta vida, es el más raro de todos los favores místicos, y decididamente milagroso (Sto. Tomás).

2. Enteramente diferente de esta visión de la esencia divina es la « percepción » del sér y de la presencia de Dios, percepción experimental, directa, que, de una manera o de otra, los místicos colocan en el culmen de sus experiencias, en las formas más

²⁰ o. c., p. 35. - He aquí cómo compendia el autor su respuesta a la doble dificultad anotada: « si la visión beatífica puede admitir grados de perfección sin duda innumerables a causa de la receptividad desigual de los sujetos, con mucha más razón la aprehensión inmediata de Dios será oscurecida en el alma humana sometida a las condiciones materiales de la vida presente » (p. 36).

²¹ o. c., pp. 43-49.

²² o. c., pp. 59-61.

²³ BUTLER, C., O. S. B., *Western Mysticism*. 2ª ed., London, 1926.

elevadas de contemplación. Esta percepción «supraconceptual», «supraintencional»²⁴ queda dentro de los límites de la psicología y de la teología tomistas (así Gardeil) y debe ser aceptada como un hecho ante el testimonio concorde de los grandes místicos cristianos. A esta percepción, y no a los grados místicos inferiores, se debe reservar la expresión «experiencia mística».

3. El P. Poulain exagera al considerar esta experiencia como la nota esencial del estado místico y de la contemplación infusa, y al excluir del campo de la mística y de la contemplación propiamente dicha todo estado, toda oración que no dé señales de una tal percepción de Dios. De hecho, esta experiencia está ausente en numerosos estados de oración y contemplación, que sin embargo son realmente infusos y místicos.

4. Por el contrario, Saudreau ha ido demasiado lejos en su reacción contra Poulain, sosteniendo que tal percepción de Dios no forma parte de la experiencia mística».²⁵

He aquí brevemente sintetizadas las principales tendencias empujadas en el problema de la experiencia mística. Otros autores tomaron parte igualmente en el intento de solución por este mismo tiempo. Irán apareciendo a propósito de nuestro análisis del pensamiento de las grandes figuras que han estudiado a fondo el problema.

2. LA TESIS DEL P. GARDEIL

Nos hallamos indudablemente ante el intento más serio de armonizar el testimonio de los místicos con los cánones de la teología. El P. Gardeil, cuya talla teológica es bien conocida, respetando las afirmaciones de nuestros místicos, ha sentido la necesidad de examinar a fondo el problema. Toda una serie de artículos publicados en *Revue Thomiste* y que han dado origen a su erudita obra sobre la experiencia mística,²⁶ nos dan la medida de sus preocupaciones.

El autor, apoyándose principalmente en San Agustín, Sto. Tomás y Juan de Sto. Tomás, ha dado a luz toda una teoría de la experiencia afirmada por los místicos. Presupuestos de orden teológico y psicológico se van sucediendo a lo largo de la obra. El P. Gardeil va recogiendo los materiales. Temas tan transcendentales como el modo de la habitación, la conciencia que el alma tiene de sí misma, sirven de base a su tesis. Por nuestra parte no intentamos ponderar lo fundado o infundado de sus disquisiciones. Trataremos sencillamente de resumir su teoría final, su tesis sobre el contenido de la alta contemplación. Es ahí donde el P. Gardeil agudiza sus análisis, aplica sus conclusiones precedentes y resuelve decididamente el problema de la inmediatez de la experiencia mística de Dios.

²⁴ La terminología es de Gardeil.

²⁵ o. c., pp. LXXIX-LXXX.

²⁶ GARDEIL, A., O. P., *La Structure de l'Ame et l'Expérience mystique*. 2 vol., Paris, 1927.

A - Una distinción fundamental

La distinción de los diversos grados de oración propuesta por el P. Gardeil nos parece de sumo interés para comprender el alcance de su teoría. El autor distingue entre *contemplación sobrenatural simple*, *contemplación mística*, y *experiencia mística*.²⁷ A la verdad, con una tal distinción, no podía compendiar mejor el contenido de su exposición ulterior. En realidad, precisando algo más, la « contemplación sobrenatural simple » equivale a lo que otros han denominado contemplación adquirida.²⁸ Teológicamente se explica a base de un acto intencional de la fe, animada por la caridad.²⁹ En cambio por « contemplación mística » entiende el P. Gardeil no un modo de oración puramente pasiva, sino un ejercicio más intenso de la fe perfeccionada por los dones intelectivos.³⁰ Esta contemplación se verifica igualmente a base de conceptos, de los conceptos de la fe, que constituyen el « cuerpo » de la contemplación mística. Los dones no añaden más que una *modalidad* al ejercicio de la fe.³¹ Por lo mismo se trata todavía de un conocimiento de orden intencional, conceptual. La expresión « *fides illustrata donis* » es su mejor definición teológica.³² Por lo tanto tampoco a la contemplación mística, tal como la concibe el P. Gardeil, puede atribuirse una experiencia inmedata de Dios. Como veremos en seguida, lo intencional, el concepto separa de la realidad que representa, destruyendo la inmediación.

Para el P. Gardeil el problema de una experiencia inmedata rebasa el ámbito de la contemplación mística, hallándose más adentro, en lo que él ha definido « experiencia mística » y que equivale a oración de unión.³³

²⁷ « Llamo: 1º *contemplación sobrenatural simple*, al ejercicio de la fe viva bajo la presión, tanto subjetiva como objetiva, de la virtud de la caridad, prescindiendo de la inspiración del Espíritu Santo por medio de los dones. 2º *Contemplación mística* (cuius causa est occulta, Sto. Tomás), al acto de fe viva ilustrada por los dones intelectivos. 3º *Experiencia mística* propiamente dicha, al acto emitido por el alma bajo la inspiración de la *Sabiduría*, sin cooperación activa de la fe, aunque sin salir de su esfera » (o. c., vol. II, p. 161, nota 5).

²⁸ o. c., p. 164.

²⁹ o. c., pp. 161-165 - Téngase en cuenta la peculiaridad de la terminología del P. Gardeil. Para él, *intencional* equivale a conceptual, o más exactamente, a un acto que procede y se realiza a base de una *especie*, de una *representación* concreta que sirve de medio estricto para un tal acto. La diferencia con relación a la terminología común es obvia (cfr. MARTAIN, J., *Les Degrés du Savoir*. Paris, 1932, pp. 883-884).

³⁰ o. c., pp. 165-166.

³¹ o. c., p. 171.

³² o. c., p. 168.

³³ « Concluyo que la *oración de unión* de los místicos puede y debe ser considerada como idéntica a la experiencia *inmedata* de Dios, procurada por el don de sabiduría, desarrollo supremo del estado interior

B - ¿Experiencia inmediata de Dios?

Veamos cómo plantea el problema el mismo P. Gardeil. Aun reconociendo el gran progreso del alma a través de la « contemplación mística » y de las oraciones semipasivas —término medio entre la contemplación mística y la experiencia mística³⁴—, y una cierta manifestación de Dios componible con la vida intencional de fe, se pregunta:

« ¿ Puede haber más ? ¿ Podemos tocar a Dios en esta vida por un contacto inmediato, tener de él una experiencia verdaderamente directa y sustancial ? ». ³⁵

El P. Gardeil no desconoce la dificultad del problema, consciente de nuestra situación de peregrinos sobre la tierra; la clara visión está reservada a la vida futura. La fe es nuestra única guía. Ahora bien, la fe tiene por objeto los demás, los cuales llegan hasta nosotros por medio de conceptos humanos; el alma deberá atenerse a ellos para llegar a su vez hasta Dios. Y esto es decisivo: « el concepto separa de la realidad que representa; el conocimiento a base de conceptos es intencional ». ³⁶ Por otra parte tampoco la caridad soluciona la situación, ya que *depende* estrechamente de la fe. Por lo mismo el autor se ve precisado a recurrir a la doctrina de los dones. He aquí el problema definitivo:

« la cuestión derivada del testimonio de los místicos es, pues, ésta: ¿ Puede darse una actuación *supraindencional* de los dones del Espíritu Santo ? ». ³⁷

Desde el primer momento los dones intelectivos —ciencia e inteligencia— quedan excluidos. Su misión se limita únicamente a perfeccionar el ejercicio *intencional* de la fe, a actualizar « los conceptos de la fe », que en cuanto tales se interponen entre Dios y nuestro entendimiento en orden a la inmediación. ³⁸ Por lo mismo son inservibles para una experiencia inmediata de Dios. Para el P. Gardeil una *actuación supraindencional de la fe* sería por tanto imposible.

Afortunadamente no se puede afirmar otro tanto a propósito de la caridad. El don de sabiduría ocupa un lugar privilegiado. Puesto al servicio de la caridad y no dependiendo de la fe sino en cuanto ésta le proporciona el objeto, el don de sabiduría penetrará hasta donde

del alma santa » (o. c., p. 274; cfr. pp. 265-274) - Nótese el influjo de la terminología teresiana; el autor es más teresiano que sanjuanista.

³⁴ o. c., pp. 181; 192-193.

³⁵ o. c., p. 235. - Subraya el P. Gardeil.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ o. c., pp. 235-236. - Subraya el P. Gardeil.

³⁸ o. c., pp. 236-237.

no alcanza la fe, ni aun apoyada por los dones intelectivos.³⁹ He aquí el punto céntrico de la tesis del P. Gardeil; en lo sucesivo se encargará de justificar su posición.

El autor resume así los diversos factores que integran el acto experimental: La *facultad* realizadora es el don de sabiduría; el *origen* se halla en la unión habitual del alma con Dios presente en el alma por inmensidad y gracia; el *medio* que la hace posible son ciertos « indicios » o « señales » de la actuación vital y objetiva de nuestra alma; finalmente el *objeto* es Dios mismo, causa y principio del ser total del alma justa.⁴⁰ Descritos así los contornos de la experiencia mística, lo que antes que otra cosa llama la atención del autor es la naturaleza de esos *indicios* de la presencia objetiva de Dios. Se juega en ello la existencia misma de la inmediatez experimental. ¿Serán meras impresiones de suavidad? ¿O serán verdaderas especies infusas por Dios? Ambas hipótesis, es cierto, se deben a una noble preocupación: evitar exageraciones malsanas. Sin embargo el P. Gardeil las cree más bien propias del período de las oraciones semipasivas. En la oración de unión hay algo más, algo que sobrepasa esos meros efectos.⁴¹ Para probar su aserto acude a Juan de Sto. Tomás. He aquí el resultado: el gran teólogo ni siquiera menciona tales efectos, ni habla de razonamiento o interferencia alguna intelectual; « los únicos efectos de Dios que se afirman son la caridad y el don de sabiduría; pero aun entonces no se los considera en su naturaleza de efectos, sino más bien como una especie de actividad refleja que brota de ellos bajo la acción divina, que hace al alma experimentar formalmente las divinas Personas ». ⁴² Pero la dificultad no queda todavía superada:

³⁹ Escribe el P. Gardeil: « sin duda hay una cosa que es absolutamente necesario tener presente: cualquier luz que pueda proyectar sobre la realidad divina el Espíritu de Sabiduría, será siempre dentro de la esfera delimitada por el objeto de la fe donde se manifestará. Pero, por otra parte, la inspiración de la Sabiduría, iluminando la caridad de un modo diverso que la luz de la fe, y situándose sobre ésta como una posesión directa y una participación formal de la Sabiduría del Espíritu que sopla donde quiere, ¿no sería posible encontrar modo de hacer penetrar al alma en el centro de la plaza, hasta el Dios íntimo que la habita, para luego tornar sobre el sólido terreno de la oración de fe, no sin haber, durante un breve instante, tomado contacto inmediato con la realidad divina, haberla percibido cuasi experimentalmente y haber gozado de ella realmente? » (o. c., pp. 237-238). - La respuesta a este interrogante será afirmativa. - Nótese que el autor usa indistintamente los términos « experiencia » y « cuasi experiencia ». Lo que este pasaje, comparado con otras afirmaciones del P. Gardeil, deja entrever, queda confirmado más adelante (cfr. o. c., pp. 237-238).

⁴⁰ o. c., pp. 244-245.

⁴¹ o. c., pp. 244-245.

⁴² o. c., pp. 247-248.

« ¿ cómo la operación del Dios íntimo puede, sin imprimir nuevas especies o ideas, únicamente vivificando al alma por medio de la caridad y de la sabiduría, perfeccionar el conocimiento de la fe viva ? ». ⁴³

Tocamos el punto culminante de la tesis del P. Gardeil. Nuestro autor no encuentra mejor argumento que el de la analogía del conocimiento experimental que el alma tiene de sí misma. ⁴⁴ De hecho en ella se apoya toda la tesis del P. Gardeil. Veamos en qué consiste.

Nuestra alma espiritual, dotada de un conocimiento *habitual* de su propia sustancia, percibe su propio sér *inmediata* y *actualmente* a base de una reflexión sobre sus propias operaciones. Se trata de una « posesión » ontológica que pasa a ser psicológica o de orden inteligible; es una especie de « transposición » verificada en virtud de la unión objetiva inmediata del alma consigo misma. De forma que a través de sus operaciones vitales el alma recibe de sí misma —en cuanto se conoce a sí misma— ciertas « impresiones » que la hacen sentir inmediatamente su propia presencia vivificante. En realidad estas impresiones son verdaderos efectos de orden intelectual y afectivo; son los « indicios » de que habla Juan de Sto. Tomás, que no son ni *especies*, ni otro cualquier *efecto* —suavidad, dulzura— que hagan de intermedio, de medio estricto. Es una simple actuación del entendimiento y de la voluntad que se traduce en una oscura conciencia de la propia alma.

El P. Gardeil aduce dos argumentos para probar sus afirmaciones precedentes: 1º La espiritualidad del alma permite un desdoblamiento de la sustancia del alma en *auto-inteligible* y *auto-inteligente*; por lo mismo no necesita de elementos ajenos y externos para su propia percepción experimental. 2º No es necesario recurrir a ninguna clase de especies, como en el caso de la sensación. A diferencia de ésta, cuyo objeto es externo, tangencial, « el objeto de la experiencia psicológica es *inmanente* a la inteligencia que lo experimenta ». ⁴⁵

A continuación el autor aplica su teoría a la experiencia mística de Dios. El paralelismo se deja ya entrever. Dios, por su presencia común de inmensidad, está tan sustancialmente presente al alma, como la misma alma lo está por identidad. Por medio de la gracia, las virtudes y los dones, Dios viene a ser además *objeto* de conocimiento y amor. Con anterioridad a toda operación ha surgido una nueva relación, una nueva capacidad; Dios es ya virtualmente poseído por el alma. Falta únicamente la actualización de esa nueva potencialidad aportada por la gracia y el problema de una experiencia

⁴³ *Ibidem.*

⁴⁴ *o. c.*, p. 248.

⁴⁵ *o. c.*, pp. 251-253.

inmediata de Dios podrá ser resuelto afirmativamente.⁴⁶ De hecho esa actualización pasa a ser una realidad durante la oración de unión, a base del don de sabiduría. Ante la imposibilidad de llegar a una experiencia inmediata de Dios por medio de la fe —inexorablemente intencional y ligada al concepto—, el don de sabiduría juntamente con la caridad será el vehículo apropiado en orden a la experiencia inmediata de Dios.⁴⁷

En un vistazo de conjunto la tesis del P. Gardeil, modelo de seriedad y profundidad teológica, ocupa ciertamente un lugar intermedio entre las dos posiciones extremas arriba señaladas. Aunque prescindiendo de la fe, la experiencia inmediata de Dios se verifica dentro de sus límites, constituyendo además el término ordinario y normal del desarrollo de la vida de oración. He aquí en síntesis los elementos esenciales de la tesis del P. Gardeil:

a) La experiencia inmediata del alma de su propia sustancia sirve de paradigma natural para comprender la experiencia mística de Dios.

b) La presencia de inmensidad y sobre todo la inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma justa constituyen su fundamento, el medio remoto.

c) La distinción fundamental entre *contemplación*, que el autor entiende en sentido estrictamente intelectual y conceptual, y *experiencia mística* condicionan el medio próximo y eficiente:

aa) no es la fe, ni siquiera perfeccionada por los dones intelectivos: la fe, y por tanto la contemplación mística, nunca puede dejar de ser intencional, conceptual; en cuanto tal implica distancia con relación al objeto. La experiencia mística, aunque tiene lugar dentro de los límites de la fe, abstrae, prescinde de ella. Por lo tanto una experiencia inmediata de Dios en el plano intelectual es imposible. Nótese la diferencia con respecto a la posición del P. Picard.

bb) El principio inmediato y efectivo de la experiencia mística es la caridad perfeccionada y accionada por el don de sabiduría. Este, esencialmente aconceptual en cuanto de orden afectivo, supera la dificultad de una experiencia inmediata intelectual, rompe con la distancia. En realidad es una experiencia a través y por medio de un efecto creado, el amor, pero que no destruye la inmediatez, en cuanto medio subjetivo, *medium quo*. La experiencia inmediata de Dios es en definitiva de tipo exclusivamente afectivo.

Sin embargo no todos están de acuerdo con esta perspectiva

⁴⁶ o. c., pp. 253-256.

⁴⁷ o. c., pp. 257-264. « *El don de sabiduría penetra allí donde la fe desfallece* [...]. Cuando sin excluir la fe, pero *abstrayendo de ella*, se ha despojado el alma de toda actividad de la que sería principio primero eficiente, para quedarse enteramente pasiva bajo la influencia del Espíritu Santo, nada se opone a que se realice la unión con su Dios íntimo, y por lo mismo la *experiencia inmediata del mismo Dios* » (o. c., p. 262).

3. OPOSICIÓN DEL P. DE LA TAILLE

El docto profesor de la Gregoriana en dos ocasiones un tanto distantes entre sí llegó a ocuparse —en otros tantos artículos, realmente notables por su profundidad— del problema teológico que supone la experiencia mística. En el primero de ellos⁴⁸ su posición, en lo que toca a una posible experiencia inmediata de Dios, queda un tanto en lo genérico. El P. De la Taille se ocupa directamente en establecer el lugar que corresponde a la contemplación en la economía de la gracia. Pero para ello se ve precisado a analizar su naturaleza bajo el punto de vista teológico, con lo cual revela ya claramente su pensamiento con respecto a nuestro problema, que después, descendiendo más a lo concreto, se convertirá en convicción irrevocable.

A - Naturaleza de la contemplación mística.

Como buen conocedor del Doctor Angélico el autor concibe la contemplación como un acto esencialmente intelectual. He aquí la estructura del conocer místico:

« en lugar de representaciones intelectuales tomadas de los sentidos por vía de abstracción [...], el contemplativo alcanza a Dios por un procedimiento análogo, pero no abstractivo, que se puede comparar al conocimiento angélico ». ⁴⁹

En efecto, comenta el autor, el ángel no conoce a Dios por abstracción, ni por deducción, pero en su conocimiento connatural tampoco excluye todo *intermedio*. Siempre existe la mediación de una semejanza: la esencia misma del ángel. Pero a su vez ésta no constituye el punto de partida de un silogismo: « en un solo acto la inteligencia angélica ve el espejo en que se refleja Dios, y a Dios cuya imagen aparece en el espíritu ». ⁵⁰ La esencia del ángel hace de « medio luminoso », de « prisma refractor » en el que se transparenta la divinidad.

Lo mismo ocurre en el caso del contemplativo, añade el P. De la Taille. Pero lo que interesa averiguar es el *medio luminoso* a través del cual el contemplativo llega hasta Dios. Ciertamente, no es una idea abstracta. ¿Será una nueva especie infusa por Dios, distinta de la razón y de sus productos? No. El medio luminoso de la contemplación propiamente dicha no es otra cosa que la fe. La fe hace de medio refractor por medio del cual el contemplativo llega hasta Dios. He aquí la tesis favorita del P. De la Taille, que no oculta

⁴⁸ DE LA TAILLE, M., S. I., *L'oraison contemplative*, en *RScRel.* 9 (1919) 273-292.

⁴⁹ a. c., p. 273.

⁵⁰ a. c., p. 274.

sus motivos: 1º Entre fe y visión intuitiva no hay término medio. 2º El justo vive de la fe, y el contemplativo alimenta su caridad por medio de la contemplación. 3º Los autores místicos hablan de « fe desnuda ». 4º La contemplación se debe a los dones —sobre todo al de sabiduría—, los cuales están al servicio de las virtudes. 5º y más importante: « la definición teológica de la fe conviene a la contemplación ». ⁵¹ En consecuencia: « la contemplación no es otra cosa que un fijar amorosamente la mirada sobre el Soberano Bien *en el medio luminoso de la fe. No es otra cosa que un ejercicio particular y superior de la virtud de la fe* ». ⁵²

Pero ésta no es más que una visión parcial. Situados en medio de la fe, la contemplación se ve accionada y perfeccionada por un amor infuso especial, que procura al alma « el gusto de la vida eterna ». Es un amor *conscientemente* infuso; hay consciencia del don divino, « pero no se remonta del don al Donante por una regresión dialéctica [...]. Esta consciencia del don, esta experiencia del Donante [...] se hace exclusivamente a la luz de la fe, que el amor infuso arroja sobre el alma ». ⁵³

Resumiendo: esa « consciencia del don » de Dios se convierte en « experiencia del Donante », « a la luz de la fe », fruto del amor. Siendo esto así, y contando con la fe como medio estricto, una experiencia *inmediata* de Dios es imposible. Es lo que defenderá con insistencia el autor en su segundo artículo.

B - ¿ Experiencia directa de Dios ?

A propósito de la obra de Dom Butler, cuyas principales conclusiones ya conocemos, ⁵⁴ el P. De la Taille vuelve sobre el problema, ocupándose esta vez más directamente de la experiencia mística. ⁵⁵ Ante todo examina la cuestión de las relaciones entre conocimiento y amor en la contemplación, corrigiendo la clasificación de Dom Butler y pronunciándose abiertamente por el primado del amor. ⁵⁶ Sin embargo Dom Butler tiene razón al extrañarse de que se haya osado rebajar los « toques sustanciales » de San Juan de la Cruz al nivel de una oración de simplicidad o de simple fe. Pero, bien entendido, no hay por qué maravillarse. En realidad unión, contacto sustancial existe en todas las formas de oración, ya que « la inhabitación de las tres Divinas Personas en el alma en estado de gracia es una presencia de su propia esencia en la propia esencia del

⁵¹ a. c., p. 276, nota.

⁵² a. c., p. 280.

⁵³ a. c., p. 281.

⁵⁴ cfr. arriba, pp. 13-14.

⁵⁵ DE LA TAILLE, M., S. I., *Théories mystiques. A propos d'un livre récent*, en *RSsRel.* 18 (1928) 297-325.

⁵⁶ a. c., p. 298.

alma». ⁵⁷ Es una verdadera unión de sustancias; no unión sustancial, como en el Verbo, sino accidental, pero habitual y permanente. El autor no duda en calificarla de inmediata. ⁵⁸

Pero el toque sustancial de San Juan de la Cruz añade algo más a esta propiedad común del estado de gracia: «este contacto sustancial entra de modo *consciente* en el campo de la oración como el foco de luz, o el medio radiante en el que el alma toca el objeto divino». ⁵⁹ El P. De la Taille no vacila: «esta unión, esta presencia, esta inhabitación es el toque sustancial *de que habla San Juan de la Cruz*, pero al descubierto», ⁶⁰ privilegio exclusivo del matrimonio espiritual:

«antes del matrimonio espiritual, el medio de la contemplación es siempre una gracia recibida en las facultades del alma [...]. Por primera vez, en el matrimonio espiritual, *la unión directa de esencia a esencia termina, a título de medio informativo, la mirada del espíritu*». ⁶¹

Tocamos el punto neurálgico de la tesis del P. De la Taille. Las últimas palabras, sublineadas por nosotros, compendian exactamente su posición. He aquí cómo las interpreta el mismo autor:

«digo *la unión*, y no *el término* de la unión. La unión es algo creado; es la gracia habitual. El término de la unión es la Trinidad, increada. La *inhabitación* de la Trinidad, la *presencia* o *comunicación* de la Trinidad no se confunde con la Trinidad, de la que no tiene ni la eternidad ni la inmutabilidad; pero en cambio se confunde con la gracia santificante, unión habitual de nuestra parte con la gracia increada». ⁶²

En otros términos: lo que el alma experimenta directamente es el don creado de la gracia, a través del cual llega hasta la Gracia Increada, Dios. También aquí la conciencia del don se convierte en experiencia del Donante, pero el don es más radical, es la misma gracia santificante. En este juego de gracia creada y Gracia Increada se encierra toda la tesis del P. De la Taille. En consecuencia: una experiencia *inmediata* de Dios, de la Gracia Increada, es imposible; la misma gracia santificante lo impide. ⁶³

⁵⁷ a. c., pp. 303-304.

⁵⁸ «Es una unión *inmediata* entre la sustancia de Dios y la sustancia del alma. La realidad creada de la gracia no impide esa inmediación, lo mismo que la realidad creada de la unión hipostática no impide al Verbo subsistir personalmente en la naturaleza humana» (a. c., p. 304).

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ a. c., p. 305.

⁶¹ a. c., p. 304.

⁶² a. c., pp. 304-305.

⁶³ Análoga posición adopta el P. DE GUIBERT, J., S. I., *Une définition théologique des grâces mystiques*, en *RSsRel.* 18 (1928) 269-280. Cfr. *Theologia spiritualis ascetica et mystica*. Roma, 1937, nn. 397-405.

Todavía hay un punto que merece destacarse. El P. De la Taille en una larga nota se pronuncia sobre la tesis del P. Gardeil, que, a su juicio, viene a dar inexorablemente en la «visión de Dios». Nuestro autor reconoce el noble esfuerzo del P. Gardeil por establecer una distinción entre su experiencia inmediata de Dios y la visión intuitiva; pero una diferencia basada en la oscuridad de aquélla no le satisface. En este sentido escribe:

«por desgracia, no puede haber oscuridad, sino visión cuando se pone inmediatamente ante el mismo entendimiento la propia esencia de Dios, sin medio de ningún género. Existe en tal caso, o bien puro y simple no-conocimiento, si el entendimiento no es actuado por la esencia divina, o si lo es, visión beatífica». ⁶⁴

Es más, entre estos dos términos extremos, el P. De la Taille coloca toda una serie de «experiencias intelectuales, de verdaderas experiencias, sin raciocinio o inferencia alguna, que sin embargo no son inmediatas o directas, sino indirectas y mediatas». ⁶⁵ En otras palabras: el P. De la Taille coloca sus experiencias *indirectas, mediatas*, allí mismo donde el P. Gardeil ve confirmada su experiencia inmediata, que, sin exigir raciocinio alguno, todavía no es «visión» de Dios. ¿Diferencia tan sólo de terminología?

Todavía el P. De la Taille apura su crítica afirmando que el texto principal de Juan de Sto. Tomás en que se apoya el P. Gardeil ⁶⁶ no es decisivo. Por otra parte invoca el parecer del P. Garrigou-Lagrange, en esto, como sabemos, mucho más radical y negativo que el mismo P. De la Taille, y afirma simplemente que las especies infusas de Farges destruyen la intermediación. Finalmente, la autoridad de San Juan de la Cruz viene a coronar su tesis, estableciendo una neta separación entre el reino de la fe y el de la visión beatífica, no sin antes calificar de «iluminaciones accidentales» las uniones actuales transitorias de las potencias del alma. ⁶⁷

Sintetizando a grandes rasgos la posición del P. De la Taille y poniéndola en paragón con la tesis del P. Gardeil, llegamos a las siguientes conclusiones:

a) Ambos autores coinciden en negar la posibilidad de una experiencia inmediata de Dios en un plano estrictamente intelectual. El motivo es fundamentalmente el mismo: la presencia de la fe en la contemplación mística es un obstáculo insuperable para la intermediación. Sin embargo aun bajo este aspecto existe una diferencia fundamental: para el P. De la Taille los más elevados grados de la oración de unión pertenecen a la contemplación, mientras que el P. Gardeil

⁶⁴ DE LA TAILLE, *a. c.*, p. 313, nota. - Recuérdese la solución de esta dificultad propuesta por el P. Picard. (Cfr. arribapp. 11-12).

⁶⁵ *a. c.*, p. 313, nota.

⁶⁶ GARDEIL, *o. c.*, p. 247.

⁶⁷ DE LA TAILLE, *a. c.*, pp. 314-317.

distingue netamente entre contemplación mística y oración de unión, como dos realidades distintas y subordinadas entre sí. De este modo queda una posibilidad de experiencia por vía afectiva.

b) La diferencia más radical y probablemente irreductible entre ambos radica en la apreciación de la experiencia de la oración de unión. Según el P. Gardeil esa experiencia es inmediata, ya que el amor, aunque medio y efecto creado, no hace de medio estricto sino de *medium quo*, y por tanto no impide la inmediatez. Por el contrario el P. De la Taille estima que la realidad creada de la gracia es un obstáculo invencible para la inmediatez experimental de Dios. El alma experimenta directamente la gracia, la unión con Dios, pero no directamente al mismo Dios. La diferencia estriba radicalmente en esa apreciación del medio creado y limitado a través del cual se realiza la experiencia mística.

c) Un último punto donde la diferencia se acentúa todavía más es la afirmación tomista de que entre fe y visión beatífica no hay término medio, aplicada en este caso por el P. De la Taille. El P. Gardeil, aunque en línea afectiva, rechaza prácticamente este principio al afirmar una experiencia inmediata de Dios por medio del amor. Por lo tanto no se trata de una diferencia de terminología, sino de una divergencia real, fundada en una diversa apreciación del testimonio de los místicos a la luz de los propios principios.

4. EL P. MARÉCHAL

Las posiciones antagónicas de Gardeil y De la Taille nos parecen suficientemente elocuentes por sí solas para poder apreciar los verdaderos límites del problema teológico ocasionado por el testimonio de los místicos. Por lo mismo no es nuestra intención proceder a un nuevo análisis detallado de la posición del P. Maréchal, cuyo pensamiento en parte ya conocemos.⁶⁸ Lo que intentamos es poner de relieve su interpretación de San Juan de la Cruz.

El autor en diversos lugares de su obra hace referencia a la doctrina de nuestro Santo sobre la experiencia mística y hasta le dedica un largo apéndice en que recoge los textos más audaces del *Cántico* y de la *Llama*.⁶⁹ Al establecer sus conclusiones, el P. Maréchal ve en las frases del P. Crisógono la mejor confirmación de su propio pensamiento. Escribe el P. Crisógono:

⁶⁸ Cfr. arriba, pp. 8-9.

⁶⁹ MARECHAL, J., S. I., *Etudes sur la psychologie des mystiques*. Vol. I, Paris, 1924; vol. II, Paris, 1937. Cfr. vol. II, pp. 30-34; 325-362. - El segundo volumen recoge algunos trabajos escritos precedentemente, entre ellos los dos que se refieren a nuestro problema en San Juan de la Cruz.

« que el conocimiento que San Juan de la Cruz enseña en la cumbre de su misticismo sea *inmediato* y *directo*, es cosa llana por muchos lugares de sus obras ». « El gran Maestro niega la *clara* visión, no la *inmediata* ». ⁷⁰

Y nuestro autor comenta:

« tal fue, y sigue siendo, nuestra tesis; tesis de crítica literaria más bien que tesis de teología: nos parece evidente que el Doctor Místico hace culminar la contemplación aquí abajo en un *conocimiento inmediato de Dios*, diferente sin embargo de la visión clara y saturante, que sería propiamente beatífica ». ⁷¹

Pero al presente sabemos bien la ambigüedad de estas expresiones; visión inmediata, conocimiento inmediato lo mismo puede significar una percepción inmediata y oscura de Dios, infinitamente distante y *específicamente* diversa de la visión intuitiva o beatífica (Picard), que esa misma visión intuitiva en sentido estricto —con sus varias limitaciones, naturalmente—, posible transitoriamente a base del lumen gloriae (Waffelaert, Reypens). Ahora bien, en qué sentido entiende el P. Maréchal ese *conocimiento inmediato*? Lo que nuestro autor no ha creído oportuno precisar bajo el punto de vista psicológico, ⁷² donde la diferencia tal vez no existe, lo ha hecho bajo el punto de vista teológico. Su crónica escrita en 1929, definida por el mismo P. Maréchal « más teológica que histórica », ⁷³ nos ofrece la solución. En ella, no obstante la dura oposición del P. De la Taille e implícitamente del mismo P. Gardeil, el P. Maréchal acaba por reconocer, junto con el P. Reypens —al menos en Ruusbroec y su escuela— una intuición de Dios que, basada teológicamente en « el privilegio de una débil y transitoria participación del lumen gloriae », equivale a una verdadera visión de Dios en sentido estricto.

He aquí, por tanto, el elemento diferencial entre la simple intuición, percepción o experiencia inmediata y la intuición-visión: *la presencia del lumen gloriae*. Y, a decir verdad, esta última es la tesis preferida del P. Maréchal y a la que querría atraer a otros autores. ⁷⁵ Por todo esto le hemos clasificado al principio entre los representantes de tendencia maximalista.

⁷⁰ CRISÓGONO DE J. S., O. C. D., *San Juan de la Cruz. Su obra científica y su obra literaria*. 2 vol., Madrid, 1929. Cfr. vol. I, p. 426.

⁷¹ MARECHAL, *Etudes...*, vol. II, p. 361. - Recuérdese que esta misma limitación admite el autor en el caso de la visión de Dios en sentido estricto (cfr. arriba pp. 8-9).

⁷² o. c., pp. 36-37. *Sur les cimes*, en *NRTh*. 56 (1929) 126-127, nota.

⁷³ MARECHAL, *Sur les cimes...*, p. 192, nota.

⁷⁴ a. c., p. 204.

⁷⁵ A propósito del P. Gardeil se pregunta: « ¿ es verosímil que el P. Gardeil acepte equiparar la « experiencia inmediata de Dios » que él

Pero, en definitiva, ¿qué juicio le merece la doctrina del Doctor Místico? ¿Coincide con su tesis general? Afortunadamente el P. Maréchal es aquí bien explícito. Antes de iniciar su clasificación de los textos sanjuanistas, cree oportuno transcribir las conclusiones de un estudio comparativo entre Ruusbroec y San Juan de la Cruz realizado por su colega el P. Reypens.⁷⁶ He aquí el último de los puntos en que coincidirían los dos grandes maestros de la mística:

« la participación *beatífica* se realiza en un alma transformada y glorificada por medio del *lumen gloriae*, sea fuera del cuerpo, sea en un cuerpo igualmente glorificado; [...] por el contrario, la participación *mística* tiene lugar en un cuerpo no glorificado y en *virtud de una aptitud pasajera conferida al alma por el lumen gloriae* ». ⁷⁷

Ante esta conclusión del P. Reypens, que nuestro autor aprueba incondicionalmente, el P. Maréchal siente la necesidad de justificar un nuevo estudio del problema en San Juan de la Cruz que ha de llegar a la misma conclusión. En estas circunstancias, un nuevo análisis independiente corroborará la tesis del P. Reypens.⁷⁸

En conclusión: es indudable que, tanto el P. Maréchal como el P. Reypens, ven afirmada en San Juan de la Cruz como máxima expresión de la vida mística una verdadera visión de Dios en sentido estricto, realizada a base de una participación transitoria del « *lumen gloriae* ». Si esta visión resulta imperfecta, se debe, no al « *lumen gloriae* », sino a las condiciones actuales de la vida presente.

5. ¿ NUEVAS TEORÍAS ?

Llegados a este momento de nuestra exposición, todo convida ya a poner punto final para dirigirnos directamente al pensamiento de San Juan de la Cruz. Sin embargo la visión de las diversas posiciones adoptadas por los teólogos quedaría a un período de tiempo ya un tanto lejano. ¿Y es que en nuestros días se ha echado en olvido el problema de la experiencia mística bajo el punto de vista de su intermediación? Las siguientes líneas, que no tienen otra pretensión que la de servir de *breve complemento bibliográfico*, serán suficientes para demostrar que el tema sigue interesando a los autores. ¿Cómo se

defiende, a una oscura *visión* de Dios, en la cual sería bien difícil no reconocer una anticipación pálida y fugitiva de la visión beatífica, y por consiguiente, una *donación del lumen gloriae per modum passionis transeuntis*? » (a. c., p. 194).

⁷⁶ REYPENS, L., S. I., *Ruusbroec en Juan de la Cruz*, en « *Ons Geestelyk Erf* » 5 (1931) 143-185.

⁷⁷ MARECHAL, *Etudes...*, vol. II, p. 326.

⁷⁸ *Ibidem*.

puede hablar de olvido en un problema que a la larga toca el centro mismo de la mística? Pero también es cierto —es preciso reconocerlo— que el tema sigue atrayendo a los autores, pero en una medida mucho más modesta que en el período examinado.

Entendiendo el término «experiencia de Dios», no como equivalente de visión intuitiva —la tendencia maximalista ha perdido toda actualidad—, sino como una percepción oscura de Dios, podemos clasificar las posiciones de los autores de nuestros días en dos grandes categorías: sencillamente, la de los que afirman y la de los que niegan la posibilidad o el hecho de una experiencia inmediata de Dios en el sentido propuesto. Nos contentamos con citar simplemente los autores.

A - *En sentido afirmativo*: J. Maritain,⁷⁹ A. Ortega,⁸⁰ P. Crisógono,⁸¹ P. Juan José,⁸² P. Gabriel,⁸³ M. Miralles,⁸⁴ P. Enrique,⁸⁵ H. Sanson,⁸⁶ P. Dockx,⁸⁷ P. Xiberta.⁸⁸

B - *En sentido negativo*: B. Jiménez-Duque,⁸⁹ P. Menéndez-Reigada,⁹⁰ P. Blanchard,⁹¹ P. Enrique de Sta. Teresa.⁹²

⁷⁹ MARITAIN, J., *Expérience mystique et philosophie*, en *Les Degrés du Savoir*. Paris, 1932, pp. 489-573; 502-526.

⁸⁰ ORTEGA, A. - A., C. M. F., *Razón teológica y experiencia mística*. Madrid, 1944, pp. 119-131. *Conceptuación y mística*, en *Revista de Filosofía* 11 (1952) 381-400.

⁸¹ CRISÓGONO DE J. S., O. C. D., *La percepción de Dios en la filosofía y en la mística*, en *REsp.* 4 (1945) 119-130. *San Juan de la Cruz. Su obra...*, vol. I, pp. 417-431.

⁸² JUAN JOSÉ DE LA I., O. C. D., *Hacia una experiencia inmediata de Dios*, en *REsp.* 5 (1946) 397-404.

⁸³ GABRIEL DE S. M. M., O. C. D., *Le problème de la contemplation unitive*, en *EphC.* 1 (1947) 5-53; 245-277. Cfr. pp. 271-277.

⁸⁴ MIRALLES, M., O. P., *¿Es por connaturalidad el conocimiento de la contemplación infusa?*, en *Teología Espiritual* 2 (1958) 127-140.

⁸⁵ ENRIQUE DEL S. C., O. C. D., *Conocimiento por connaturalidad y experiencia mística*, en *REsp.* 11 (1952) 208-221.

⁸⁶ SANSON, H., *L'esprit humain selon saint Jean de la Croix*. Paris, 1953, pp. 138-146.

⁸⁷ *Fils de Dieu par grâce*. Paris 1948, *passim*.

⁸⁸ XIBERTA, B. - M., O. C., *De Dei cognoscibilitate notulae ad contemplationem praecipue illustrandam*, en *Carmelus* 6 (1959) 3-50; cfr. pp. 41-50.

⁸⁹ JIMÉNEZ-DUQUE, B., *La fe y la contemplación mística*, en *RET* 4 (1944) 429-456; cfr. pp. 447-448. *Existencialismo y mística*, en *RET* 10 (1950) 83-104.

⁹⁰ MENÉNDEZ-REIGADA, J. - G., O. P., *Inhabitación, dones y experiencia mística*, en *RET* 6 (1946) 72-101; cfr. p. 90.

⁹¹ BLANCHARD, P., *Expérience trinitaire et vision béatifique d'après saint Jean de la Croix*, en *L'Année Théologique* 9 (1948) 293-310; cfr. p. 294.

⁹² ENRICO DI STA. TERESA, O. C. D., *Il contenuto oggettivo della conoscenza ascetico-mística di Dios*, en *Sanjuanística*, Roma, 1943, pp. 259-303; cfr. 280-283.

Como se ve, la tesis afirmativa es hoy día bastante más común. Aunque en general, a excepción de Maritain que, si bien muy cercano a la tesis del P. Gardeil, introduce algunas ligeras modificaciones,⁹³ y del P. Ortega, se trata de breves ensayos y hasta de simples manifestaciones de las convicciones personales. En lo tocante al pensamiento de San Juan de la Cruz, son pocos los que *directamente* estudian el problema. Los trabajos de mayor importancia —P. Gabriel, Ortega, Blanchard— no presentan grandes novedades. El primero se adapta incondicionalmente a la tesis del P. Gardeil incluso en varios detalles; Blanchard se preocupa únicamente del problema de la visión de Dios, rechazando la posición del P. Maréchal. Mayor originalidad presenta el estudio del P. Ortega; más adelante tendremos ocasión de exponer su punto de vista. Por tales motivos prescindimos de un análisis detallado de estos autores.

Finalmente, volviendo sobre las divergencias de los autores, diríamos que la diferencia entre ambas posiciones cambiaría notablemente a base de una terminología y de una conceptualización común.

CONCLUSIÓN

El análisis que precede nos lleva espontáneamente a algunas conclusiones de no poca importancia para el resto de nuestro trabajo.

1ª - Ante el problema de la experiencia mística es preciso distinguir netamente entre *percepción*, *experiencia*, *intuición oscura* por un lado, y *visión* o *intuición clara* de Dios por otro. La terminología en este caso es de importancia capital; encierra dos problemas enteramente distintos. Una cosa es preguntarse por la posibilidad de una visión de Dios en sentido estricto en esta vida, aunque sujeta a varias limitaciones, y otra poner en tela de juicio la existencia de una verdadera experiencia de Dios que pueda calificarse de inmediata.

2ª - Del conjunto de nuestro análisis se deduce una conclusión ulterior mucho más importante para nuestro propósito. En medio de la diversidad de opiniones que hemos tenido ocasión de constatar, hay algo que prácticamente queda intacto. Un acuerdo común, casi implícito reina entre los autores: nadie pone directamente en duda el testimonio de los místicos. Lo que se pone en duda y es objeto de examen es el verdadero alcance de sus afirmaciones, el juicio que merecen *a la luz de la teología*. He aquí el punto de divergencia en diversas teorías, donde el peso del propio sistema y de los propios principios de escuela es muchas

⁹³ MARITAIN, J., *Sur un ouvrage du Père A. Gardeil*, en *Les Dégres du Savoir*. Paris, 1932, pp. 855-867.

veces decisivo. Las aserciones de los místicos no son más que el punto de apoyo sobre el que se construye la propia especulación teológica.

Ante esta perspectiva y en lo que se refiere al modo de proceder, el pensamiento de San Juan de la Cruz debe ser valorado en sus debidas proporciones. No se trata únicamente de un testimonio más —aunque unánimemente se le considere como el más autorizado—, sino de un problema, de un sistema avalado con sus principios propios, y de una solución *personales*, que están exigiendo una valoración sistemática. Si hemos afirmado al principio que al teólogo toca enjuiciar el testimonio experimental de los místicos, en nuestro Santo tenemos un caso peculiar. Nos hallamos ante un místico que ha interpretado de un modo reflejo y consciente y a la luz de sus propios principios filosófico-teológicos su propia experiencia. Afortunadamente en San Juan de la Cruz tenemos el raro privilegio del místico y del *teólogo*, y para hallar la medida exacta de sus experiencias no debemos recurrir a fuentes ajenas. Sus audaces afirmaciones experimentales tienen como base un sistema bien definido. Por lo mismo se impone un estudio desde dentro, llevado a cabo exclusivamente con los elementos de orden psicológico y teológico que nos ofrece el mismo Santo. Suponer una insuficiencia en este sentido por el mero hecho de que San Juan de la Cruz persigue un fin prevalentemente práctico, es sencillamente apriorístico. El substrato psicológico-teológico de la obra sanjuanista no necesita adiciones sustanciales. Es verdad que sus líneas se adelgazan, se simplifican, pero llegan hasta el fondo. Nuestro trabajo, aunque indirectamente, deberá poner esto en evidencia.

II - EL PENSAMIENTO DE SAN JUAN DE LA CRUZ

Como se desprende de lo que acabamos de exponer, es preciso distinguir netamente entre testimonio místico puro y su interpretación especulativa. En San Juan de la Cruz ambos aspectos se hallan igualmente presentes. Junto a sus afirmaciones directamente experimentales fluye toda una corriente doctrinal —casi implícita ante una simple lectura, pero en realidad bien concreta— que condiciona la solución del problema de la experiencia mística de Dios. Por nuestra parte, ya que nadie pone directamente en duda el testimonio experimental de los místicos, y menos el de San Juan de la Cruz, nos serviremos de él casi únicamente en orden

al planteamiento del problema. Nuestro trabajo se dirige más bien a explicitar ese segundo aspecto que acabamos de señalar, es decir, intentamos delinear la interpretación sanjuanista de sus experiencias personales, y en concreto su posición psicológico-teológica sobre el problema de la experiencia inmediata de Dios.

1. EXISTENCIA Y LÍMITES DEL PROBLEMA

Ante todo hay que reconocer la existencia del problema de una experiencia inmediata de Dios como preocupación *personal* de San Juan de la Cruz. No son únicamente sus entusiastas aserciones experimentales las que lo plantean y dan pie a una especulación teológica fundada. El mismo Santo, aunque en términos equivalentes, se lo ha propuesto explícitamente, indicando al mismo tiempo sus límites y señalando el camino hacia una solución propia. En este sentido la primera parte de S2, 24⁹⁴ nos da la medida exacta de las preocupaciones del Doctor Místico. Es ahí precisamente donde el Santo ha planteado expresamente y en toda su extensión el problema de la experiencia de Dios y ha esbozado una solución bastante precisa. Examinemos el contexto y su contenido.

A - *Experiencia y visión de Dios*

San Juan de la Cruz, siguiendo el esquema prefijado en S2, 10, trata ahora de las « *visiones espirituales sin medio de algún sentido corporal* ». ⁹⁵ Pueden ser de dos clases: acerca de « *sustancias corpóreas* » y acerca de « *sustancias separadas o incorpóreas* ». ⁹⁶ He aquí en qué consisten y cómo se realizan:

« las de las *corpóreas* son acerca de todas las cosas materiales que hay en el cielo y en la tierra, las cuales puede ver el alma aun estando en el cuerpo, *mediante cierta lumbre sobrenatural derivada de Dios*, en la cual puede ver todas las cosas ausentes, del cielo y de la tierra [...].

« Las otras visiones, que son de *sustancias incorpóreas*, no se pueden ver mediante esta lumbre derivada que aquí decimos, sino *con otra lumbre más alta que se llama lumbre de gloria*. Y así,

⁹⁴ Exactamente S2, 24, 1-4.

⁹⁵ S2, 24.

⁹⁶ S2, 24, 1).

estas visiones de sustancias incorpóreas, como son ángeles y almas, no son de esta vida ni se pueden ver en cuerpo mortal ». ⁹⁷

En esta segunda parte del texto el Santo se refiere explícitamente sólo a la visión de los espíritus —« ángeles y almas »—. Pero a renglón seguido y en los números siguientes se refiere igualmente al problema de la visión *de Dios*. Sus alusiones a la visión de Moisés y San Pablo lo demuestran claramente. Hay aquí implícito todo un argumento ya explícitamente formulado por Sto. Tomás: si en esta vida no es posible ver —entender claramente ⁹⁸— las sustancias separadas, los espíritus, mucho menos al mismo Dios, por razón de su absoluta transcendencia sobre los mismos espíritus. ⁹⁹ Por lo tanto el problema de la visión *de Dios* en esta vida se halla aquí expresamente planteado por nuestro Santo.

La respuesta directa es negativa: una visión clara de Dios es imposible en esta vida. El motivo es doble: la transcendencia divina por parte del objeto y la necesidad del lumen gloriae por parte del sujeto. Sin embargo San Juan de la Cruz, como el mismo Sto. Tomás en otros lugares de sus obras, ¹⁰⁰ hace una excepción que, aunque exige condiciones especialísimas, admite en definitiva su posibilidad teórica:

« Y así, estas visiones no son de esta vida, *si no fuese alguna vez por vía de paso*, y esto, dispensando Dios o salvando la condición y vida natural, abstrayendo al espíritu totalmente de ella, y que con su favor se suplan las veces naturales del alma acerca del cuerpo ». ¹⁰¹

Como se ve, se trata de un caso extraordinario en el sentido más estricto del término. Las condiciones requeridas son el mejor

⁹⁷ S2, 24, 1-2. - Esta terminología y estas distinciones recuerdan al menos la tan debatida cuestión medieval sobre el conocimiento o visión de las « substantiae separatae ». Sto. Tomás, en la *Summa Contra Gentiles*, le dedica hasta cinco capítulos, para concluir negativamente (cfr. 1. III, cc. 41-45).

⁹⁸ S2, 2-3).

⁹⁹ o. c., 1. III, c. 47.

¹⁰⁰ Cfr. MARECHAL, J., *Etudes...*, vol. II, pp. 237-250. - No hay duda que San Juan de la Cruz conocía el pensamiento de Sto. Tomás sobre la visión de Dios en esta vida. Nuestro Santo cita explícitamente « el primero de sus Quodlibetos » (S2, 24, 1), en el que el Doctor Angélico afirma incidentalmente la posibilidad de una visión clara de Dios en esta vida. Sólo exige una condición: la enajenación total del sentido o estado de « rapto » (cfr. *Quodlib.* I, art. 1).

¹⁰¹ S2, 24, 3.

argumento: —intersección momentánea de la vida natural, —abstracción *total* del espíritu, —información milagrosa del cuerpo,¹⁰² —donación momentánea del lumen gloriae.¹⁰³ Todo esto hace suponer que en realidad una tal visión de Dios no pertenece al patrimonio de la vida mística; es un caso que queda fuera de sus posibilidades normales.¹⁰⁴ Sin embargo, después de recordar el caso de Moisés y San Pablo, añade el Santo:

¹⁰² S2, 24, 3.

¹⁰³ S2, 24, 2.

¹⁰⁴ Afortunadamente no es éste el único lugar donde el Santo se ha ocupado y pronunciado sobre la posibilidad de una visión clara de Dios en la vida presente, juzgándola como un caso puramente extraordinario. En la *Llama* repite el mismo pensamiento, precisamente en el momento de describir una de las experiencias más sublimes de la vida mística:

« y así, en decir el alma aquí que la llama de amor hiere « en su más profundo centro », es decir que cuanto alcanza la sustancia, virtud y fuerza del alma, la hiere y embiste el Espíritu Santo. Lo cual dice, no porque quiera dar a entender aquí que sea ésta tan sustancial y enteramente como la *beatífica vista de Dios* en la otra vida, porque, aunque el alma llegue *en esta vida mortal* a tan alto estado de perfección como aquí va hablando, *no llega ni puede llegar a estado perfecto de gloria, aunque por ventura por vía de paso acaezca hacerle Dios alguna merced semejante* » (Ll 1, 14).

Por lo tanto un *estado* místico comparable o equivalente a la visión beatífica es normalmente imposible, pero no lo es un acto pasajero — « por vía de paso » (cfr. S2, 24, 3) — y como algo puramente extraordinario — « alguna *merced* semejante ». — Sin embargo no pasa de ser una simple posibilidad; en el caso presente el Santo la rechaza.

Todavía nos place señalar un nuevo pasaje, que aunque a primera vista pudiera parecer adverso —y así ha sido interpretado (cfr. BLANCHARD, P., *Expérience trinitaire...*, en *L'Année Théologique* 9 (1948) 301-302)—, no lo es en realidad. Una simple yuxtaposición con S2, 24, 2 será suficiente para captar su verdadero significado, a favor de una posibilidad puramente extraordinaria:

S2, 8, 4

« Pues, si hablamos de la sobrenatural, según se puede en esta vida, *de potencia ordinaria* no tiene el entendimiento disposición ni capacidad en la cárcel del cuerpo para recibir *noticia clara de Dios*, porque esta noticia no es de este estado, porque, o ha de morir, o no la ha de recibir ».

S2, 24, 2

« Y así, estas visiones de sustancias incorpóreas, como son ángeles y almas, no son de esta vida ni se pueden ver en cuerpo mortal; porque si Dios las quisiera comunicar al alma esencialmente, como ellas son, luego saldría de las carnes y se desataría della carne mortal ».

En las últimas palabras la coincidencia es clara. A continuación el mismo pasaje del Exodo en ambos casos: « No me verá hombre que pueda quedar vivo » (Ex. 33, 20). Ahora bien, mientras en S2, 24 se admite a ren-

«mas estas visiones tan sustanciales, como la de San Pablo y Moisés y nuestro Padre Elías cuando cubrió su rostro al silbo suave de Dios, aunque son por vía de paso, *rarisimas veces acaecen y casi nunca y a muy pocos*, porque lo hace Dios en aquellos que son muy fuertes del espíritu de la Iglesia y ley de Dios, como fueron los tres arriba nombrados». ¹⁰⁵

En esto hasta parece insinuar una posibilidad ulterior extensible más allá de los casos paradigmáticos explícitamente enumerados. Por lo mismo cabe preguntarse: ¿la experiencia personal de San Juan de la Cruz se resiente de las posibilidades aquí apuntadas? ¿Considera el Santo una tal visión de Dios como el término normal de la ascensión mística? En caso afirmativo deberán estar presentes los elementos necesarios antes apuntados: —abstracción *total* del espíritu con relación al cuerpo y a la vida natural, —recepción del *lumen gloriae*. Ahora bien, ¿se verifican tales condiciones en la vida mística descrita por el Santo? Decididamente, no.

Bajo el aspecto psíquico-somático —primera de las condiciones— ninguna de las descripciones de la experiencia sanjuanista es tan radical. Ni el éxtasis místico, ¹⁰⁶ ni el « recuerdo » de Dios, ¹⁰⁷ únicas mercedes que se acercan un tanto, llegan a exigir una separación siquiera momentánea pero estricta entre alma y cuerpo.

Con respecto a la recepción del *lumen gloriae*, el hecho es más patente todavía. Nunca afirma el Santo su presencia en la experiencia mística. Es más, por dos veces al menos la excluye positivamente y con tal universalidad que abarca toda la vida de unión:

« en alguna manera, esta noticia oscura amorosa, que es *la fe*, sirve en esta vida para la *divina unión*, como la *lumbre de gloria* sirve en la otra de medio para la *clara visión* de Dios ». ¹⁰⁸

« lo cual es en la otra vida por medio de la *lumbre de gloria*, y en ésta por medio de la *fe ilustradísima* ». ¹⁰⁹

glón seguido la posibilidad de una excepción con relación de la visión de las almas separadas y de Dios (cfr. S2, 24, 3), en S2, 8, 4 la cláusula « de potencia ordinaria » limita el valor exclusivista del texto hasta exigir de rechazo la posibilidad misma de la visión de Dios en casos extraordinarios. Sin embargo —es preciso tenerlo bien presente— tan lejana ve el Santo una tal posibilidad en la vida mística propiamente dicha, que de ordinario se expresa negativamente, sin ulteriores precisiones (cfr. C 11, 3. 8; LI 2, 32). Las condiciones requeridas son demasiado elevadas.

¹⁰⁵ S2, 24, 3.

¹⁰⁶ Cfr. C 13, 2. 4. 6.

¹⁰⁷ Cfr. LI 4, 11-12.

¹⁰⁸ S2, 24, 4.

¹⁰⁹ LI 3, 80.

De cualquier modo que se interpreten estos textos —nos referimos al concepto de fe— la oposición entre lumen gloriae y fe, entre vida presente y vida futura, existe. Por lo tanto la experiencia sanjuanista de Dios nunca se realiza a base de una recepción formal, aunque transitoria, del lumen gloriae.

En consecuencia: si bien San Juan de la Cruz admite incluso la posibilidad de una visión clara de Dios en esta vida, la considera como un caso puramente extraordinario que rebasa los límites y las posibilidades propias de la vida mística.

Pero todo esto excluye la visión *clara* de Dios como patrimonio normal de la vida mística. ¿No será posible una visión indistinta e imperfecta? Así lo cree el P. Maréchal, de acuerdo en esto con el P. Reypens.¹¹⁰ Su análisis de algunas expresiones de nuestro Santo —divinización del alma, toques sustanciales, « recuerdo » de Dios, etc.— le lleva a la conclusión de un conocimiento directo e inmediato pero oscuro de Dios, que el autor no duda en calificar de « visión ».¹¹¹

A pesar de la ambigüedad del término « visión »,¹¹² y considerada únicamente bajo el punto de vista psicológico en que con preferencia se mueve el P. Maréchal, su conclusión es todavía aceptable. Sin embargo su convicción de la necesidad del lumen gloriae atribuída a nuestro Santo para esa misma visión oscura de Dios es sencillamente inexacta. A este propósito los argumentos aducidos poco a poco conservan todo su valor. Una recepción formal, aunque transitoria, del lumen gloriae queda excluida en toda experiencia mística sanjuanista. Su explicación teológica deberá ser más modesta.

En conclusión: tal como lo ve San Juan de la Cruz, el límite superior, extremo del problema de la experiencia mística de Dios cuenta con un elemento seguro y cierto de solución: *no se trata de visión de Dios en sentido estricto, por limitada e imperfecta que se la suponga*. Una tal visión de Dios, enclavada en el ámbito propio de la vida mística como su expresión más perfecta, es ajena a la experiencia y al pensamiento de San Juan de la Cruz.

B - *Experiencia y percepción de Dios.*

Pero si una visión de Dios en sentido estricto rebasa los límites de la vida mística, ¿no será posible en ésta una percepción, una experiencia de Dios, de orden inferior ciertamente,

¹¹⁰ Cfr. arriba, pp. 30-33).

¹¹¹ MARECHAL, J., *Etudes...*, vol. II, pp. 359-361; 33-34.

¹¹² MARECHAL, J., *Sur les cimes...*, en *NRTh.* 56 (1929) 193-194.

pero todavía *inmediata*? La respuesta directa la hallamos igualmente en S2, 24. Tras la negación de toda visión de Dios como término normal de la mística, añade San Juan de la Cruz su afirmación más importante sobre el problema planteado en este capítulo. Todo un pasaje que es a la vez una solución y un compendio de cómo entiende el Santo la experiencia de Dios en la vida mística. Escribe el Santo:

« Pero, aunque estas visiones de sustancias espirituales no se pueden desnudar y *claramente ver* en esta vida con el entendimiento, pueden, empero, *sentir en la sustancia del alma con suavísimos toques y juntas*, lo cual pertenece a los sentimientos espirituales, de que con el divino favor trataremos después. Porque a éstos se endereza y encamina nuestra pluma, que es a la divina junta y unión con la Sustancia divina, lo cual ha de ser cuando tratemos de la *inteligencia mística y confusa u oscura* que queda por decir, donde habemos de tratar cómo, mediante esta noticia amorosa y oscura, se junta Dios con el alma en alto grado y divino. Porque, en alguna manera, esta noticia oscura amorosa, que es la fe, sirve en esta vida para la divina unión, como la lumbre de gloria sirve en la otra de medio para la clara visión de Dios ». ¹¹³

La descripción del Santo es fundamental. He aquí lo esencial de su contenido: 1º Si por lo general una visión clara de Dios es imposible en esta vida, sin embargo se le puede *sentir* en la *substancia del alma*. 2º Ese sentir a Dios va acompañado de un suavísimo *toque*, que el Santo clasifica entre los *sentimientos espirituales*. 3º Tales sentimientos espirituales es lo que el Santo intenta describir, puesto que constituyen simplemente la *unión* del alma con Dios, término final y céntrico de todo su sistema místico. 4º Su descripción tendrá lugar *cuando* exponga ex professo la naturaleza de la *inteligencia mística*, es decir, de la contemplación infusa, ¹¹⁴ en que se une el alma con Dios. 5º

¹¹³ S2, 24, 4.

¹¹⁴ Sería un error básico atribuir la alusión del Santo —« lo cual pertenece a los sentimientos espirituales, de que con el favor divino trataremos después »— directa y únicamente a su exposición de los sentimientos espirituales de S2, 32, y explicar en consecuencia la entera experiencia de Dios a base de la doctrina allí expuesta (cfr. GABRIEL DE S. M. M., O. C. D., *Le problème de la contemplation unitive*, en *EphC.* 1 (1947) 9-11). El Santo se refiere evidentemente a la contemplación infusa: « pertenece a los sentimientos espirituales, de que con el divino favor trataremos después [...] ; lo cual ha de ser cuando tratemos de la *inteligencia mística y confusa u oscura* que queda por decir ». De hecho esta afirmación del Santo se encuentra en el centro de toda una serie de promesas de exponer sistemá-

Finalmente se afirma un estrecho parentesco entre contemplación y fe, hasta el punto de identificarlas en este lugar. La fe en la unión hará las veces del lumen gloriae en la vida futura.

En otros términos: al problema general de la experiencia mística planteado en S2, 24, San Juan de la Cruz responde con una distinción bien precisa entre *visión clara de Dios*, que sólo en casos puramente excepcionales puede decirse posible en esta vida, y *sentimiento de Dios*, término normal del caminar místico. Por lo tanto la experiencia propia de la mística sanjuanística queda definida como un *sentir espiritual*, un *toque en la sustancia del alma*, algo que pertenece a la *inteligencia mística* o contemplación y a la *unión*.

Con esto no queda probada ni mucho menos la existencia de una *experiencia inmediata* de Dios en el Santo. Lo que queda asegurado ya desde ahora es la existencia del *problema* y reducido a términos concretos: *al margen de la visión de Dios, ese sentimiento, ese toque y esa inteligencia mística y oscura de Dios, ¿pueden equivaler a una experiencia inmediata de Dios en sentido estricto?* Inmediata en sentido estricto, es decir, en cuanto que excluiría todo intermedio tanto objetivo como subjetivo —«medium in quo»—, percibido el cual implicaría luego una experiencia de Dios. Ulteriormente, analizando esos conceptos sanjuanistas en que más al vivo se refleja su experiencia mística de Dios, las posibilidades de una intermediación experimental son reales.¹¹⁵ He aquí las circunstancias que hacen suponerlo.

Por una parte es Dios mismo quien obra *directamente* en el alma, comunicándose personalmente. El Santo excluye toda mediación ajena en las relaciones experimentales entre Dios y el alma y en concreto, la mediación angélica¹¹⁶ y la operación natural —«habilidad natural»—. ¹¹⁷ Por lo tanto, como primer elemento que agudiza el problema de la intermediación de la experiencia mística de Dios en San Juan de la Cruz, tenemos la afirmación de una comunicación, de una moción divina *personal* en la capacidad operativa del alma. Por otra parte en multitud de ocasiones y en contextos bien diferentes San Juan de la Cruz ase-

ticamente la contemplación mística, que tal vez quedó en la mente del Santo (cfr. S2, 14. 6. 14; 24, 4; S3, 33, 5).

¹¹⁵ Por razones de espacio, ofrecemos una breve síntesis de un análisis personal del contenido experimental de estos conceptos.

¹¹⁶ Cfr. C 35, 5-6; N2, 23, 11.

¹¹⁷ Cfr. C 35, 6; 22, 8.

gura una comunicación objetiva *del mismo Dios*. Aduciremos aquí un solo ejemplo:

« y lo que Dios comunica al alma en esta estrecha junta [del matrimonio espiritual], totalmente es indecible, y no se puede decir nada, así como *del mismo Dios* no se puede decir algo que sea como él; porque *el mismo Dios es el que se comunica* con admirable gloria de transformación de ella en él ». ¹¹⁸

Para justificar de algún modo la inefabilidad de su experiencia el Santo apela directamente al *objeto* de la comunicación divina. Es inefable precisamente por su contenido, en razón de su objeto: el mismo Dios trascendente e incomprensible.

En consecuencia: Dios se comunica *por sí mismo y a sí mismo*. Dios es a la vez *causa y objeto* próximo de la experiencia del alma. Ahora bien, si tenemos en cuenta que el Santo asegura genéricamente un sentimiento, una experiencia por parte del alma, el problema de su intermediación es enteramente real en San Juan de la Cruz: al margen de la visión de Dios, ¿ existe una percepción, una experiencia *inmediata* de Dios en la vida mística? Los elementos aquí reunidos, junto a todo su testimonio experimental, parecen dar una respuesta afirmativa. Es más, en una ocasión el Santo la ha afirmado explícitamente: « *para venir el alma en esta vida a unirse y comunicar inmediatamente con él* ». ¹¹⁹ Pero con esta afirmación solitaria no es posible resolver satisfactoriamente el problema. Por otra parte no intentamos fundar nuestras conclusiones en las simples aserciones sanjuanistas, si no es después de examinadas a la luz de sus propios principios. En este sentido, bajo el punto de vista de la intermediación experimental, es preciso tener presentes las condiciones *psicológicas y teológicas* en que se realiza esa comunicación mística entre el alma y Dios, es preciso analizar la estructura psicológico-teológica del acto experimental ¹²⁰.

¹¹⁸ C 26, 4. - Cfr. S2, 26, 3. 5; C 14-15, 11; 22, 6; Ll 3, 14; 3, 78. Los mismos toques sustanciales y la contemplación mística, sobre todo de los atributos divinos, comportan con frecuencia a *Dios-objeto*, en cierto modo inmediato, de experiencia.

¹¹⁹ S2, 9, 4.

¹²⁰ A lo largo de nuestro trabajo emplearemos frecuentemente los términos *psicológico-teológico* como dos realidades un tanto diferentes. *Psicológico* es para nosotros todo lo que puede apreciarse desde la dimensión de la persona a raíz de sus reacciones y actividades anímicas. En cambio por *teológico* entendemos todo lo que atañe directamente a los principios constitutivos del organismo sobrenatural —y de otros nuevos posibles—,

2. ASPECTOS PSICOLÓGICOS DEL ACTO EXPERIMENTAL

San Juan de la Cruz ha ligado expresamente la experiencia —sentimiento— de Dios a los términos *toque sustancial*, *contemplación*. Ambos conceptos en la mente del Santo encierran y explican el sentimiento de Dios. Ahora bien, esta misma terminología —toque *sustancial*— plantea una cuestión fundamental: la experiencia, el sentimiento experimental de Dios considerado psicológicamente, desde la dimensión de la persona humana y a juzgar por las reacciones anímicas, ¿se realiza únicamente en el plano de las potencias o alcanza también a la misma sustancia, a la esencia del alma? La respuesta a este interrogante es realmente de una importancia decisiva. Bajo el punto de vista psicológico delimita exactamente el campo donde se plantea el problema de la intermediación de la experiencia de Dios en la vida mística. En último análisis es cuestión de unicidad o multiplicidad de modos psicológicos de experiencia. En otros términos, ¿existe una sola vía de experiencia —potencias espirituales—, o varias —sustancia y potencias—? He aquí un primer punto que precisa aclaración.

A - ¿Esencia y potencias?

No es precisamente un dilema lo que proponemos. A priori pudiera muy bien tratarse de una actuación potencial y esencial al mismo tiempo y esto bajo un mismo aspecto o bajo diversos aspectos de la experiencia mística. La mística aportaría nuevas posibilidades operativas, desconocidas o rechazadas por la mayor parte de la escolástica: una operación directa de la esencia del alma. La posibilidad existe. En San Juan de la Cruz el toque *sustancial*, junto a las frecuentes afirmaciones de una comunicación de sustancia con sustancia,¹²⁰ de esencia con esencia,¹²¹ convierte esa posibilidad en verdadero problema: ¿atribuye el Santo a la sustancia, a la esencia misma una capacidad receptivo-operativa directa e inmediata?

El problema no es nuevo y ha preocupado hondamente a algunos teorizantes de la mística, dividiéndolos incluso en ban-

considerados en sí mismos y en cuanto toman parte en el acto místico experimental. Es verdad que los elementos de orden sobrenatural determinan muchas veces el aspecto psicológico, las reacciones del alma, pero aun entonces pueden ser considerados en sí mismos y ser ponderados a la luz de la teología. Ambos aspectos se hallan íntimamente ligados, pero en abstracto difieren netamente.

¹²⁰-bis Cfr. C 19, 4; LI 2, 21; S2, 32, 2; N2, 23, 11; S2, 26, 5-6.

¹²¹ Cfr. S2, 16, 9; C 19, 5; LI 3, 79.

dos divergentes. En realidad todo el problema se centra en la interpretación del término «sustancia del alma». Sustancia del alma —y por tanto toque, contacto sustancial— ¿adopta un sentido estrictamente escolástico, como equivalente del sér en oposición al operar potencial, o puramente metafórico? La mayor parte de los autores aboga por un sentido acomodaticio,¹²² ya tradicional en la historia de la mística, al que sin embargo los místicos españoles y en especial San Juan de la Cruz y Santa Teresa habrían dado un impulso extraordinario.¹²³ Para otros sustancia del alma equivale «sin duda ninguna» a la esencia, o mejor, al sér; la experiencia mística se realiza de Sér a sér.¹²⁴ Tampoco faltan posiciones intermedias.¹²⁵ Por nuestra parte, puesto que se trata de exégesis textual, creemos imprescindible analizar el sentido concreto de las expresiones del Santo. Si el lenguaje sanjuanista precisa siempre un atento examen, mucho más en este caso, ya que se trata de una de las realidades más hondas de la mística. Por otro lado, San Juan de la Cruz no se distingue precisamente por su fidelidad a una determinada ter-

¹²² Cfr. LABOURDETTE, M.-M., O. P., *La foi théologique et la connaissance mystique d'après saint Jean de la Croix*, en *Revue Thomiste* 42 (1937) 48, 200, nota. - MARITAIN, J., *Les Degrés du Savoir*. Paris, 1932, p. 651, nota 1. - GABRIEL DE S. M. M., O. C. D., *Les problèmes de la contemplation unitive*, en *EphC.* 1 (1947) 248-251. - JUAN DE JESÚS MARÍA, O. C. D., *Le amaré tanto como es amada*, en *EphC.* 6 (1955) 66-70. - TRUHLAR, C., S. I., *De experientia mystica*. Roma, 1951, pp. 17-19.

¹²³ Cfr. REYPENS, L., S. I., *Ame*, en *DSp.* I, 462.

¹²⁴ Cfr. ORTEGA, A.-A., C. M. F., *Razón teológica y experiencia mística*. Madrid, 1944. «Pero, ante todo, ¿qué entiende por sustancia del alma San Juan de la Cruz? Sin duda ninguna, su misma esencia. Y en esta esencia del alma se hace la junta o unión con Dios; de Dios desnudo, es decir, en su pura esencialidad divina —y no tal como se refleja en las cosas criadas—, y el alma desnuda, es decir, en su más entrañable realidad de ser» (pp. 109-110). «Esa desnuda sustancia de que habla San Juan de la Cruz, no puede —a mi juicio— ser otra cosa sino esto: el ser del alma en cuanto desvelado de los velos de su esencia» (p. 120). «Cuando Dios prescinde de la esencia y se comunica directamente al ser, éste se encuentra a Dios sin veladuras» (p. 121). - Nótese que el autor no da señales del más somero análisis textual.

La misma tendencia manifiesta GARCÍA-RODRÍGUEZ, B., C. M. F., *El fondo del alma*, en *RET* 8 (1948) 457-477.

¹²⁵ Cfr. CRISÓGONO DE J. S., O. C. D., *San Juan de la Cruz. Su obra...*, vol. I, pp. 360-363; 365. - Referida al toque sustancial, sustancia del alma no tiene un sentido filosófico. Lo tiene en cambio cuando se afirma una unión sustancial. - SANSON, H., *L'esprit humain selon saint Jean de la Croix*. Paris, 1953, pp. 70-82. - El autor no parece haber visto las consecuencias de la terminología del Santo y entremezcla eclécticamente convicciones del todo opuestas entre los autores.

minología. La propuesta en S2, 5, 3 a propósito de la unión, y después constantemente traicionada, es un ejemplo que debe poner en guardia al intérprete de su verdadero pensamiento.

Tras un minucioso análisis de los términos que entran en juego —« toque », « sustancia », « sustancia el alma », « sustancial »—, he aquí el resultado final:¹²⁶ no consta la existencia de una tal capacidad receptivo-operativa directa de la esencia del alma. Es más, el toque, el contacto sustancial entre el alma y Dios se realiza exclusivamente en el plano de las potencias espirituales actuadas pasivamente y en su misma raíz por Dios. Reunamos sintéticamente los motivos que nos inducen a esta conclusión:

a) el significado casi exclusivamente *impropio* y *metafórico* de los términos centrales « sustancia », « sustancia del alma ». Cuando se los emplea en sentido estrictamente filosófico, o no se refiere a la estructura del alma —en el primer caso—,¹²⁷ o no se atribuye a la sustancia del alma una capacidad inmediata de comunicación y experiencia de Dios.¹²⁸

¹²⁶ También aquí ofrecemos casi únicamente nuestras conclusiones de un estudio ulterior.

¹²⁷ « [los bienes espirituales] difieren [de los sobrenaturales] en la *sustancia*, y por consiguiente en la operación, y así también necesariamente en la doctrina » (S3, 30, 2); « el toque que me tocaste de *resplandor de tu gloria* y *figura de tu sustancia* [Heb. 1, 3], que es tu Unigénito Hijo, en el cual, siendo él tu *sustancia*... » (Ll 2, 16); « poco hace al caso que el objeto o motivo sea sobrenatural, si el apetito sale del mismo natural [...] pues que la misma *sustancia* y *naturaleza* que si fuese cerca de motivo y materia natural » (Ll 3, 74).

¹²⁸ « con tanta fuerza ase a los dos, es a saber, a Dios y al alma, este hilo del amor y los junta, que los transforma y hace uno por amor, de manera que, aunque en *sustancia* son diferentes, en gloria y parecer el alma parece Dios, y Dios el alma » (C 31, 1); « cuanto alcanza la *sustancia*, virtud y fuerza del alma, la hiere y embiste el Espíritu Santo » (Ll 1, 14); —aquí *sustancia* equivale en el contexto, puesto que lo sustituye, al *ser* (cfr. Ll 1, 11-12), pero aún así la operación *directa* del alma, aunque condicionada por el ser, pertenece a las potencias: « el centro del alma es Dios, al cual cuando hubiere llegado según toda la capacidad de su ser, y según la fuerza de su operación e inclinación, habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios, *que será cuando con todas sus fuerzas entienda, ame y goce a Dios* » (Ll 1, 12). - Aunque sin emplear directamente el término « sustancia del alma » —pertenece más bien a *sustancial*, *sustancialmente*— a ella se refiere el Santo y en sentido estricto cuando habla de la presencia de inmensidad y por gracia (cfr. S2, 5, 3; N2, 17, 2; C, 1, 6; Ll 4, 7. 14); sin embargo es una presencia estática, no se atribuye experiencia alguna a la sustancia en cuanto tal.

No solamente se omite un tal sentido filosófico en las relaciones expe-

b) Dentro de ese significado impropio prevalece la idea de *profundidad*,¹²⁹ a la que con frecuencia se añade un sentido *cumulativo*, de *totalidad*: es una purificación, una experiencia del alma entera, del sentido y del espíritu.¹³⁰

rimentales entre el alma y Dios, sino que a veces queda positivamente excluido: « *unión de Dios y transformación sustancial en todas sus potencias* » (Ll 3, 28); « *sustancial transformación* » (Ll 3, 78); « *sustancialmente transformada* » (Ll 1, 14), etc. - La opinión del P. Crisógono antes mencionada (cfr. nota 125), bajo el punto de vista de la teología es plenamente aceptable. La unión aportada por la gracia debe decirse en todo el rigor del término *unión sustancial*; es una unión —según la sentencia tomista— que afecta a la sustancia, por contraposición a la caridad que reside en la voluntad. Sin embargo creemos poder poner fundadamente en duda la existencia de esa distinción del autor en San Juan de la Cruz *bajo el punto de vista experimental*. Como acabamos de ver, contamos al menos con un caso explícito en que la unión sustancial sanjuanista afecta no a la sustancia sino a las potencias: « *unión de Dios y transformación sustancial en todas las potencias* » Ll 3, 28). En los demás casos no osamos pronunciarnos, ni lo juzgamos necesario. Una cosa es que el Santo afirme o no una unión sustancial en sentido estricto, y otra que se atribuya a la misma sustancia una capacidad receptivo-operativa *directa* en esa misma unión sustancial. Este es el problema en litigio y no queda ni comprometido ni solucionado a base de la distinción apuntada. Más bien hay que distinguir netamente entre *unión estática* —unión derivada de la presencia de la gracia, sea en su estado inicial sea en el estado perfecto—, y *unión experimental* —relación personal entre el alma y Dios en la vida mística—. Es aquí donde se plantea la posibilidad de una unión sustancial —de sustancia a sustancia— en sentido estrictamente filosófico.

Tenemos otro caso interesante donde el Santo habla de unión sustancial, al parecer en sentido estricto, ya que distingue netamente entre unión sustancial y unión de las potencias. Escribe el Santo:

« aunque está el alma siempre en este alto estado de matrimonio después que le ha puesto en él, no, empero, siempre en actual unión según las dichas potencias; aunque *según la sustancia del alma* sí. Pero, en esta *unión sustancial del alma*, muy frecuentemente se unen también las potencias [...]. Pues, cuando ahora dice el alma: 'cuando salía', no se entiende que la *unión sustancial o esencial* que tiene el alma ya, *que es el estado dicho*, sino de la unión de las potencias, la cual no es continua en esta vida ni lo puede ser » (C 26, 11). He aquí lo que entiende el Santo en este caso por unión sustancial: « *el estado dicho* », el estado de matrimonio espiritual, el estado de perfecta purificación, el estado de perfección; la unión directa de sustancia con sustancia queda fuera de la perspectiva de San Juan de la Cruz. Y, a decir verdad, éste creemos ser el concepto sanjuanista de unión sustancial: un estado de perfecta purificación de todo « accidente », de todo obrar « natural », que impediría la perfecta unión con Dios.

¹²⁹ « tinieblas sustanciales en la *profunda* sustancia del espíritu » (C 14-15, 14); « hasta lo *íntimo* de su sustancia » (Ll 1, 1); cfr. C 38, 4; Ll 4, 3.

¹³⁰ « purga Dios al alma según la *sustancia sensitiva y espiritual* » (N2,

c) Más concretamente por sustancia, esencia del alma, entiendo San Juan de la Cruz el *espíritu*,¹³¹ y en el espíritu las *potencias espirituales* actuadas pasivamente y en su misma raíz por Dios.¹³²

En consecuencia: no nos consta la existencia de una operación, de una actuación directa de la esencia del alma. Todo se reduce al plano de las potencias espirituales actuadas pasivamente por Dios, constituyendo la única vía de experiencia. Si San Juan de la Cruz parece atribuir separadamente una actividad mística a las potencias y a la esencia del alma, su distinción es un medio eficaz para acentuar o bien la *profundidad* de la experiencia, o la actuación de la *totalidad* del alma: sentido y espíritu.

B - Conocimiento y amor místicos

Si la experiencia mística de Dios se realiza en las potencias espirituales del alma, en realidad todo se reduce a una actividad

6, 4); « vacío y pobreza en la *sustancia* del alma, *sensitiva y espiritual* » (N2, 6, 5); « goza toda la *sustancia sensitiva* » (LI 2, 22); « la *sustancia corporal y espiritual* parece al alma se le seca en sed de esta fuente viva de Dios » (C 12, 9). - La purificación y más tarde la experiencia del alma abarca lo más íntimo de la persona, tanto el espíritu como el sentido, e incluso el cuerpo se resiente.

¹³¹ « como se siente en la profunda *sustancia del espíritu*, parecen tinieblas sustanciales » (N2, 9, 3); « siente en la *sustancia del espíritu*, como en el *corazón* del alma » (LI 2, 9). En este último texto se percibe claramente el forcejeo del Santo por dar a entender la *profundidad* de la experiencia, de una experiencia puramente espiritual que penetra hasta el fondo. En este caso « *sustancia del espíritu* » no tiene más valor filosófico que la expresión contigua: « el corazón del alma ».

¹³² « esta delicada y sutilísima *inteligencia* se entra con admirable sabor y deleite en lo íntimo de la *sustancia* del alma [...], porque *se da al entendimiento que llaman los filósofos pasivo o posible* » (C 14-15, 14); « la 'haz' de Dios es la Divinidad, y las 'montañas' son las potencias del alma: *memoria, entendimiento y voluntad*. Y así es como si dijera: Embiste con tu Divinidad en mi entendimiento, dándole *inteligencias divinas*, y en mi voluntad, dándole y comincándole el *dívino amor*, y en mi memoria, con *divina posesión* de gloria. En esto pide el alma todo lo que le puede pedir, porque [...] es *comunicación esencial de la Divinidad sin otro algún medio en el alma, por cierto contacto de ella en la Divinidad*; lo cual es cosa ajena de todo sentido y accidentes, por cuanto es *toque de sustancias desnudas*, es a saber, *del alma y Divinidad* » (C 19, 4). - Lo mismo puede comprobarse en multitud de ocasiones. Cfr. LI 1, 9, 35; 2, 8; 3, 68; 4, 10; S2, 26, 3, 5; 32, 24; N2, 23, 11-12.

intelectivo-afectiva.¹³³ Se trata de un acto de contemplación mística, tal como la entiende San Juan de la Cruz. Aunque probablemente también para el Santo —como para Sto. Tomás— el elemento específico de la contemplación es el conocimiento,¹³⁴ sin embargo el acto perfecto e integral comprende una doble actividad intelectivo-afectiva.

Hecha esta aclaración, lo que primero nos interesa concretar es las relaciones entre ambos elementos. Las consecuencias son de una importancia realmente fundamental para nuestro problema: se decide en parte la verdadera estructura, al menos bajo el aspecto psicológico-filosófico, del acto experimental.

a) *Relación de coexistencia*

Al examinar las relaciones entre conocimiento y amor en la mística no siempre se ha delimitado con exactitud sus diver-

¹³³ Es verdad que también la memoria —y a su modo la persona entera (cfr. Ll 2, 21-22; 2, 34; C 26, 5)— participa de la unión experimental con Dios. Pero, además de los escasos lugares donde el Santo se ocupa de ella bajo este aspecto (cfr. C 26, 9; 35, 5; Ll 2, 34; S3, 3, 6), no consta su distinción real del entendimiento. - La polémica sostenida hace algunos años sobre este problema no parece haber llegado a una conclusión definitiva. Cfr. CRISÓGONO DE J. S., O. C. D., *San Juan de la Cruz. Su obra...*, vol. I, pp. 329-331. - MARCELO DEL N. J., O. C. D., *El tomismo de San Juan de la Cruz*. Burgos, 1930, c. X. - EFRÉN DE LA M. DE DIOS, O. C. D., *La esperanza según San Juan de la Cruz*, en *REsp.* 1 (1942) 255-281. - ALBERTO DE LA V. C., O. C. D., *Naturaleza de la memoria espiritual según San Juan de la Cruz*, en *Resp.* 11 (1952) 291-299; 12 (1953) 431-450. - A lo sumo, ateniéndonos a algunas expresiones del Santo, a la memoria pertenece una cierta posesión de Dios (cfr. C 19, 4; 26, 9; S3, 7, 2). Sin embargo en otros lugares esa misma posesión de Dios se atribuye expresamente al amor de la voluntad (cfr. C 2, 6-7; Ll 2, 32). La unión experimental de la memoria parece ser como el resultado y efecto de la experiencia afectiva o intelectual: « según la memoria [...] está ilustrada con la luz del entendimiento en recordación de los bienes que está poseyendo y gozando en la unión de su Amado » (C 26, 9). Por lo tanto la experiencia de la memoria no afecta directamente al problema de una experiencia *inmediata* de Dios. Aparece en dependencia de las otras dos potencias espirituales e incluso no consta su distinción real del entendimiento. Por algo San Juan de la Cruz pone en un mismo plano experiencia y contemplación —conocimiento y amor (cfr. S2, 24, 4; 26, 3; C 14-15, 12-16)—.

¹³⁴ No lo afirma explícitamente San Juan de la Cruz, pero el modo de expresarse lo deja entrever. He aquí algunos indicios: —atribuye la fruición al entendimiento (cfr. C 14-15, 14); —la gloria esencial consiste en *ver* a Dios (cfr. C 38, 5); —sobre todo, *contemplación* es con frecuencia sinónimo de conocimiento (cfr. S2, 26, 3; C 13, 2-3. 8. 11; 14-15, 16; N1, 11, 1).

sas facetas. De ahí la ambigüedad de ciertas posiciones de algunos de los que se han ocupado del problema. Y sin embargo en ese deslindar la multiplicidad de aspectos vemos un medio imprescindible para llegar a una conclusión convincente. En términos generales es preciso distinguir entre *coexistencia* y *dependencia* de ambos elementos, entre *aspecto psicológico* y *aspecto teológico* del problema.

Bajo el punto de vista de la coexistencia —simultaneidad intelectual-afectiva— el problema presenta igualmente dos versiones: coexistencia que podemos llamar *ascético-mística* y coexistencia *estrictamente mística*. En el primer caso se trata de la posibilidad de una separación *total* entre conocimiento y amor, dogma fundamental de la escuela antiintelectualista medieval de inspiración victorina; o más exactamente, se pone en duda incluso una coexistencia mínima, es decir, la existencia de un conocimiento ascético junto a un amor místicamente infuso. En otros términos, ¿puede darse en la vida *mística* un amor sin *ninguna* especie de conocimiento previo o concomitante, ni siquiera de orden ascético?.¹³⁵

Así plantea el problema el P. Crisógono, interpretando acertadamente en su conclusión el pensamiento sanjuanista:

« el Santo Doctor niega la *dependencia* del entendimiento y de la voluntad en un mismo orden —el místico— pero *nunca dice que amor infuso no requiera ningún género de conocimiento. El Santo supone el conocimiento ordinario* ». ¹³⁶

Como se ve, lo que preocupa al P. Crisógono es no la coexistencia estrictamente mística, la coexistencia de conocimiento y amor en cuanto *místicamente infusos*, sino de un amor *místico* junto a un conocimiento cualquiera, —coexistencia *ascético-mística*—. Si su conclusión toda las relaciones en el orden estrictamente místico, se refieren a la *dependencia* mutua; pero no era esto lo que más preocupaba al P. Crisógono. Su conclusión es completamente aceptable, aunque negativa, como corresponde a un problema que escapa a las preocupaciones de San Juan de la Cruz. Sin embargo no faltan argumentos positivos. El mismo modo de expresarse el Santo es decisivo: « *herir más* » en una

¹³⁵ El mismo problema puede plantearse a la inversa, bajo el punto de vista intelectual. Preferimos la formulación propuesta en el texto, ya que es la más común. Sin embargo la solución vale para ambos casos.

¹³⁶ CRISÓGONO DE J. S., O. C. D., *San Juan de la Cruz. Su obra...*, vol. I, p. 268.

potencia que en la otra,¹³⁷ infundir amor sin infundir « *distinta* » inteligencia,¹³⁸ « *sentirse más* » el amor que la inteligencia,¹³⁹ poder « entender *poco* y amar mucho », ¹⁴⁰ etc., son expresiones que, en esos mismos pasajes donde parece negar toda coexistencia, están indicando un cierto grado de conocimiento, esencial a la misma comunicación y experiencia afectiva si queremos calificarla de consciente.

Mayor atención merece, en orden a la estructura del acto experimental, el problema de una coexistencia en el ámbito estricto de la mística. Es decir, ¿en cuanto *místicamente infusos*, conocimiento y amor coexisten simultáneamente en todo acto místico? Planteado así el problema, una doble serie textual, en apariencia de signo opuesto, dificulta la solución. La primera, en consonancia con la mayor parte de las descripciones sanjuanistas de la contemplación,¹⁴¹ aboga por una coexistencia universal; conocimiento y amor parecen ser inseparables en el acto místico:

« nunca da Dios sabiduría mística sin amor, pues el mismo amor la infunde », ¹⁴²

« esta oscura contemplación *juntamente* infunde en el alma *amor* y *sabiduría*, a cada uno según su capacidad y necesidad, alumbrándola al alma y purgándola ». ¹⁴³

« dándole los bienes espirituales en la contemplación, que es *noticia* y *amor divino junto*, esto es, noticia amorosa ». ¹⁴⁴

Una segunda serie en cambio parece admitir expresamente, puesto que se trata de una actuación sobrenatural, una posible separación. Y precisamente uno de tales pasajes se encuentra en el mismo capítulo en que se hallan las afirmaciones opuestas:

« de lo que hemos dicho aquí se colige cómo en estos bienes espirituales que pasivamente se infunden por Dios en el alma *puede muy bien amar la voluntad sin entender el entendimiento*, así como *el entendimiento puede entender sin que ame la voluntad* [...]; y esto, obrándolo el Señor, que *infunde como quiere* ». ¹⁴⁵

¹³⁷ LI 3, 49; N2, 12, 7.

¹³⁸ C 26, 8.

¹³⁹ LI 3, 49.

¹⁴⁰ C 26, 8.

¹⁴¹ Cfr. N2, 5, 1; N2, 12, 7; N2, 18, 5; N2, 12, 2; LI 3, 32. Sin embargo el mismo Santo descuida a veces uno de ambos elementos (cfr. C 39, 12; NI, 10, 6).

¹⁴² N2, 12, 2.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ LI 3, 32.

¹⁴⁵ N2, 12, 7.

« acerca de lo que algunos dicen que no puede amar la voluntad sino lo que primero entiende el entendimiento, hase de entender naturalmente, porque por vía natural es imposible amar si no se entiende primero lo que se ama; mas *por vía sobrenatural bien puede Dios infundir amor y aumentarle sin infundir ni aumentar distinta inteligencia* ». ¹⁴⁶

« Por tanto, digo que, en lo que es hacer el alma actos interiores con el entendimiento, no puede amar sin entender; mas en los que Dios hace e infunde en ella [...], es diferente, porque *se puede comunicar Dios en la una potencia sin la otra*; y así puede inflamar la voluntad con el toque del calor de su amor, aunque no entienda el entendimiento ». ¹⁴⁷

La oposición entre ambas series de textos, al menos a primera vista, existe. A priori una contradicción doctrinal tan evidente y dentro de un mismo capítulo, ¹⁴⁸ no es probable. De hecho no faltan tentativas de solución. ¹⁴⁹ Por lo tanto, ¿qué partido tomar ante tal disyuntiva?

A nuestro modo de ver, una tal oposición textual es más aparente que real. El pensamiento de San Juan de la Cruz es lo suficientemente claro: una coexistencia *mística* universal que abarque a cada acto contemplativo o místico, no existe. El Santo, en línea de principio, ha optado por una separación posible y realmente existente. He aquí nuestros argumentos.

1) Se da el caso de que, debido a la debilidad e imperfección del entendimiento al no estar convenientemente purificado, la voluntad se adelanta notablemente en esto, ¹⁵⁰ dándose el caso de una cierta percepción experimental afectiva, quedándose « a oscuras » el entendimiento, es decir, sin una actuación *mística*

¹⁴⁶ C 26, 8.

¹⁴⁷ Ll 3, 49.

¹⁴⁸ Cfr. N2, 12.

¹⁴⁹ Cfr. JOSÉ DE JESÚS NAZARENO, O. SS. T., *Conocimiento y amor en la contemplación según San Juan de la Cruz*, en *REsp.* 8 (1949) 72-96. —En breve síntesis pudiera resumirse así la tesis del autor: el texto de la *Noche* es decisivo: « *nunca da Dios sabiduría mística sin amor, pues el mismo amor la infunde* » (N2, 12, 2). ¿Cómo se explica entonces el que a veces se comunique Dios a una potencia sin que lo haga simultáneamente a la otra? He aquí la respuesta: no se trata de la *existencia* o no de ambos elementos, sino de *sentirlos, experimentarlos* conjuntamente. Por lo tanto concluye: conocimiento y amor coexisten siempre en el plano estrictamente místico, aunque no siempre el alma los siente, los experimenta de por junto en el acto contemplativo. Con esto la supuesta contradicción textual no existe. Conocimiento y amor son inseparables en el acto místico (cfr. pp. 86-90).

¹⁵⁰ Cfr. N2, 13, 3.

actual.¹⁵¹ El ejemplo concreto lo tenemos en las primeras excepciones iluminativas que acaecen durante las *noches*; el aspecto afectivo, en orden a la experiencia de Dios, es entonces el único existente.¹⁵² Es lógico, dado el grado de purificación que el Santo exige en la parte intelectual con respecto a una experiencia directa de Dios.¹⁵³ Con esto no queremos decir que no existe ninguna especie de conocimiento, sino que no existe en este caso concreto una actuación *mística* intelectual.

2) Por el contrario puede darse, y de hecho se da, una actuación experimental del entendimiento, sin unión actual de la voluntad.¹⁵⁴ Tampoco en este caso queremos excluir todo efecto afectivo consecuente a la unión intelectual; lo que no existe es la *unión actual* de la voluntad y por tanto su actuación estrictamente mística.

3) La conocida aserción de la *Noche* —« nunca da Dios sabiduría mística sin amor, pues el mismo amor la infunde »¹⁵⁵— tiene un sentido muy diverso del que a primera vista pudiera parecer, al menos si nos acercamos con preocupaciones ajenas al contexto. Como quedará luego demostrado, la afirmación de la *Noche* no indica una coexistencia intelectual-afectiva universal, en cada acto místico, sino que significa simplemente cómo el amor, la caridad existente en el alma hace de señuelo que mueve a Dios a conceder al alma el don mismo de la contemplación. Por lo mismo la excepción, la separación entre conocimiento y amor *infusos, místicos*, no queda aquí comprometida; es posible. Es

¹⁵¹ « ésta es una inflamación de amor en el espíritu, en que, en medio de estos oscuros aprietos, se siente estar herida el alma viva y agudamente en fuerte amor divino en cierto sentimiento y barrunto de Dios, aunque sin entender cosa particular, porque, como decimos, el entendimiento está a oscuras » (N2, 11, 1).

¹⁵² « en estos medios hay interpolaciones de alivios, en que por disposición de Dios, dejando esta contemplación oscura de embestir en forma y modo purgativo, embiste iluminativa y amorosamente, en que el alma [...] siente y gusta gran suavidad de paz y amigabilidad amorosa con Dios con abundancia fácil de comunicación espiritual » (N2, 7, 4; cfr. N2, 5-6; 10, 6-9).

¹⁵³ « porque la pasión receptiva del entendimiento sólo puede recibir la inteligencia desnuda y pasivamente (y esto no puede sin estar purgado), por eso, antes, que lo esté, siente el alma menos veces el toque de inteligencia que el de la pasión de amor » (N2, 13, 3).

¹⁵⁴ « algunas veces, según acabamos de decir, en medio de estas oscuridades es ilustrada el alma [...] derivándose esta inteligencia mística al entendimiento, quedando seca la voluntad, quiero decir, sin unión actual de amor » (N2, 13, 1; cfr. N2, 13, 2).

¹⁵⁵ N2, 12, 2.

precisamente lo que afirma la segunda serie de textos. Por otra parte la simultaneidad afirmada en lo restante de la primera serie textual no parece ser tan universal que abarque necesariamente *a cada acto* en particular. Si la contemplación sanjuanista consta de conocimiento y amor, nada prueba que lo sea en cada acto, como lo demuestran nuestros dos primeros argumentos, sino más bien en su acto perfecto e integral.

4) Teniendo en cuenta la tesis antes sintetizada,¹⁵⁶ cabe preguntarse: ¿qué especie de conocimiento místico sería ese que nunca llega a ser consciente —puesto que no se le *siente*— ni de su acto ni de su objeto? ¿Podría en realidad llamarse *conocimiento*? Esto no significa contradecir nuestra propia tesis sobre la coexistencia *ascético-mística*. Durante la unión transitoria que afecta únicamente a la voluntad, el entendimiento es *consciente* de la actuación afectiva —coexistencia ascético-mística—, pero no existe un nuevo y profundo conocimiento *de Dios*, puesto que el entendimiento no es actuado místicamente. De igual modo, ¿se podría calificar de amor infuso y místico un amor que, si existe en esos momentos de una actuación puramente intelectual,¹⁵⁷ no responde a la *unión* actual de la voluntad? De existir, cosa que no negamos, sería una mera derivación connatural del conocer místico y no una actuación propiamente mística de orden afectivo. Tenemos el segundo caso de la coexistencia ascético-mística, pero no de una coexistencia estrictamente mística, que abarque a ambas potencias al mismo tiempo.

5) Finalmente, en esos textos tan traídos y llevados, y manipulados más de una vez sin las debidas distinciones,¹⁵⁸ el Santo se preocupa directamente de la *dependencia psicológica* y no precisamente de su *coexistencia*, como veremos luego. En N2, 12, 7 y Ll 3, 49 sólo indirectamente se refiere a ésta última. Lo mismo cabe decir de C 26, 8, aunque aquí, planteado el problema en el sentido de su *dependencia*, del mecanismo psicológico del acto experimental, resuelve luego explícitamente el problema de la coexistencia. Veamos las palabras mismas del Santo, argumento definitivo para optar por una no-coexistencia universal entre conocimiento y amor en el plano estrictamente místico:

«ordinariamente aquellos espirituales que no tienen muy aventajado entendimiento acerca de Dios, suelen aventajarse en la voluntad, y *bástales la fe infusa por ciencia de entendimiento*,

¹⁵⁶ Cfr. nota 149.

¹⁵⁷ Cfr. N2, 13, 1.

¹⁵⁸ Cfr. N2, 12, 7; C 26, 8; Ll 3, 49.

mediante la cual les infunde Dios caridad y se la aumenta y el acto de ella, que es amar más, aunque no se le aumente la noticia, como habemos dicho». ¹⁵⁹

He aquí una de las afirmaciones más preciosas del Santo, echada casi sistemáticamente en olvido. Al lado de la afirmación explícita de una libertad de combinación entre conocimiento y amor en la primera parte del texto —no citada—, y que en este caso puede entenderse tanto de la *no-coexistencia* como de la *independencia* entre conocimiento y amor, la famosa frase sanjuanista: «bástales la fe infusa por ciencia de entendimiento, mediante la cual les infunde Dios caridad». Se trata de un conocimiento *ascético* —«fe infusa por ciencia de entendimiento»—, junto a un amor estrictamente *místico*. Fundándose, sin duda, en esta declaración explícita del Santo concluye muy bien el P. Crisóstomo: «puede darse amor infuso [místico] sin noticia infusa [mística] y noticia infusa sin amor infuso». ¹⁶⁰ Por tanto la posibilidad y el hecho de una separación de conocimiento y amor en el plano estrictamente místico, en línea de principio, es evidente.

Todo esto no significa minimizar el concepto sanjuanista de la contemplación y de la experiencia mística. Es preciso reconocer que si, en principio, no se impone una coexistencia universal, la experiencia sanjuanista comporta en gran parte de los casos —sobre todo en el estado perfecto— una doble actividad intelectual-afectiva conjunta. Basta pensar en la contemplación de los atributos divinos, magnífica descripción de un acto integral de conocimiento y amor en igualdad de condiciones. ¹⁶¹ Contamos además con la afirmación explícita del Santo. En el mismo momento de asegurar la posibilidad y el hecho de la no-coexistencia en el plano místico, añade:

«aunque en el caso que vamos hablando, en que dice el alma que bebió de su Amado, *por cuanto es unión* en la interior bodega, la cual es *según todas las tres potencias del alma*, como habemos dicho, *todas ellas beben juntamente*». ¹⁶²

Sin embargo quede como principio la no-coexistencia universal de conocimiento y amor en cuanto místicamente infusos. Si de hecho coexisten en la mayor parte de los casos, esto quiere

¹⁵⁹ C 26, 8.

¹⁶⁰ CRISÓGONO DE J. S., o. c., vol. I, p. 268.

¹⁶¹ Cfr. Ll 3, 1-17; 3, 77-82; S2, 26, 3-4.

¹⁶² C 26, 8.

decir que para concretar la estructura del acto experimental, debe tenerse en cuenta el problema de su dependencia mutua.

En consecuencia: podemos concluir que si bien un cierto grado de conocimiento se requiere en todo acto místico —*coexistencia ascético-mística*—, no se puede afirmar la simultaneidad universal, en cada uno de los actos, de conocimiento y amor en cuanto infusos místicamente —*coexistencia estrictamente mística*—. En otros términos, puede darse un amor místico sin conocimiento *místico*, pero no sin *ningún* conocimiento. La conciencia del acto experimental lo exige. La conclusión ulterior que de todo esto se desprende es de extrema importancia: si en el plano místico es posible una separación entre conocimiento y amor, existe una doble vía de experiencia mística dentro del ámbito de las potencias: una *afectiva* y otra *intelectiva*. En ambos casos será preciso discutir su posible intermediación. Pero, puesto que generalmente van unidas, deberemos examinar previamente sus relaciones de mutua dependencia en el acto místico experimental.

b) *Relación de dependencia*

El hecho de una coexistencia intelectual-afectiva que se extiende a buena parte de los casos plantea un nuevo problema que decide la verdadera estructura del acto experimental: ¿*el amor místico nace del conocimiento místico, o más bien es éste una continuación, una derivación de aquél?*

Distingamos antes que otra cosa un doble aspecto so pena de embrollar más las cosas. El problema propuesto puede plantearse teológicamente y psicológicamente. En sentido *teológico* se trata de una relación de causalidad eficiente y final, en cuanto que, por ejemplo, el amor pudiera ser el *motivo* y el *fin* de la comunicación mística experimental entre el alma y Dios. En sentido *psicológico* es cuestión de mecanismo, de estructura en el acto mismo del conocer y amar místicos. Si en la actividad natural todo lo rige el principio escolástico « *nihil volitum quin praecognitum* », ¿ocurre otro tanto en el acto místico experimental? En otros términos: ¿es el conocimiento o el amor el que tiene una *precedencia casi cronológica* en el acto intelectual-afectivo místico? Es éste el aspecto que nos interesa precisar por ahora.¹⁶³

¹⁶³ Propuesto así el problema, su solución —en quienes lo plantean con exactitud— se encuentra seccionada en dos posiciones antagónicas: « *el amor depende siempre y sigue y es proporcionado al conocimiento* » (JUAN DE JESÚS MARÍA, O. C. D., *La unión del alma con Dios en las obras de San Juan de la Cruz*. Roma, 1941, p. 327 (dactilografiada). Al lado opuesto

A nuestro entender, San Juan de la Cruz aboga por una libertad absoluta de mecanismo, en cuanto a dependencia psicológica se refiere. En el acto místico lo mismo puede preceder el amor con respecto al conocimiento, como el conocimiento con respecto al amor. He aquí en síntesis nuestros argumentos:

1) Ante todo la afirmación directa y explícita del Santo. Como hemos anotado antes,¹⁶⁴ en esos famosos textos paralelos que describen las relaciones entre conocimiento y amor místicos,¹⁶⁵ el Santo se preocupa directamente de su dependencia mutua en sentido psicológico. Baste anotar el modo de proponer el problema:

« algunos dicen que no puede amar la voluntad sino *lo que primero* entiende el entendimiento »;¹⁶⁶

« por vía natural es imposible amar si no se entiende *primero* lo que se ama »;¹⁶⁷

« la voluntad no puede amar si no es *lo que* entiende el entendimiento »;¹⁶⁸

« *lo que* distintamente entiende el entendimiento ».¹⁶⁹

Todo esto, evidente y admitido por todos en el plano natural, queda superado en la mística:

« por vía sobrenatural bien puede Dios infundir amor y aumentarle *sin infundir* ni aumentar distinta inteligencia »;¹⁷⁰

« no hay que temer la ociosidad de la voluntad en este caso, que, si de suyo deja de hacer actos de amor sobre particulares noticias, hácelo Dios en ella, *o por medio de la noticia de contemplación* o sin ella »;¹⁷¹

« en la contemplación [...] no es menester que haya noticia distinta, ni que el alma haga actos de inteligencia, porque en un acto le está Dios comunicando *luz y amor juntamente* »;¹⁷²

la tesis del P. GABRIEL DE S. M. M., O. C. D.: « *la estructura de la contemplación [...] comprende fundamentalmente el amor infuso, del que redundando en el entendimiento un modo instintivo de conocer a Dios* » (cfr. *Corso sistematico di teologia spirituale* (II anno). Roma, Collegio Internazionale (dactilografiada y sin fecha), p. 132; cfr. pp. 104-106.

¹⁶⁴ Cfr. arriba, p. 65.

¹⁶⁵ Cfr. N2, 12, 7; C 26, 8; L1 3, 49.

¹⁶⁶ C 26, 8.

¹⁶⁷ *Ibidem.*

¹⁶⁸ L1 3, 49.

¹⁶⁹ *Ibidem.*

¹⁷⁰ C 26, 8.

¹⁷¹ L1 3, 50.

¹⁷² L1 3, 49.

« se puede Dios comunicar en la una potencia *sin* la otra »; ¹⁷³
 « *puede muy bien amar la voluntad sin entender el entedimiento, así como el entendimiento puede entender sin que ame la voluntad* »; ¹⁷⁴

« *Dios infunde como quiere* ». ¹⁷⁵

Una simple lectura de estos pasajes y de estas expresiones del Santo será suficiente para percatarse de la posición que adopta San Juan de la Cruz: en lo místico reina la libertad. Y no lo ha afirmado al azar; es un punto de su doctrina que responde a una objeción por parte del alma y servirá para apagar sus temores. Veamos el contexto de la *Llama*. La doctrina que viene exponiendo el Santo —pura negación de la actividad natural de las potencias ¹⁷⁶— hace surgir espontánea una objeción: en tal caso el alma « no hace nada » y por tanto « no va adelante ». ¹⁷⁷ El Santo no desperdicia la ocasión y responde minuciosamente por partes: primero con relación al entendimiento, ¹⁷⁸ después con relación a la voluntad, ¹⁷⁹ respuesta que ya conocemos: el alma no tiene por qué preocuparse; Dios se encargará de sustituir la propia actividad del alma, y esto « o por medio de la noticia de contemplación o sin ella ». ¹⁸⁰ La voluntad en todo caso no quedará sin el fruto del amor.

Es verdad que en varios de los textos citados se habla de « *distinta* inteligencia », « noticia *distinta* », « comunicando luz y amor *juntamente* », pero el pensamiento del Santo es claro: no se excluye únicamente un conocimiento *claro*, sino hasta el mismo conocimiento místico previo en algunas ocasiones. En este sentido la expresión que mejor refleja la mente del Santo parece ser ésta: « embriagándola en amor infuso, o por medio de la noticia de contemplación o sin ella ». ¹⁸¹ No negamos que en algunos casos Dios se comunique « *juntamente* » a ambas potencias sin ninguna interferencia mutua, al menos estrictamente mística —no quisiéramos excluir toda reminiscencia afectiva aun en el caso de una experiencia propiamente intelectual—, pero, en línea de principio,

¹⁷³ *Ibidem.*

¹⁷⁴ N2, 12, 7.

¹⁷⁵ *Ibidem.*

¹⁷⁶ Cfr. Ll 3, 47.

¹⁷⁷ Cfr. *Ibidem.*

¹⁷⁸ Cfr. Ll 3, 48.

¹⁷⁹ Cfr. Ll 3, 49.

¹⁸⁰ Ll 3, 50.

¹⁸¹ *Ibidem.*

la libertad es absoluta. La expresión de la *Noche* es todo un principio: « *Dios infunde como quiere* ». ¹⁸² Por lo mismo nada de extraño que más de una vez prescindiera del orden de nuestra pobre psicología natural.

2) No son sólo afirmaciones aisladas, aunque numerosas, del Santo, lo que nos lleva a esta conclusión. De hecho en la vida mística la experiencia del alma se realiza en dos direcciones, con prioridad intelectual o afectiva según los casos. En dirección *intelectivo-afectiva*, la más común sin duda en San Juan de la Cruz, baste recordar la contemplación extática ¹⁸³ y de los atributos divinos, ¹⁸⁴ el « recuerdo » y « aspiración de Dios, ¹⁸⁵ e incluso parte de los sentimientos espirituales de Dios. ¹⁸⁶ En dirección *afectivo-intelectiva* cabe señalar al menos una parte de los sentimientos espirituales ¹⁸⁷ y las mercedes denominadas « toque de centella » y « adobado vino » descritas en el *Cántico*. ¹⁸⁸

3) Pero el problema no es tan sencillo de resolver como pudiera parecer hasta aquí. No echemos en olvido la primera serie de textos anotada al principio de este apartado y algunas expresiones del Santo: la contemplación, y por tanto el acto místico, es « *ciencia de amor* », ¹⁸⁹ « se comunica e infunde en el alma *por amor* », ¹⁹⁰ « es *ciencia de amor*, el cual es el *maestro de ella* », ¹⁹¹ « se sabe *por amor* », ¹⁹² etc. Y sobre todo el famoso texto de la *Noche*: « *nunca da Dios sabiduría mística sin amor, pues el mismo amor la infunde* ». ¹⁹³ ¿Cómo compaginar todo esto con lo expuesto hasta ahora?

Veamos, ante todo, el sentido exacto de estas expresiones. Ciertamente no todas encierran exactamente el mismo significado, pero en todas hay algo de común. La más adversa es, sin duda, la de N2, 12, 2. Ahora bien, el contexto inmediato precedente no nos ayuda a comprender su alcance; el Santo trata simplemente de la eficiencia del amor, calificado de inflamación de amor, como

¹⁸² Cfr. N2, 12, 7.

¹⁸³ Cfr. C 13, 11.

¹⁸⁴ Cfr. Ll 3, 4-5.

¹⁸⁵ Cfr. Ll 4, 7, 10; 4, 17.

¹⁸⁶ Cfr. S2, 26, 3-5; S3, 14, 2.

¹⁸⁷ Cfr. S2, 32, 2-3.

¹⁸⁸ Cfr. C 25, 5-8.

¹⁸⁹ N2, 18, 5.

¹⁹⁰ N2, 17, 2.

¹⁹¹ C 27, 5.

¹⁹² C Pról., 3.

¹⁹³ N2, 12, 2.

medio de purificación espiritual en esta vida. Por el contrario, en el plano psicológico, esta afirmación de N2, 12, 2 no parece estar muy de acuerdo con la aserción contigua: « esta oscura contemplación *juntamente* infunde en el alma amor y sabiduría ». ¹⁹⁴ Si hubiere de tomarse todo esto en sentido psicológico, en orden a la dependencia en el mecanismo psicológico del acto experimental, en el primer caso el amor sería el instrumento inmediato que produce un conocimiento místico; en el segundo, ambos dependerían igualmente de una causa externa, Dios. Por tanto es menester acogernos a otros lugares paralelos para resolver esta antinomia.

Según creemos, la solución se encuentra en la distinción arriba propuesta entre aspecto *psicológico* y aspecto *teológico* en las relaciones estructurales de conocimiento y amor en el acto místico experimental. A este propósito tenemos un caso idéntico en el *Cántico*, donde el Santo se expresa con toda precisión. Aquí, por un lado, afirma la dependencia del amor con respecto al conocimiento:

« por el vuelo entiende la contemplación de aquel éxtasis que hemos dicho, y por el aire entiende aquel espíritu de amor *que causa* en el alma este vuelo de contemplación. Y llama aquí a *este amor, causado por el vuelo, 'aire' harto apropiadamente* [...]. Y así aquí *a este amor del alma llama el Esposo aire, porque de la contemplación y noticia que a este tiempo tiene de Dios le procede* ». ¹⁹⁵

Y sin embargo, hablando con más precisión, el amor es *la causa* de la comunicación mística entre el alma y Dios y del mismo conocimiento místico:

« y es de notar que no dice aquí el Esposo que viene al vuelo, sino al aire del vuelo, porque *Dios no se comunica propiamente al alma por el vuelo del alma, que es, como habemos dicho, el conocimiento que tiene de Dios, sino por el amor del conocimiento* ». ¹⁹⁶

Todo esto resulta paradójico y hasta abiertamente contradictorio si no se distinguen dos órdenes de ideas que caminan paralelas, pero sin tocarse: en el primer caso tenemos la descripción *psicológica*, el mecanismo del acto contemplativo, que en este caso coincide con el mecanismo connatural entender-amar;

¹⁹⁴ *Ibidem.*

¹⁹⁵ C 13, 11.

¹⁹⁶ *Ibidem.*

en el segundo, su aspecto *teológico*: se trata del simple *amor de caridad* —sea ascético, sea místico— que invita y mueve a Dios a comunicar nuevamente sus dones al alma y en concreto la experiencia mística.

Ahora bien, éste mismo nos parece ser el sentido de la discutida afirmación de la *Noche*. A la luz del pasaje del *Cántico* el contexto de la *Noche* resulta más claro. El Santo anota la diferencia del modo de purificación en esta vida y en la otra: «allá se limpian con *fuego* y acá se limpian e iluminan sólo con *amor*». ¹⁹⁷ A renglón seguido la famosa frase: «y que se purgue iluminándose el alma con este fuego de sabiduría amorosa —porque nunca da Dios sabiduría mística sin amor, pues el mismo amor la infunde— muéstralo bien Jeremías [...]. Porque esta oscura contemplación juntamente infunde en el alma *amor y sabiduría*, a cada uno según su capacidad y necesidad, *alumbrando al alma y purgándola*». ¹⁹⁸ He aquí el pensamiento del Santo: está claro que el alma se purifica e ilumina en esta vida a base del amor, ya que el amor está siempre presente, puesto que Dios no concede la contemplación sino a las almas adornadas con la caridad; y precisamente esa caridad es la que mueve a Dios a conceder su sabiduría amorosa, que por cuanto consta de conocimiento y *amor*, es el medio adecuado para la purificación del alma en esta vida. Según el contexto, ninguna preocupación en la mente del Santo por el mecanismo psicológico del acto místico contemplativo, sino simple afirmación de la eficiencia de la caridad como medio de purificación. En este contexto una afirmación del mecanismo psicológico del acto experimental en cualquier sentido o dirección, nada aportaría de positivo a la argumentación del Santo. En cambio, entendida su afirmación en sentido teológico, es todo un argumento positivo para probar cómo la purificación en esta vida está en estrecha dependencia del amor. Sin ese amor, no es posible una purificación eficaz en orden a la unión con Dios. ¹⁹⁹

¹⁹⁷ N2, 12, 1.

¹⁹⁸ N2, 12, 2.

¹⁹⁹ He aquí en confirmación de nuestra tesis, algunos de los más bellos pasajes salidos de la pluma del Santo:

«esta *caridad*, pues, y *amor del alma* hace venir al Esposo corriendo a beber de esta fuente de amor de su esposa, como las aguas frescas hacen venir al ciervo sediento y llagado a tomar refrigerio» (C 13, 11);

«al cumplimiento de este apetito suyo de arder más en el ardor del amor de su esposa, que es el aire del vuelo de ella, llama aquí tomar fresco. Y así, es como si dijera: al ardor de tu vuelo arde más, porque

La comprobación que acabamos de hacer es de gran valor para entender el resto de las expresiones del Santo antes anotadas. El hecho de que la contemplación « se infunde en el alma *por amor* », sea « *ciencia de amor* », etc. no indica una *precedencia psicológica*, sistemática y universal del amor sobre el conocimiento místico. Tales expresiones indican más bien cómo la contemplación y la misma experiencia mística no dependen del ejercicio activo y connatural de nuestras potencias, del esfuerzo personal, de los conocimientos adquiridos por el alma.²⁰⁰ Precizando algo más, la contemplación es la « *ciencia sabrosa* », ²⁰¹ o mejor, « *ciencia en amor* », ²⁰² es decir, « *envuelta en amor* ». ²⁰³

un amor enciende otro amor. De donde es de notar que *Dios no pone su gracia y amor en el alma sino según la voluntad y amor del alma.* Por lo cual, esto ha de procurar el buen enamorado que no falte, pues, *por este medio*, como habemos dicho, *moverá más, si así se puede decir, a que Dios le tenga más en su alma* » (C 13, 12);

« cuanto más pura y esmerada está el alma en fe, más tiene de *caridad infusa* de Dios; y *cuanto más caridad tiene*, tanto más la alumbra y comunica los dones del Espíritu Santo, porque *la caridad es la causa y el medio por donde se los comunica* » (S2, 29, 6).

No son éstos los únicos lugares donde se afirma la causalidad y el primado del amor, siempre en el plano teológico, en la vida mística. Cfr. N2, 21, 10-11; 25, 4; C 1, 13; 24, 7; 27, 8; 30, 8-9, etc.

Ni tampoco somos los únicos en llegar a esta conclusión. El P. EULOGIO DE LA V. C., O. C. D., ha señalado muy bien los diversos aspectos, aunque sin emplear nuestra terminología. He aquí sus propias palabras: « de todos modos, admite como normal, una relación de *causa a efecto* entre *conocimiento y amor* sobrenaturales en cuanto *radicados o producidos en el alma y por el alma.* En cambio en cuanto *proceden de Dios*, como don al alma, *el amor hace las veces de causa respecto al conocimiento* » (cfr. *El Prólogo y la Hermenéutica del Cántico Espiritual*, en *El Monte Carmelo* 66 (1958) p. 57). En el primer caso es cuestión de dependencia psicológica, en el segundo teológica.

²⁰⁰ Tenemos un ejemplo elocuente en el Prólogo del *Cántico*. Al dedicar el comentario del *Cántico Espiritual* a la M. Ana de Jesús, escribe el Santo:

« aunque a Vuestra Reverencia le falta *el ejercicio de teología escolástica* con que se entienden las verdades divinas, no le falta *el de la mística*, que *se sabe por amor*, en que no solamente se saben, mas *juntamente se gustan* » (C Pról., 3).

En este caso la expresión « *se sabe por amor* » no indica precisamente el mecanismo psicológico del acto místico, sino que expresa simplemente que se trata de un conocimiento experimental que por una parte depende de una intensa vida de amor — no del propio esfuerzo intelectual—, y por otra no es simplemente nocional: « *se gustan* ».

²⁰¹ C 27, 5.

²⁰² C 26, 6; 27, 5.

²⁰³ S2, 29, 11.

Si ahondamos un poco, tras ese sentido común y fundamental de tales expresiones hallaremos el sentido teológico de la eficiencia de la caridad: la contemplación y la experiencia mística dependen de una intensa vida de caridad que sirve de señuelo para atraer hacia el alma las más altas gracias de la vida mística.

4) Finalmente la comprobación de la no-coexistencia universal de conocimiento y amor en el plano estrictamente místico, la posibilidad de una separación entre conocimiento y amor místicos, es un argumento decisivo para rechazar como estructura constante y universal la dependencia sea *intelectivo-afectiva* sea *afectivo-intelectiva*.

En conclusión: bajo el punto de vista psicológico en que con preferencia y deliberadamente nos hemos movido hasta el presente, el hecho de una doble experiencia, intelectual y afectiva, es evidente. Se deduce tanto del hecho de una posible separación entre conocimiento y amor místicos, como de la relación estructural de dependencia psicológica entre ambos. Separadamente o de por junto —aunque en este último caso con preferencia a veces de uno de ambos elementos sobre el otro, aunque no queda excluída una actuación conjunta e independiente— el hecho de una doble experiencia es una realidad ampliamente confirmada por la doctrina de San Juan de la Cruz.

Hecha esta comprobación, podemos dar un paso adelante hacia la determinación de la intermediación de la experiencia mística de Dios.

C - Estructura del conocimiento y amor místicos

Hasta aquí hemos considerado la naturaleza psicológica del acto experimental en un plano más bien horizontal: relaciones, interferencias mutuas entre conocimiento y amor místicos. Al presente intentamos hacerlo en sentido vertical, es decir, nos interesa precisar la estructura propia, el mecanismo psicológico de esas dos especies de experiencia, consideradas separadamente y en sí mismas. Es tal vez lo último que cabe añadir bajo el punto de vista de la psicología filosófica en orden al problema de la intermediación experimental.

a) *El conocimiento místico*

El conocimiento místico sanjuanista, al menos en cuanto referido a Dios como objeto, aparece en abierta oposición con el modo natural de conocer. Si éste se inicia inexorablemente

en el sentido²⁰⁴ y, sin poder prescindir de las « formas y fantasías de las cosas », ²⁰⁵ de las « formas e imágenes inteligibles », ²⁰⁶ requiere además todo un proceso discursivo, ²⁰⁷ aquél prescinde y supera todo esto. Es toda una nueva realidad, ²⁰⁸ un « nuevo modo », ²⁰⁹ un « modo divino » de conocer. ²¹⁰ Pero todo esto es aun demasiado genérico. ¿ Hasta qué punto supera y prescinde el conocimiento místico del modo connatural de conocer ? ¿ En qué consiste precisamente su diferencia psicológico-filosófica ? ¿ Se trata de una diferencia radical y esencial ?

San Juan de la Cruz al exponer escolásticamente el conocimiento, tanto natural como místico, ha distinguido claramente entre imágenes o formas *sensitivo-imaginarias*²¹¹ y formas *espirituales* o intelectuales.²¹² Las primeras quedan ciertamente superadas en el conocer propiamente místico. Si en la vida espiritual y bajo la acción de Dios equivalen a las visiones imaginarias, son más bien un fenómeno secundario que de por sí no sirve de medio *próximo* para la unión del alma con Dios.²¹³ El

²⁰⁴ Cfr. S1, 3, 3; S2, 3, 2.

²⁰⁵ S2, 8, 4.

²⁰⁶ S2, 16, 2.

²⁰⁷ Cfr. S2, 13, 1; 12, 3.

²⁰⁸ Cfr. S1, 5, 7.

²⁰⁹ S2, 4, 4-5.

²¹⁰ N2, 16, 4; 4, 2.

²¹¹ Cfr. S2, 8, 4; 3, 2; 16, 2.

²¹² « Las *noticias espirituales* pusimos por tercer género de aprehensiones de la memoria, no porque ellas pertenezcan al sentido corporal de la fantasía, como las demás, pues *no tienen imagen y forma corporal*, pero porque también caen debajo de reminiscencia y memoria espiritual. Pues que, después de haber caído en el alma alguna de ellas, se puede, cuando quisiere, acordar de ella. Y esto no por la efigie e imagen que dejase la tal aprehensión *en el sentido corporal* —porque, por ser corporal, como decimos, no tiene capacidad para *formas espirituales*—, sino que *intelectual y espiritualmente se acuerda de ella por la forma o noticia, o imagen espiritual o formal*, por lo cual se acuerda, o por el efecto que hizo » (S3, 14, 1). San Juan de la Cruz se refiere aquí evidentemente a las conocidas visiones intelectuales, que él denomina con preferencia « puramente espirituales » (cfr. S2, 10, 4; 23, 1), y que *en general*, puesto que realizan a base de formas intelectuales, dan origen a un conocimiento claro y distinto. He aquí cómo las describe con toda precisión: « a las cuales [visiones] llamo *puramente espirituales*, porque no, como las corporales imaginarias, se comunican al entendimiento por vía de los sentidos corporales, sino, *sin algún medio de algún sentido corporal exterior o interior, se ofrecen al entendimiento clara y distintamente por vía sobrenatural, pasivamente*, que es sin poner el alma algún acto u obra de su parte, a lo menos activo » (S2, 23, 1).

²¹³ Cfr. S2, 16, 2. 6-7; S3, 12, 1; 7, 2.

motivo es claro: sería un verdadero impedimento interpuesto entre el alma y Dios.²¹⁴ Por lo tanto el alma deberá esquivarlo y el conocimiento místico prescindirá de él.

¿ Se puede establecer otro tanto con respecto a las formas « espirituales » o puramente intelectuales? Aquí es preciso atenerse a una distinción importantísima anotada por el mismo Santo. El conocimiento místico puede tener por objeto bien a las *criaturas* en general, o bien a *Dios mismo*.²¹⁵ Ahora bien, mientras que el conocimiento místico de las criaturas no excluye necesariamente toda forma o especie intelectual e incluso las exige,²¹⁶ el conocimiento místico *de Dios* las excluye universalmente a todas. Dada la importancia del tema, he aquí con alguna detención los motivos que nos inducen a esta afirmación:

1) Ante todo, la aserción explícita de San Juan de la Cruz. Precisamente donde el Santo ha explicado con mayor precisión qué entiende por « formas espirituales », añade:

« más de las [noticias] *increadas*²¹⁷ digo que se procure acordar las veces que pudiere, porque le harán grande efecto. Pues como allí dijimos,²¹⁸ son *toques y sentimientos de unión de Dios*, que es donde vamos encaminando al alma. Y *de esto no se acuerda la memoria por alguna forma, imagen o figura que imprimiesen en el alma, porque no la tienen aquellos toques y sentimientos de unión del Criador, sino por el efecto que en ella hicieron de luz, amor, deleite y renovación espiritual* ». ²¹⁹

Toques y *sentimientos* — en realidad es un conocer oscuro y confuso en este caso— de unión con Dios, y esto sin forma alguna, *ni siquiera espiritual*. Lo demuestra el contexto inmediato del presente pasaje: el Santo está tratando precisamente de esas formas espirituales, características de las noticias o visiones puramente espirituales o intelectuales.²²⁰ Sin embargo las noticias acerca de Dios constituyen una excepción, carecen hasta de esas formas espirituales o intelectuales; obedecen a un mecanismo diverso. Si el alma es capaz de acordarse de tales mercedes, no lo hará por medio de imágenes impresas en el alma,

²¹⁴ Cfr. S2, 8.

²¹⁵ Cfr. S2, 26, 3; S3, 14, 2.

²¹⁶ Cfr. S3, 14, 1; S2, 23, 1; 24, 5. 7-8.

²¹⁷ Noticias o visiones acerca de Dios (cfr. S2, 26, 3).

²¹⁸ Cfr. S2, 26. —La referencia en el texto original está equivocada remite a S2, 24—, pero todos los editores corrigen este deslíz material.

²¹⁹ S3, 14, 2.

²²⁰ Cfr. S3, 14, 1; S2, 23, 1. 5. Cfr. arriba, nota 212.

sino únicamente por sus *efectos*. Por otra parte, el valor del presente pasaje es mucho más universal de lo que a primera vista pudiera parecer. Por referencia explícita del Santo, como hemos visto, nos hallamos en el caso concreto de las « noticias de verdades desnudas », ²²¹ que, en cuanto son *acerca de Dios*, constituyen la unión, ²²² o más exactamente, « parte de la unión » ²²³ —elemento intelectual—, y un acto perfecto e intenso de contemplación de los atributos divinos. ²²⁴ Por lo tanto la ausencia de toda forma o especie, aun intelectual, es algo que caracteriza en general a la contemplación misma, al conocimiento místico *de Dios*.

2) Las expresiones características de San Juan de la Cruz al describir la comunicación mística entre el alma y Dios son una buena prueba de la ausencia de toda especie intelectual. El conocimiento místico de Dios es una actividad, una comunicación de « *sustancia desnuda* », ²²⁵ o mejor, un acto de « *inteligencia sustancial* », ²²⁶ una inteligencia « *desnuda de accidentes y fantasmas* », ²²⁷ « *desnuda de imagen* », ²²⁸ « *sin forma ni figura alguna intelectual ni imaginaria* », ²²⁹ « *sin ayuda de algún sentido corporal ni espiritual* », ²³⁰ etc. Y nótese que no son expresiones tomadas al azar, sino que reflejan el pensamiento del Santo a veces en el momento mismo de describir la estructura del acto contemplativo experimental. ²³¹ Por lo tanto su valor es universal. El conocimiento místico-contemplativo *de Dios* prescinde de toda imagen o especie, tanto imaginaria como intelectual.

3) A idéntica conclusión nos induce lógicamente la doctrina general sanjuanista sobre el medio próximo de unión entre el alma y Dios. Bajo el punto de vista intelectual « ninguna cosa criada, *ni pensada*, puede servir al *entendimiento* de propio medio para unirse con Dios ». ²³² La causa es la falta de semejanza y proporción. ²³³ En este sentido concluye el Santo:

²²¹ S2, 26, 3.

²²² S2, 26, 5.

²²³ S2, 26, 10.

²²⁴ S2, 26, 3; LI 3, 1-17.

²²⁵ C 19, 4; S2, 16, 9; LI 2, 20-21.

²²⁶ C 39, 12; 14-15, 14.

²²⁷ C 14-15, 14.

²²⁸ C 39, 12.

²²⁹ LI 2, 8.

²³⁰ C 39, 12.

²³¹ Cfr. C 39, 12; 14-15, 14. 16.

²³² S2, 8, 1.

²³³ S2, 8, 2-3.

« Por tanto, ninguna *noticia ni aprehensión sobrenatural* en este mortal estado le puede servir de medio próximo para la alta unión de amor con Dios. Porque *todo lo que puede entender el entendimiento*, y gustar la voluntad, y fabricar la imaginación, *es muy disímil y desproporcionado*, como habemos dicho, a Dios ». ²³⁴

Ciertamente lo que directamente pretende excluir el Santo es todo conocimiento *claro y distinto*, sea natural sea sobrenatural; pero precisamente lo que el alma no puede conseguir a base de su modo connatural de operar, lo obtiene en la inteligencia mística y oscura de Dios. Y si el conocimiento místico de Dios es oscuro e indistinto —en este sentido forma parte de la unión²³⁵— se debe a la ausencia de toda forma o especie. Compárese el caso de las *visiones intelectuales* en general, de por sí claras y distintas,²³⁶ con el conocimiento místico y oscuro *de Dios*, y se verá inmediatamente de dónde nace la diferencia: de la *presencia* —en el primer caso— o de la *ausencia* de imágenes o especies intelectuales —es el caso del conocimiento místico—. Todo esto es además una exigencia del concepto mismo de unión con Dios en el plano experimental. Aun bajo el punto de vista intelectual la unión del alma *con Dios* no tiene explicación cabal sino a base de un conocimiento directo *del mismo Dios*, y no de una representación, de una imagen o figura o especie creada, por más espiritual y sobrenatural que se la suponga, que haga de medio estricto entre ambos. En esto las expresiones antes apuntadas están plenamente de acuerdo con los propios principios del Santo.²³⁷

En conclusión: la diferencia psicológica radical entre el conocimiento místico *de Dios* y el conocer connatural, estriba en la ausencia absoluta de toda imagen o especie, sea imaginaria sea intelectual. En estas condiciones el acto místico intelectual es plenamente experimental *por sí mismo y psicológicamente inmediato*.

b) *El amor místico*

A diferencia del conocimiento, el amor visto verticalmente, en su íntimo mecanismo, apenas ofrece verdadero problema

²³⁴ S2, 8, 5.

²³⁵ Cfr. S2, 26, 10.

²³⁶ Cfr. S3, 14, 1; S2, 23, 1.

²³⁷ Nótese una diferencia importante de terminología existente entre algunos autores. Si por *especie* en general y en especial *especie impresa* entendemos una *imagen*, está claro que San Juan de la Cruz la excluye,

estructural. Es verdad que el Santo habla también de un « nuevo modo », ²³⁸ de un « modo divino » ²³⁹ de amar, pero, no existiendo especies que superar en el acto afectivo —de acuerdo con la escolástica tradicional San Juan de la Cruz no las menciona—, el problema de su inmediatez psicológica queda condicionado por otros factores. En medio de una actitud fundamental de renuncia a todo afecto creado, bastará por una parte el hecho de una *independencia psicológica* del amor con respecto al conocimiento en algunos casos, o de una *precedencia casi cronológica* sobre el conocer en el acto místico experimental en caso de coexistencia en el plano místico. ²⁴⁰ Por otra será suficiente una actuación especial de Dios que ponga en movimiento la voluntad, proyectándola hacia Dios en cuanto objeto. Sin embargo bajo el primer aspecto volvemos al tema de las relaciones entre conocimiento y amor, ya examinadas. En el segundo caso es cuestión de la naturaleza y modo de la moción divina en las potencias del alma, que examinaremos a continuación al valorar los elementos teológicos que toman parte en el acto experimental, tanto intelectual como afectivo. Por todo ello una determinación ulterior sería aquí supérflua.

3. ASPECTOS PSICOLÓGICOS DEL ACTO EXPERIMENTAL

Para enjuiciar debidamente el problema de la inmediatez de la experiencia mística de Dios, no basta fundarse en datos meramente psicológico-filosóficos. Es preciso tener en cuenta los elementos de orden estrictamente teológico y sobrenatural que integran el acto experimental. De hecho en éstos últimos han visto generalmente los autores la verdadera dificultad de una

cualquiera que sea su naturaleza, es decir, excluye toda imagen tanto imaginaria como intelectual en la inteligencia mística de Dios. En cambio si por especie impresa entendemos una *nueva luz*, una *iluminación* especial del entendimiento, el Santo no sólo no la excluye, sino que la afirma continuamente, como veremos luego. Sin embargo dudamos que una tal iluminación subjetiva merezca en todo el rigor del término la calificación de *especie*, *especie impresa*. Según la escolástica, toda especie impresa es un producto de la actividad del entendimiento *agente*, y como tal es considerada como una verdadera imagen de tipo intelectual. Cuando excluimos toda especie, la entendemos en el primer sentido, como equivalente de *imagen* sea imaginaria sea intelectual. No osaríamos calificar de *especie impresa* una mera iluminación subjetiva.

²³⁸ S1, 5, 7,; S2, 4, 5.

²³⁹ N2, 4, 2; 16, 4.

²⁴⁰ Cfr. S2, 32, 3.

experiencia inmediata de Dios. Como tales contamos tanto los elementos constitutivos del organismo sobrenatural, como otros nuevos posibles, inherentes al acto propiamente místico. Con respecto a los primeros, y en contra de lo que con frecuencia se viene haciendo, prescindimos de una valoración de los elementos primarios: gracia e inhabitación. No negamos su presencia en la experiencia mística sanjuanista —se trata de una experiencia mística *sobrenatural*—, pero creemos indiferente una determinada explicación teológica de ellos —nos referimos principalmente al *modo* de la inhabitación— para admitir o explicar la posibilidad de una experiencia inmediata de Dios. Esta se plantea, al menos en San Juan de la Cruz, al nivel de los principios próximos de operación del organismo sobrenatural. La gracia y la inhabitación condicionan la experiencia mística: de natural —si ésta es posible— la hacen sobrenatural; pero a las virtudes teologales y los dones, o a otros nuevos principios se deberá la explicación teológica de la experiencia mística y de su posible intermediación.²⁴¹ Ahora bien, ¿cuáles son en concreto los elementos teológicos que intervienen en el acto experimental según San Juan de la Cruz?

A - Moción divina y dones del Espíritu Santo

Una lapidaria fórmula de nuestro preclaro José del Espíritu Santo ha hecho época entre algunos teorizantes modernos de la mística: « *fides illustrata donis est habitus proxime eliciens divinam contemplationem* ». ²⁴² Aceptada con una sumisión casi dogmática, algunos autores se han ocupado de precisar ulteriormente qué dones son los que intervienen ilustrando y perfeccionado la

²⁴¹ Esto se deduce no solamente del hecho de una experiencia sanjuanista que siempre queda encerrada en el ámbito de las potencias, sino principalmente de otros factores. Si algunos textos parecen ordenar la entera experiencia mística de Dios hacia la inhabitación (cfr. C 1, 6-10), ésta debería en tal caso ser considerada como *objeto* experimental. Pero en realidad, si recorremos paso a paso el testimonio experimental de San Juan de la Cruz, el Santo pierde de vista esta perspectiva. El objeto, el término de su experiencia en general es simplemente *Dios*, y para explicar la posibilidad de una intermediación experimental entre el alma y Dios, bastará comprobar el modo de conjunción entre Dios objeto y la operación de las potencias. Por lo mismo una determinada explicación teológica del *modo* de la *presencia* de la Santísima Trinidad en el alma, es casi indiferente. Hay que dar un paso adelante y considerar ulteriormente cómo se efectúa la unión *mística*, la unión *experimental* entre el alma y Dios.

²⁴² JOSÉ DEL ESPÍRITU SANTO, O. C. D., *Cursus theologiae mystico-scholasticae*. Ed. Bruges, 1925, t. II, disp. 13, q. 1, § 3, n. 15.

simple fe, sea en la contemplación infusa en general sea en el acto místico experimental. Sea lo que fuere de esta apreciación, lo importante es que tampoco ha faltado quien haya visto perfectamente realizada en San Juan de la Cruz una tal fórmula.²⁴³ Y sin embargo, quien haya examinado siquiera ligeramente la obra sanjuanista, habrá quedado sorprendido ante la escasa cabida que el sistema donal tiene en los escritos del Doctor Místico. Ante una tal comprobación uno llega a preguntarse: ¿atribuye personalmente el Santo a la presencia donal la explicación teológica de su contemplación y de su experiencia mística de Dios?

He aquí la respuesta: el Santo, si bien reconoce su presencia en la vida del alma perfecta,²⁴⁴ nunca considera los dones como un elemento intrínsecamente perfectivo de la vida teologal. Por parte del alma las virtudes teologales ocupan siempre el primer plano, no sólo en el empeño activo del alma en las primeras etapas del camino espiritual, sino también en el estado perfecto. Es más, precisamente es en la perfección donde la vida teologal adquiere su máximo relieve. Las virtudes teologales, medio próximo de unión, no podían quedar olvidadas en el momento de llegar a la meta.²⁴⁵ En adelante iremos viendo en qué sentido colaboran y se unen a la acción del Espíritu Santo en el acto místico experimental. Todavía mucho menos evidente resulta la función perfectiva donal, en cuanto hábitos realmente distintos de las virtudes teologales.

Para probar todo esto será suficiente comprobar en qué sentido habla San Juan de la Cruz de los dones del Espíritu Santo. Ante todo, las expresiones « don », « dones », en la casi totalidad de los casos, no coincide con la teoría donal. Aun tratándose no

²⁴³ MARITAIN, J., *Les Degrés du Savoir*. Paris, 1932, pp. 654, 759, 682.
- GABRIEL DE S. M. M., O. C. D., *Le problème de la contemplation unitive*, en *EphC*. 1 (1947) 245-277.

²⁴⁴ Cfr. C 26, 3.

²⁴⁵ El Santo recalca hasta la saciedad la « unión de amor » (cfr. N1, 8, 1; N2, 11, 3; C 1, 6; 12, 8; 24, 1; L1 2, 32), « por amor » (cfr. N2, 2, 2; 21, 12; 23, 13), e incluso asegura: « sólo el amor es el que une y junta al alma con Dios » (N2, 18, 5), « el estado de perfección consiste en perfecto amor de Dios » (N2, 18, 5; cfr. L1 1, 13). — Los mismos conceptos se repiten a propósito de la fe (cfr. S1, 2, 4; S2, 6; 8, 1; 9, 1; 11, 4; 19, 14; 24, 8; 30, 5), y hasta con la misma universalidad: « por fe y no por otro medio se junta [el entendimiento] con Dios » (L1 3, 48), « fe, la cual es sola el próximo y proporcionado medio para que el alma se una con Dios » (S2, 9, 1; cfr. S2, 24, 4; L1 3, 80). Por lo tanto la presencia de las virtudes teologales en la unión es evidente.

de los *dones naturales* —el sentido aquí es evidente— sino de *dones de Dios* y aun de *dones del Espíritu Santo*, son más bien « *gracias* » especiales,²⁴⁶ « *mercedes* », ²⁴⁷ en suma, algo que viene a formar parte del tesoro espiritual ²⁴⁸ como fruto de la benevolencia divina para con el alma. Solamente en contadas ocasiones menciona el Santo los dones del Espíritu Santo.²⁴⁹ Pero en estos casos nada hace sospechar una alusión a la función perfectiva de los dones, que por otra parte en tiempos de San Juan de la Cruz casi se reducía a la doctrina tomista sobre los mismos. Como se sabe, la aplicación detallada a la mística tendría lugar más tarde.

En definitiva: si bien no creemos imposible toda *acomodación* o *aplicación* del sistema donal al pensamiento de San Juan de la Cruz, está claro que personalmente el Santo prescinde de ella.²⁵⁰

Sin embargo si San Juan de la Cruz no acude a la tesis donal para justificar teológicamente su experiencia mística, describe en cambio ampliamente la acción del Espíritu Santo en el alma a lo largo de la vida espiritual y en especial en la vida perfecta.

²⁴⁶ Cfr. S2, 31, 2; N2, 9, 9; C 14, 2; 22, 3; 34, 3; L1 3, 40; 4, 7.

²⁴⁷ Cfr. N2, 19, 4; C 22, 3; 40, 1; L1 1, 1.

²⁴⁸ Cfr. C 17, 5; 19, 6; 24, 2, 9; 30, 2, 5, 6, 9, 11.

²⁴⁹ Contamos únicamente con dos casos: « podemos decir que estos grados o bodegas de amor son siete, los cuales se vienen a tener todos cuando se tienen los *siete dones del Espíritu Santo* en perfección, en la manera que es capaz de recibirlos el alma. Y así, cuando el alma llega a tener en perfección el espíritu de temor, tiene ya en perfección el espíritu del amor, por cuanto aquel temor, que es el último de los *siete dones*, es filial, y el temor perfecto de hijo sale de amor perfecto de padre » (C 26, 3). - Recuérdese que antes había dividido el proceso ascendente del amor en *diez* grados cfr. N2, 19-20). La alusión a los dones, suficiente para probar su *existencia* en la vida espiritual, no pasa de ser un ejemplo momentáneo al que el Santo acomoda su exposición. De esto a afirmar su función perfectiva de la vida teologal hay un abismo. — « cuanto más pura y esmerada está el alma en fe, más tiene de caridad infusa de Dios; y cuanto más caridad tiene, tanto más la alumbra y comunica los *dones del Espíritu Santo*, porque la caridad es la causa y el medio por donde se los comunica » (S2, 29, 6). - En este último caso se puede dudar hasta del sentido técnico del término; el sentido impropio, de acuerdo con las significaciones anotadas, del número siguiente, lo hace poner en duda (cfr. S2, 29, 10).

²⁵⁰ No somos los únicos en llegar a esta conclusión. Cfr. AMATUS VAN DE H. FAMILLE, O. C. D., « *La fe ilustradísima* ». A *propos d'un livre récent*, en *EphC.* 9 (1958) p. 414. - EMETERIO DEL S. C., O. C. D., *La noche pasiva del espíritu de San Juan de la Cruz*, en *REsp.* 18 (1959) p. 224, nota 18. - CLAUDIO DE J. C., O. C. D., *Aclarando posiciones acerca del 'concepto de mística sobrenatural'*. La naturaleza de la vida mística, en *RET* 9 (1949) 105-122.

¿ Equivaldrá esto a una afirmación implícita de los dones ? No lo creemos. ¿ O es que toda acción del Espíritu Santo en el alma ha de verse reducida inexorablemente a la teología de los dones ? ¿ No existen otras calificaciones teológicas ? Si esto es así, veamos en qué consiste.

Coincidiendo con el elemento fundamental, casi diríamos previo, de la contemplación sanjuanista, esa acción del Espíritu Santo queda definida bajo los términos de *influencia*,²⁵¹ *unción*,²⁵² *moción*²⁵³ de Dios. En su acepción más genérica todos estos términos encierran una misión única y concreta: la obra del perfeccionamiento del alma por parte de Dios.²⁵⁴ En medio del intenso esfuerzo teologal por parte del alma, Dios viene a unirse en el empeño espiritual corroborando sus débiles posibilidades. Pero ¿ en qué consiste esa acción de Dios ? ¿Cuál es su naturaleza ?

En un principio más que de una acción positiva del Espíritu Santo parece equivaler a una *privación*. Privación del gusto espiritual en la vida de meditación; de ahí las primeras sequedades nocturnas.²⁵⁵ Pero esto, que podría caracterizar la *noche pasiva del sentido*, no dura mucho sin aparecer un nuevo elemento. Aun entoces el alma « siente la *fortaleza y brío* para obrar », ²⁵⁶ como consecuencia de la influencia divina. Más adelante se convierte en una viva luz, en una *iluminación* positiva del entendimiento, de donde nace el sentimiento de la propia miseria espiritual,²⁵⁷ y en una fuerte *tendencia amorosa* hacia Dios —inflamación de amor— con una dolorosa frustración de las aspiraciones del alma.²⁵⁸ Por último, en el estado perfecto, la acción del Espíritu Santo se traduce en una *moción* de las potencias del alma, plenamente subyugadas al dominio divino.²⁵⁹

Concretemos algo más. Según la descripción del Santo, en su estado imperfecto, la acción del Espíritu Santo consiste en una *iluminación* del entendimiento²⁶⁰ y en una nueva *fuerza*, un nuevo

²⁵¹ Cfr. N2, 9, 6; 5, 1; N1, 12, 4-5; 13, 10.

²⁵² Cfr. L1 3, 26. 28. 31; 3, 40. 42. 45. 63.

²⁵³ Cfr. S3, 2, 8; C 17, 3; 31, 4; L1 1, 4.

²⁵⁴ Cfr. L1 3, 44; 3, 29; 3, 33; N1, 9, 7, L1 3, 32; 3, 46; 3, 54, etc.

²⁵⁵ Cfr. N1, 8, 3-4; 13, 12.

²⁵⁶ N1, 9, 6.

²⁵⁷ Cfr. N2, 13, 10; 6, 1; 7, 3; 9, 7; 10, 2.

²⁵⁸ Cfr. N1, 11, 1-2; N2, 11, 2; 11, 5.

²⁵⁹ Cfr. S3, 2, 8; C 17, 3; 31, 4; L1 1, 4.

²⁶⁰ « las tinieblas y los demás males que el alma siente cuando esta *divina luz* embiste, no son tinieblas y males de *la luz*, sino de la misma

vigor comunicado a la voluntad.²⁶¹ Sólo indirectamente se deduce en general una acción directa en las potencias del alma.²⁶² Diríase que el Espíritu Santo las mueve efectivamente a base de esa nueva luz y de ese renovado vigor. En la unión perfecta el Santo confirma la existencia de esa nueva iluminación y elevación de la voluntad, pero insiste de un modo especial en la *moción* de las potencias. Veamos algunos ejemplos:

« el entendimiento que antes de esta unión entendía naturalmente, con la fuerza y vigor de su *lumbre natural* por vía de los sentidos naturales, es ya *movido e informado de otro más alto principio de lumbre sobrenatural* de Dios [...]. Y la voluntad, que antes amaba baja y muertamente sólo con su *afecto natural*, ahora ya se ha trocado en vida de amor divino, porque ama altamente con afecto divino, *movida con la fuerza del Espíritu Santo*, en que ya vive vida de amor »;²⁶³

« en este estado [de unión] las cosas que Dios comunica al alma son tan interiores que con *ningún ejercicio de sus potencias de suyo puede el alma ponerlas en ejercicio y gustarlas, si el Espíritu de su Esposo no hace en ella esta moción de amor* »;²⁶⁴

« en este estado no puede el alma hacer actos, que *el Espíritu Santo los hace todos y la mueve a ellos*; y por eso, todos los actos de ella son divinos, pues *es hecha y movida por Dios* ». ²⁶⁵

Según C 39, 3 y otros lugares, esa moción de las potencias a base de esos nuevos principios —« lumbre sobrenatural », « fuerza del Espíritu Santo »— es al mismo tiempo una *elevación*.²⁶⁶ En

alma, y la luz le alumbraba para que las vez. De donde desde luego *le da luz esta divina luz*; pero con ella no puede ver el alma primero sino lo que tiene más cerca de sí, o, por mejor decir, en sí que son sus tinieblas o miserias, las cuales ve ya por la misericordia de Dios, y antes no las veía, porque no daba en ella esta *luz sobrenatural* » (N2, 13, 10; cfr. N2, 5, 5).

²⁶¹ « aunque el espíritu no siente al principio el sabor [...], siente la *fortaleza y brío* para obrar » (N1, 9, 6); « Cuando ya la llama ha inflamado el alma, juntamente con la estimación que ya tiene de Dios, tal *fuerza y brío* suele cobrar y ansia de Dios, comunicándosele el *calor de amor...* » (N2, 13, 5); cfr. N2, 13, 7; 11, 6.

²⁶² Cfr. sin embargo S2, 12, 8; 29, 11; L1 3, 50.

²⁶³ L1 2, 34. « Mi entendimiento salió de sí, volviéndose de humano y natural en divino, porque, uniéndose por medio de esta purgación con Dios, *ya no entiende por su vigor y luz natural, sino por la divina Sabiduría* con que se unió. Y mi voluntad salió de sí, haciéndose divina, porque, unida con el divino amor, ya no ama bajamente con su *fuerza natural*, sino con fuerza y pureza del Espíritu Santo » (N2, 4, 2).

²⁶⁴ C 17, 3; cfr. 31, 4; 35, 5.

²⁶⁵ L1 1, 4.

²⁶⁶ Cfr. C 35, 5; L1 3, 79.

realidad se trata de una acción casi física sobre las potencias, elevándolas previamente y poniéndolas luego en acto a un nivel que de por sí nunca serían capaces de llegar por sí mismas, ni aun en el estado perfecto.²⁶⁷

Ahora bien, ¿ puede calificarse de moción *inmediata* ? Así parece deducirse de los textos citados. Es verdad que existe de por medio la luz, la iluminación especial del entendimiento y el nuevo vigor impreso en la voluntad, pero ambos no hacen de medio estricto, sino de « medium quo ». De lo contrario ni la misma visión beatífica comportaría una moción directa e inmediata de las potencias del alma, puesto que se requiere el lumen gloriae. Pero sabido es que la función del lumen gloriae es meramente *dispositiva*, elevando las potencias y capacitándolas para un acto superior e inmediato. Del mismo modo, de no darse una moción inmediata de las potencias del alma en la experiencia mística y en la unión, esa exclusión de todo elemento creado, de todo medio estricto entre Dios y el alma afirmados por San Juan de la Cruz,²⁶⁸ sufriría un serio revés y el mismo concepto de unión —unión *con Dios*— carecería de sentido.

Pero toda esta descripción de la moción del Espíritu Santo es más bien psicológica, basada en las reacciones concretas del alma: iluminación, vigor. Bajo un punto de vista más teológico, ¿ qué calificación merece ? Si en San Juan de la Cruz no equivale a los dones, ¿ a qué equivale ? He aquí, a nuestro modo de ver, la calificación teológica que merece la acción del Espíritu Santo en el alma según el Doctor Místico: equivale a una doble *gracia especial*, reflejada en esa iluminación especial del entendimiento y en ese nuevo vigor comunicado a la voluntad. Contamos con la afirmación explícita del Santo:

« andando ella tratando y manoseando estos misterios de fe, merecerá que el amor la descubra lo que en sí encierra la fe, que es el Esposo que ella desea en esta vida por *gracia especial [de] divina unión* ». ²⁶⁹

Por si esta afirmación solitaria del Santo pudiera parecer insuficiente, he aquí otras razones de por sí suficientes para colo-

²⁶⁷ Tan necesaria juzga el Santo esta moción de las potencias por parte de Dios, que añade: « el aire del Espíritu Santo *mueve y altera al amor fuerte para que haga vuelos a Dios. Porque sin este divino viento, que mueve las potencias a ejercicio de amor divino, no obran ni hacen efectos las virtudes, aunque las haya en el alma* » (C 31, 4).

²⁶⁸ Cfr. S2, 8.

²⁶⁹ C 1, 11.

car la acción del Espíritu Santo en el rango de una gracia especial: 1) aunque no queremos insistir demasiado en este punto, el modo de describir la aparición misma de la contemplación infusa es ya un argumento positivo.²⁷⁰ 2) Sobre todo las características que hemos señalado a propósito de la acción del Espíritu Santo no dejan lugar a duda. El acto contemplativo y la experiencia mística nunca proceden de las posibilidades del alma, aun en el estado perfecto,²⁷¹ sino de una *elevación* y una *moción* actual²⁷² que les confiere la capacidad de ejercer un acto para el cual de por sí se ven impotentes. Siempre será cierto que el acto místico experimental tiene lugar únicamente « cuando Dios ejercita en el alma este acto de la transformación ».²⁷³ Por lo tanto la acción del Espíritu Santo bien puede ser calificada de *gracia especial*.

En consecuencia: la acción del Espíritu Santo en el alma, si no queda ligada a los dones, está perfectamente definida teológicamente como una *gracia especial*, concretizada en una *elevación actual* y en una *moción directa* de las potencias del alma. La iluminación en el entendimiento y el nuevo vigor comunicado a la voluntad serán el medio propio de la acción del Espíritu Santo en el alma y los elementos de primer orden que toman parte en el acto místico experimental según San Juan de la Cruz.

Pero todavía creemos poder precisar algo más. Fijándonos principalmente en el aspecto intelectual de la experiencia mística —es el que mayor dificultad ofrece— deberemos examinar aun las relaciones entre experiencia mística y fe.

B - ¿ Fe o iluminación ?

Después de lo que acabamos de exponer, este nuevo interrogante parecerá superfluo. La afirmación sanjuanista de una iluminación en medio de la experiencia mística es clara. Sin embargo no es menos cierto que San Juan de la Cruz ha señalado una estrecha relación entre experiencia mística y fe. Si la visión beatífica se realiza a base del lumen gloriae, la experiencia mística tiene lugar en medio de la fe. Además de las afirmaciones explícitas,²⁷⁴ ese continuo definir la fe como único medio próximo de unión²⁷⁵ —en el plano intelectual, naturalmente—, lo pone en evi-

²⁷⁰ Cfr. N1, 1; 10, 2; 14, 1; L1 3, 32; 3, 43; 2, 27.

²⁷¹ Cfr. C 31, 4; 17, 3; L1 1, 4.

²⁷² Cfr. C 39, 3; 35, 5-6; cfr. arriba notas 263-267.

²⁷³ L1 3, 79.

²⁷⁴ Cfr. S2, 24, 4; L1 3, 80.

²⁷⁵ Cfr. arriba, nota 245.

dencia. Ahora bien, ese paralelismo entre lumen gloriae y fe parece llevar a la conclusión de una verdadera actuación del *hábito teológico* de la fe en el acto místico experimental.²⁷⁶ Como sabemos, los teorizantes de la mística no han pasado por alto este detalle y hasta se ha visto en ello la mayor dificultad para admitir la intermediación experimental. Por lo tanto es un punto que exige aclaración. Esto mismo nos llevará a una determinación más precisa de los elementos teológicos que entran en juego en el acto místico experimental según San Juan de la Cruz.

Concretamente, ¿afirma el Santo una actuación estricta del hábito teológico de la fe? ¿Cómo coordinar fe e iluminación? San Juan de la Cruz ha recalcado insistentemente, tal vez como ningún otro místico, el valor del elemento teologal en la vida mística.²⁷⁷ Por parte del alma la vida teologal es el medio más eficiente —medio próximo— en su camino hacia la unión. Pero, ante todo, ¿cuál es el concepto sanjuanista de fe? ¿En qué sentido la entiende el Santo? No cabe duda que en más de una ocasión el término *fe* encierra un significado estrictamente teológico: es el contenido de la revelación,²⁷⁸ y también un verdadero hábito radicado en el alma.²⁷⁹ Sin embargo en la inmensa mayoría de los casos la fe sanjuanista equivale a una *actitud subjetiva de renuncia* a todo conocimiento claro y distinto, y en general a todo lo que impide llegar hasta Dios;²⁸⁰ positivamente implica además una similar *actitud de fidelidad* a Dios, de *apertura y disposición* a la acción divina, a la influencia contemplativa.²⁸¹ De este modo el alma *se pone en fe*,²⁸² *camina en fe*²⁸³ hacia la unión.

Ahora bien, ¿cuál es el concepto aplicado por el Santo a la

²⁷⁶ Con esta expresión pretendemos definir un acto que, aunque en el ámbito místico resulte psicológicamente diverso y superior al modo conatural humano de conocer, se efectuaría a base de las posibilidades propias de la fe sobrenatural llevada a su desarrollo perfecto.

²⁷⁷ Cfr. FEDERICO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, O. C. D., *Vida teologal durante la purificación interior en los escritos de San Juan de la Cruz*, en: REsp. 18 (1959) 341-379.

²⁷⁸ Cfr. S2, 22, 3. 5. 7; 27, 1. 2. 4. 6; S3, 12, 1; C 12, 4.

²⁷⁹ Cfr. S2, 3, 1; S3, 31, 8; C 12, 2.

²⁸⁰ Cf. S2, 7, 13; 16, 12; 19, 5, 11; 24, 8; 29, 5; 32, 4; N1, 11, 4; N2, 2, 5; 4, 1; C 1, 12; L1 3, 48, etc.

²⁸¹ Cfr. S2, 7, 13; 24, 8; 29, 6-7; S3, 32, 4.

²⁸² Cfr. S2, 7, 13; 18, 2-3; 19, 5; 29, 6; N2, 4, 1; S3, 32, 4; C 1, 12.

²⁸³ Cfr. N1, 11, 4; N2, 4, 1; N2, 21; S2, 1, 1; 22, 19; 23, 1. Para todo esto, cfr. AMATUS VAN DE H. FAMILLE, O. C. D., *La «fe ilustradísima»*. A propos d'un livre récent, en EphC. 9 (1958) 412-422. - *De betekenis van het geloof bij de H. Joannes van het Kruis*, en *Bijdragen* 13 (1952) 117-139.

presencia de la fe en el acto místico experimental? A primera vista la oposición entre lumen gloriae y fe²⁸⁴ parecen indicar una fe estrictamente teológica, es decir, una perfecta actuación del hábito teológico de la fe. Añádase la afirmación explícita, al parecer en este sentido, del Santo:

« apartando la voluntad de todos los testimonios y señales aparentes, *se ensalza en fe muy pura*, la cual le infunde y aumenta Dios con mucha más intensidad, y juntamente le aumenta las otras dos virtudes teologales, que son caridad y esperanza, *en que goza de divinas y altísimas noticias por medio del oscuro y desnudo hábito de fe* ». ²⁸⁵

Sin embargo todo el contexto de la obra sanjuanista aboga, al parecer, por una *fe-actitud*, coronada por una *iluminación* especial del Espíritu Santo. He aquí los motivos que hacen suponerlo:

1º - Ante todo el Santo sostiene la unidad de elementos en la contemplación mística, tanto en su período purificativo como en el unitivo y propiamente experimental.²⁸⁶ No hay cambio fundamental en su naturaleza y por lo tanto en sus elementos esenciales. Lo único que cambia es el objeto: en lugar de la propia miseria del alma,²⁸⁷ a medida que ésta va perfeccionándose, aparecerá Dios como objeto experimental directo. Teniendo en cuenta este principio, el contexto de las *noches* es decisivo. En medio de la purificación nocturna la fe del alma es siempre una *actitud* de renuncia, a la que por parte de Dios responde la influencia del Espíritu Santo. El alma entonces *camina en fe* o *la hacen caminar en fe*,²⁸⁸ pero en definitiva su fe es una constante actitud de renuncia, un esfuerzo ininterrumpido y lleno de fidelidad por despojarse de todo lo que no es Dios. Nunca asegura el Santo una vida de fe durante las *noches* pasivas en sentido estrictamente teológico, en cuanto *consideración* y conocimiento de las verdades reveladas. Esto, además de serle imposible al alma dada su situación psicológica,²⁸⁹ sería retroceder en el trayecto espiritual para situarse en el campo de la meditación.²⁹⁰ Por otra parte —y esto creemos lo más importante— sería muy difícil reconocer una

²⁸⁴ Cfr. S2, 24, 4; Ll 3, 80.

²⁸⁵ S3, 32, 4.

²⁸⁶ Cfr. N2, 9, 10; 10, 3; Ll 1. 19. 25.

²⁸⁷ Cfr. N2, 13, 10; 6, 1; 7, 3; 9, 7; 10, 2.

²⁸⁸ Cfr. arriba, notas 282-283.

²⁸⁹ Cfr. N2, 8, 1; 7, 7.

²⁹⁰ Cfr. C 1, 11; Sl, 13, 3.

actuación del hábito teológico de la fe en las noches pasivas a base de una iluminación especial de la propia miseria espiritual, es decir, no teniendo a Dios como *objeto directo* de esa misma iluminación. ¿Qué especie de fe sería ésta? Por lo tanto la fe que anima la vida de las noches pasivas es una *actitud* bien definida del alma. En ella tendrá lugar el punto de contacto con la iluminación divina, pero en realidad son dos cosas bien diferentes. ¿Ocurrirá otro tanto en la unión?

2º - Ese constante definir la fe como una actitud y realizada concretamente en las *noches* pasivas, parece exigir el mismo concepto en la unión, y por lo mismo en el acto místico experimental. No es probable que San Juan de la Cruz eche entonces en olvido su propia terminología, sobre todo tratándose de un concepto original y personal. De hecho ya sabemos cómo el Doctor Místico exige una *elevación*, una *moción* actual de las potencias, sin la cual el acto experimental no es posible; supera las posibilidades del alma, aun en el estado de perfección. Ahora bien, ¿cuál es el sujeto propio donde recae esa elevación? A priori bien pudiera decirse que es la fe sobrenatural; Dios podría ejercitar en el alma el acto experimental a base de una actuación del hábito teológico de la fe en sentido estricto, corroborando y superponiendo la nueva *iluminación* a la *luz* propia de la fe. Bajo el punto de vista de la teología esta afirmación es plenamente aceptable. Sin embargo en el caso de San Juan de la Cruz, dado su concepto personal de la fe presente en la vida mística, creemos ser otro su pensamiento: el sujeto sobre el que recae la iluminación y la elevación son las potencias —en el plano intelectual el entendimiento—, situadas en una *actitud* específica subjetiva calificada de fe. He aquí las razones: 1) no es probable que el Santo cambie de concepto con respecto a la fe una vez llegados a la unión; por tanto la presunción queda a favor de la *fe-actitud*, predominante en las noches pasivas, y no a favor de una actuación estricta del hábito teológico; 2) nunca habla el Santo de iluminación, de corroboración de la luz de la fe, sino *de las potencias*; el objeto de la iluminación, de la elevación es la potencia, no el hábito.

3º - Finalmente la oposición entre lumen gloriae y fe como medios de unión —beatífica y mística respectivamente— y la afirmación de S3, 32, 4, pueden entenderse perfectamente en el sentido propuesto. La iluminación divina en el acto místico exige una postura perfecta por parte del sujeto de *fe-actitud* de renuncia y disposición a la acción divina, y esto como un *hábito* adquirido a base del esfuerzo del alma y de la misma influencia divina,

ambas unidas en el mismo empeño. La misma expresión « *fe ilustradísima* »²⁹¹ está indicando ese doble aspecto: por una parte la actitud del alma *en fe* y por otra la iluminación divina. El mismo texto de la *Subida* —S3, 32, 4—, al parecer el más adverso, sirve de confirmación. La afirmación del Santo: « goza de divinas y altísimas noticias *por medio del oscuro y desnudo hábito de fe* », de por sí ya bien elocuente a favor de la fe-actitud —« *desnudo hábito* »—, está en estrecha relación con aquel « *apartando* la voluntad de todos los testimonios y señales aparentes, se ensalza *en fe* muy pura »—, situado en el mismo contexto, e indicando una vez más la fe-actitud —« *en fe* muy pura »— que constituye una fuente de carismas divinos cuando llega a ser un *hábito* perfecto del alma. Como se ve, a una tal fe se puede y se debe calificar de *hábito* radicado en el alma y que en cuanto tal entra a formar parte del acto experimental, pero en ese sentido propio y peculiar del Doctor Místico, que resulta bien diferente del comunmente adoptado por la teología.

Por otra parte es preciso no echar en olvido que en la unión y en el acto místico experiencial Dios aparece como *objeto* del mismo y esto no de un modo claro sino en la penumbra. Ambas circunstancias son suficientes para oponer fundadamente fe a *lumen gloriae*, y circunscribir la experiencia mística al campo de la fe. Esta se halla indudablemente presente en el acto místico experiencial, pero no como una actuación ni una elevación de las posibilidades del *hábito sobrenatural* perfecto, sino a causa de esa *actitud* de fe del alma y por razón igualmente del *objeto* y del *modo* de ese mismo acto de fe: Dios conocido de un modo no claro y beatífico sino oscuro e inevidente.

En conclusión: ¿ fe o iluminación? En realidad no se trata de un dilema. Fe, entendida como una actitud del alma, e iluminación, son los dos elementos que integran el acto experiencial intelectual. Sin embargo, bajo el punto de vista teológico, la iluminación divina decide y explica la experiencia mística, aunque al mismo tiempo requiere normalmente como condición esencial esa actitud específica del alma. El acto resultante debe ser calificado de acto de fe en sentido estrictamente teológico, pero principalmente a partir del objeto, en cuanto constituye un conocimiento objetivo de Dios y de un modo oscuro e inevidente. En realidad *más que de una actuación del hábito teológico de la fe, se trata de una iluminación, de una comunicación en fe, es decir, en una actitud concreta del alma*. Es ésta, según

²⁹¹ Cfr. Ll 3, 80; C 12, 1.

creemos, la fe descrita por San Juan de la Cruz como próximo medio de unión, conservando siempre las mismas características, aun en la unión misma. Y una tal iluminación, junto a la moción divina, deberá ser colocada en el rango de una gracia especial concedida en cada acto místico a un alma que por otra parte posee las virtudes teologales en estado perfecto. Por lo tanto los elementos que según San Juan de la Cruz intervienen en el acto místico experimental desde el punto de vista teológico, se reducen a esa doble acción del Espíritu Santo en las potencias del alma, en estrecha relación con la vida teologal del alma perfecta.²⁹²

4. EXPERIENCIA INMEDIATA DE DIOS

Tras nuestra exposición sintética de la estructura psicológico-teológica del acto místico experimental, la conclusión se deja ya entrever: San Juan de la Cruz no solamente ha afirmado audazmente la existencia de una experiencia inmediata de Dios en la vida mística, sino que también la ha justificado psicológica y teológicamente con notable precisión y originalidad. Es más, todo nuestro trabajo nos lleva a la conclusión de una doble experiencia inmediata: una en el plano intelectual y otra en el afectivo. Si en general ambas tienen lugar simultáneamente como la mejor expresión de una vivencia mística del alma entera, en línea de principio y en casos determinados ambas se distinguen realmente constituyendo una doble especie, una doble vía de experiencia inmediata.

Bajo el punto de vista afectivo, el que menos dificultad ofrece, he aquí los elementos que la componen y por qué se la

²⁹² Nuestra posición aparecerá más razonable si se tiene en cuenta que lo que nosotros estudiamos, como resulta evidente en todo momento, es la *unión experimental*, que como sabemos, en el Santo equivale a las *uniones actuales transitorias* de las potencias del alma. La *unión habitual*, la que da la medida de la perfección del alma, deberá apreciarse diversamente. En este sentido la perfecta unión sanjuanista depende del desarrollo perfecto de la gracia (cfr. S2, 5; Ll 1, 13) y de las virtudes teologales, único medio próximo de unión (cfr. arriba, nota 245). Pero aun en este caso la unión habitual no se medirá por el grado de conocimiento de Dios, sino por el grado de fidelidad alcanzado. En este sentido siempre será cierto que «cuanta más fe el alma tiene, más unida está con Dios» (S2, 9, 1). Paralelamente, la unión y grado de perfección de la caridad quedará concretado en el grado de conformidad con la voluntad divina (cfr. S1, 11, 3; S2, 5, 7; Ll 3, 24).

puede calificar de inmediata. Por una parte tenemos *al mismo Dios* como objeto inmediato.²⁹³ Objeto inmediato, es decir, no existe de por medio un efecto creado que haga de medio estricto y mueva consiguientemente la voluntad hacia Dios. Por otra parte en el plano psicológico-filosófico, Dios prescinde de la natural dependencia de la voluntad con respecto al entendimiento —« nihil volitum quin praecognitum »—, para proyectarla directamente sobre el objeto divino. Es verdad que deberá existir necesariamente un cierto grado de conocimiento si queremos asegurar la *conciencia* de la actividad afectiva del alma, pero un tal conocimiento no es previo al acto de la voluntad, sino consecuente. En este caso la voluntad es quien toca y experimenta a Dios inmediatamente, aunque la conciencia de esa misma experiencia afectiva haya de atribuirse al entendimiento. Por otro lado esta alteración de factores que revolucionan el modo connatural de las operaciones anímicas, no será el resultado de una capacidad adquirida por el alma, sino de una gracia especial concedida por Dios para cada uno de sus actos. En estas condiciones, teniendo en cuenta ese elemento sobrenatural presente en el alma, esa distorsión y liberación del modo connatural de operar a que se veía sujeta de ordinario la voluntad, y a Dios por objeto directo, ¿qué objeción fundada puede oponerse a una *experiencia inmediata* de Dios en el plano afectivo?

Bajo el punto de vista intelectual la cuestión parece ofrecer mayores dificultades. Sin embargo San Juan de la Cruz ha profundizado lo suficiente para poder asegurar igualmente una experiencia que, sin ser visión de Dios, es todavía *inmediata*. Siguiendo los mismos pasos que a propósito de la experiencia afectiva, he aquí cómo puede ser justificada. Fundamentalmente Dios aparece como *objeto directo*, sin intermedio alguno, proyectado sobre la inteligencia.²⁹⁴ Por parte del alma el entendimiento es actuado sin recurrir a forma ni especie alguna, sea imaginaria sea intelectual, y esto de un modo directo, sin depender en este caso de una actividad afectiva previa. Es una acción que recae directamente sobre el entendimiento pasivo.²⁹⁵ Por otra parte el elemento teológico capaz de superar la imposibilidad del alma en orden a un tal acto que trasciende el mecanismo natural, es una iluminación, una elevación especial del Espíritu Santo. Reunidas estas condiciones, podemos preguntarnos nuevamente:

²⁹³ Cfr. C 26, 4; 22, 6; Ll 3, 14: 3, 78.

²⁹⁴ Cfr., además de la nota precedente, S2, 26. 3. 5; S3, 14, 2.

²⁹⁵ Cfr. C 39, 12; 14-15, 14. 16; S2, 32, 4.

¿qué es lo que impediría la inmediación de un acto que presenta estas características de excepción?

Ciertamente, no es la fe, puesto que no se trata de un acto que procede de sus posibilidades intrínsecas, sino de una iluminación superior, unida a una actitud característica del alma puesta *en fe*. Por otra parte, aun suponiendo que se tratase de una actuación estricta de la fe corroborada por la iluminación divina, la inmediación nunca queda comprometida. Mediación o inmediación son términos que pertenecen enteramente al campo de la *psicología* filosófica. Desde el momento en que contamos con un acto místico que psicológicamente rebasa los límites de la estructura connatural, la inmediación es un hecho. La iluminación del entendimiento explica teológicamente la posibilidad de un tal acto, pero la inmediación depende de su estructura psicológica: conocimiento directo, sin ninguna imagen ni concepto que haga de medio estricto.

Se dirá que aun contando con estas características el Santo opone radicalmente fe a contemplación;²⁹⁶ son dos mundos enteramente distintos. No lo negamos, pero es preciso determinar con exactitud dónde radica la diferencia. En este sentido ya sabemos que si San Juan de la Cruz circunscribe la experiencia intelectual al campo de la fe, esto se debe principalmente al *objeto* de la vivencia intelectual y sobre todo al *modo* de realizarse, es decir, al hecho de constituir efectivamente un conocimiento de Dios no claro y beatífico, sino oscuro e imperfecto. Para el Santo bastan estas dos circunstancias para calificar de fe un tal acto; basta que se trate de conocimiento oscuro e invidente de Dios para constituir un acto de fe.²⁹⁷ Por lo mismo afirmando la presencia de la fe a base de estas dos caracterís-

²⁹⁶ Cfr. S2, 24, 4; L1 3, 80.

²⁹⁷ Este solo texto del Santo nos parece suficiente para probar nuestra afirmación: « La fe ya vemos que nos dice lo que no se puede entender con el entendimiento [...]. Y aunque el entendimiento con firmeza y certeza consienta en ellas, no son cosas que al entendimiento se le descubren, porque si se le descubriesen, no sería fe. La cual, aunque le hace cierto al entendimiento, no le hace claro sino oscuro » (S2, 6, 2). Téngase presente la insistencia del Santo en la *oscuridad* de la fe. En sus descripciones de la misma siempre recalca especialmente esta propiedad esencial y en cierto modo de ella deriva toda la riqueza doctrinal sanjuanista sobre la eficiencia de la fe en la vida espiritual. El alma deberá ponerse a oscuras de todo conocimiento claro y en una actitud dispositiva en orden a la iluminación divina, y esto como una exigencia directa de la misma fe sobrenatural. En esto consistirá la vida de fe del alma. Cfr. S2, 3, 1; 1, 2; S2, 6; 16, 15; 18, 2; 19, 14; S3, 32, 4; N2, 2, 5; C 12, 2; L1 3, 48, etc.

ticas —el Santo, como sabemos, requiere además una actitud de fe—, la oposición entre fe y visión beatífica conserva todo su valor en cuanto a la diferencia esencial entre ambas en cuestión de *claridad* cognoscitiva, pero nada prueba que lo sea igualmente en cuanto a la *inmediación*. La experiencia mística intelectual puede ser muy bien inmediata sin que por ello se equipare a la visión. Todo depende de la estructura psicológica del acto experimental intelectual. El Santo, reteniendo la diferencia esencial de su experiencia con la visión beatífica, ha afirmado tanto la *oscuridad* como la *inmediación* del acto intelectual. De no ser así toda la doctrina del Santo sobre la unión *con Dios* se vendría abajo, y esto por el hecho de aplicar un principio que de por sí no pertenece al Santo, al menos en toda su extensión: entre fe y visión beatífica no hay término medio. Si el Santo opone fe a visión lo hace en el plano de la *claridad* del conocimiento y nunca en el de la *inmediación*. En este sentido, por cuanto San Juan de la Cruz entiende la fe como equivalente de conocimiento oscuro de Dios, el principio conserva todo su valor: entre fe —*oscuridad* cognoscitiva— y visión —*claridad*—, no hay término medio. Sin embargo bajo el punto de vista de la *inmediación* la oposición no existe; lo prueba la sobreestructura psicológica del acto experimental intelectual, avalada con la presencia de la iluminación divina.

Saliendo al paso de una dificultad derivada de la entraña misma de la teología, todavía creemos poder añadir una explicación positiva a base de las enseñanzas del Doctor Místico, que, si tal vez no resuelve enteramente el problema, puede servir de ayuda para comprender mejor la *inmediación* de la experiencia intelectual. Bajo el punto de vista psicológico nada parece obstar a la *inmediación*, puesto que entre el alma y Dios no existe nada que haga de medio estricto. Sin embargo bajo el aspecto teológico, ¿será suficiente esa elevación e iluminación del entendimiento? De hecho sabido es que en el caso de la visión beatífica no basta la elevación del lumen gloriae; se requiere además una verdadera información del entendimiento por la esencia divina. Ahora bien, contando *al mismo Dios* como objeto, ¿cómo se realiza la unión experimental en el plano intelectual? ¿Se trata de una verdadera información del entendimiento por la misma esencia divina?

Algunas expresiones del Santo parecen indicar esto último. El Santo habla de unión, comunicación de sustancias,²⁹⁸ de esen-

²⁹⁸ Cfr. C 19, 4; Ll 2, 20-21; N2, 23, 12.

cia con esencia,²⁹⁹ de posesión de la esencia divina,³⁰⁰ de sabor a esencia divina.³⁰¹ Sin embargo el sentido de estas expresiones nos es bien conocido: se trata en general de una comunicación divina emparentada con el *toque sustancial*, que ni por parte del alma constituye una actuación y operación de su esencia, ni por parte de Dios es una comunicación *directa* de su misma esencia. Lo que el Santo pretende dar a entender con tales expresiones es una comunicación y una experiencia propia *del mismo Dios* y no de un efecto creado y distinto de Dios. Pero, ¿cómo sería esto posible?

Las páginas de la *Llama* nos ofrecen una solución tan bella como profundamente teológica. A propósito de la experiencia de los atributos divinos el Santo se complace en describir las relaciones entre *ser* y *atributos* en Dios. Un hermosísimo texto servirá de base a nuestro razonamiento. Escribe el Santo:

« es de saber que *Dios*, en su único y simple ser, es todas las virtudes y grandeza de sus atributos [...]. Y, siendo él todas estas cosas en su simple ser, estando él unido con el alma, cuando él tiene por bien abrirle la noticia, echa de ver distintamente en él todas esas virtudes y grandezas, conviene a saber, omnipotencia, sabiduría y bondad, misericordia, etc. Y como cada una de estas cosas sea el mismo ser de Dios en un solo supuesto suyo, que es el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, siendo cada uno de éstos el mismo Dios, y siendo Dios infinita luz o infinito fuego divino, como arriba queda dicho, de aquí es que en cada uno de estos innumerables atributos luzca y dé calor como Dios, y así cada uno de estos atributos es una lámpara que luce al alma y da calor de amor ».³⁰²

He aquí cómo entiende San Juan de la Cruz la experiencia propia e inmediata de Dios: Dios no se distingue realmente de sus atributos; ser y atributos forman parte de una misma y única realidad divina, Dios. Ahora bien, en virtud de la unión y en dependencia de la voluntad divina —« cuando El tiene por bien abrirle la noticia », el alma goza de una profunda experiencia intelectual-afectiva de los atributos divinos. Y puesto que cada uno de ellos es « el mismo Dios », « el mismo ser de Dios, el alma experimenta personal y directamente al mismo Dios. Es un acto experimental del ser de Dios, de la *esencia* divina en sus atributos. He aquí una nueva declaración del Santo: « el

²⁹⁹ Cfr. S2, 16, 9.

³⁰⁰ Cfr. L1 3, 79.

³⁰¹ Cfr. S2, 26, 5.

³⁰² L1 3, 2.

resplandor que le da esta lámpara del *ser* de Dios *en cuanto es omnipotente*, le da luz y calor de amor de Dios *en cuanto es omnipotente* ». ³⁰³ No es por tanto la esencia divina la que *directamente* informa el entendimiento, sino los atributos divinos. Estos hacen de vehículo en orden a una experiencia propia e inmediata de Dios. Por otra parte, si tenemos en cuenta la estructura del acto cognoscivo y los elementos de excepción que intervienen, la experiencia mística intelectual queda suficientemente explicada a base de esa comunicación directa, no de la esencia divina, sino de los atributos. La experiencia de Dios, dada la perfecta identidad entre esencia y atributos, es igualmente inmediata, tanto por parte de Dios como por parte del alma. ³⁰⁴

Se dirá que esta explicación de la experiencia inmediata intelectual se reduce a un solo caso: a la experiencia de los atributos divinos. Sin embargo la misma explicación cabe en casos en que el Santo emplea otra terminología. La experiencia intelectual de Dios descrita como « inteligencia de verdades desnudas » acerca del Criador, ³⁰⁵ es igualmente una experiencia de los atributos divinos. ³⁰⁶ Ambas descripciones presentan las mismas características e incluso están ligadas por un mismo ejemplo escriturístico. ³⁰⁷ Es más, en ambos casos, a pesar de tratarse claramente de una experiencia intelectual —aunque sin excluir la afectiva —se la califica de *sentimiento* de Dios, ³⁰⁸ sentimiento que no es mero efecto de la vivencia intelectual, sino

³⁰³ Ll 3, 3.

³⁰⁴ San Juan de la Cruz niega en varias ocasiones que la experiencia mística tenga por objeto la esencia divina (cfr. C 1, 4; 14-15, 5. 20). Pero la intención del Santo en estos textos es negar una visión *clara* de la esencia divina como término normal de la vida mística, lo cual no excluye de por sí una experiencia oscura directa de esa misma esencia divina. En realidad, a juzgar por la teología, esto último no resulta imposible; lo que se excluye teológicamente es toda unión directa del entendimiento con la esencia divina que no proceda de la elevación e iluminación del lumen gloriae. Precisamente la función del lumen gloriae es capacitar al entendimiento para una tal unión con la esencia divina. Sin embargo teológicamente no consta la imposibilidad de una unión directa con la esencia divina procedente de una iluminación y elevación inferiores al lumen gloriae, que daría como resultado un conocimiento *oscuro*, pero directo de Dios. Si hemos recurrido a la distinción que precede, ha sido por adaptarnos a la doctrina del Santo, que, a nuestro juicio, puede ayudar a comprender mejor la existencia de una experiencia intelectual inmediata de Dios en la vida mística.

³⁰⁵ Cfr. S2, 26; S3, 14, 2.

³⁰⁶ Cfr. S2, 26, 3-4.

³⁰⁷ Cfr. S2, 26, 4; Ll 3, 4.

³⁰⁸ Cfr. S2, 26, 3. 5; S3, 14, 2; Ll 3, 6.

su verdadera expresión constitutiva.³⁰⁹ Esto mismo nos hace suponer que la entera experiencia intelectual, calificada de sentir a Dios, equivale en última instancia a una experiencia inmediata por medio de los atributos. Por tanto la explicación sanjuanista es mucho más universal que lo que a primera vista pudiera parecer.

En cuanto a la experiencia afectiva, la intermediación no presenta mayor dificultad en relación de su unión con Dios, desde el momento que, libre de su dependencia connatural del entender, la voluntad se ve proyectada hacia el Dios personal, sea en y por medio de los atributos —como en el caso concreto de la *Llama*, sea sencillamente sobre las divinas Personas. En todo esto es la voluntad la que *toca*, la que experimenta inmediatamente a Dios. La conciencia del acto, ciertamente de orden intelectual, deberá decirse *mediata* con respecto a Dios en el caso de una vivencia de orden meramente afectivo, pero la experiencia de *Dios* es inmediata en el ámbito de la voluntad.

5. LAS OPINIONES DE LOS TEÓLOGOS

A esta altura de nuestra exposición, la posición de San Juan de la Cruz se verá notablemente esclarecida a base de una breve comparación con las posiciones de los teólogos examinadas al

³⁰⁹ Es cierto que en una ocasión el Santo ha atribuído explícitamente el *sentimiento* o experiencia de Dios (cfr S2, 24, 4) a la voluntad. Pero esto, a juzgar por los lugares anotados en la nota precedente y otros muchos, debe entenderse de *una parte* de ellos: « *estos sentimientos, en cuanto son sentimientos solamente, no pertenecen al entendimiento, sino a la voluntad* » (S2, 32, 3). Existe otra serie paralela que, aunque se trata de *conocimiento* de Dios, el Santo la califica de *sentir*. El ejemplo más patente lo tenemos en el mismo texto aquí reportado a favor de la voluntad: « es de saber que de estos sentimientos [...] muchas veces, como digo, redundan en el entendimiento aprehensión de noticia o inteligencia, *la cual suele ser un subidísimo sentir y sabrosísimo en el entendimiento* » (S2, 32, 3). Interesante sobre manera el hecho de que precisamente en un contexto en que cada término parece conservar su verdadero valor abstracto —sentimiento, noticia, inteligencia—, se llame *sentir* a una actuación del entendimiento. Y es que para el Santo, en multitud de ocasiones, *sentir, sentimiento* de Dios, es un conocer oscuro e imperfecto (cfr. S2, 32, 3; 26, 3, 5; S3, 14, 2; C 7, 9-10; 11, 1; 14-15, 5; Ll 3, 6, etc.). Por tanto, aunque de por sí el sentimiento pertenece a la voluntad, significa igualmente un modo característico y profundo de conocer. El hecho se deberá atribuir a achaques de terminología ante una experiencia hasta cierto punto inefable, pero el pensamiento del Santo es claro: el sentimiento experimental de Dios pertenece tanto a la voluntad como al entendimiento (cfr. arriba, nota 114).

principio. No pretendemos realizar una crítica detallada de cada una de ellas, sino más bien ponerlas en paragón con el testimonio y el pensamiento sanjuanista, sobre todo en aquellos puntos que han servido de base o de confirmación para sus respectivas teorías.

Si recordamos las posiciones de los autores arriba compendiadas, se verá inmediatamente el lugar que ocupa nuestra interpretación del pensamiento sanjuanista. Globalmente resulta intermedia entre las tesis extremas y hasta puede calificarse de resumen y composición de algunas de las diversas opiniones parciales. Por lo tanto contamos con la aprobación implícita de otros autores que se han ocupado del problema.

En primer término la posición «minimalista». Sencillamente resulta demasiado digna de un tal calificativo. Ni el testimonio experimental sanjuanista ni su mismo sistema quedan reducidos a límites tan estrechos. Si concretamente el P. Garrigou-Lagrange ha creído ver en la fe sanjuanista una confirmación para negar toda experiencia inmediata de Dios y reducirla a simples efectos de paz, suavidad, etc., el verdadero concepto del Doctor Místico sobre la fe ofrece pocas garantías en este sentido. Principalmente sirve para establecer una diferencia esencial entre experiencia oscura e imperfecta y visión clara de Dios. La intermediación en ningún caso queda comprometida por la presencia de la fe, de cualquier modo que se interprete el pensamiento sanjuanista sobre la misma.

Todavía menos aceptable resulta la tesis de Saudreau. Atribuir la experiencia de Dios y en especial los toques sustanciales a un estado angélico, superior y superpuesto a la mística, es sencillamente inexacto. ¿No asegura San Juan de la Cruz en más de una ocasión que los toques sustanciales constituyen un acto de contemplación?³¹⁰ Si hemos calificado esa iluminación mística intelectual y ese nuevo vigor comunicado a la voluntad de *especiales*, esto no significa que trasciendan los límites de la vida mística. Muy al contrario son los dos elementos fundamentales de la contemplación y de la experiencia sanjuanista, claramente presentes desde las *noches*.

En cuanto a la posición «maximalista», respetamos su opinión en lo que puede tener de exacto con respecto a otros autores místicos. Pero afirmar una verdadera visión de Dios, aunque imperfecta, en San Juan de la Cruz, está en contra de una de

³¹⁰ Cfr. S2, 26, 3; C 14-15, 16; N2, 23, 11.

sus más caras y constantes preocupaciones. Por otra parte ya sabemos hasta qué punto rechaza el Santo la presencia del lumen gloriae como elemento determinante de la experiencia mística, afirmación lógica en quienes, como el P. Maréchal y el P. Reypens, lo exigen presente en su visión imperfecta de Dios. La iluminación afirmada por San Juan de la Cruz deberá colocarse en el rango de una gracia especial, como lo es la contemplación misma, pero siempre inferior y esencialmente diferente del lumen gloriae.

En el terreno de los que adoptan una posición intermedia, tampoco nos satisface la necesidad de especies infusas en orden a la experiencia mística defendida por Farges. San Juan de la Cruz no sólo no las menciona, sino que las excluye positivamente al negar la existencia de toda clase de formas, aun intelectuales y sobrenaturales, en la experiencia mística *de Dios*. Lo mismo que las imaginarias, vendrían a ser un obstáculo interpuesto entre Dios y el alma.

Pero no todo ha de ser negativo. Ya hemos apuntado que existen autores que confirman nuestra interpretación de San Juan de la Cruz y precisamente en el terreno más escabroso: en el aspecto intelectual de la experiencia mística. La tesis del P. Picard y algunas afirmaciones del P. Crisógono que ya conocemos, merecen nuestra plena adhesión.³¹¹ La posición final del P. Picard y algunos de sus argumentos son constructivos. Recuérdese su afirmación de la diversidad de grados posibles en cuestión de claridad en la misma visión beatífica; si, debido a las diversas condiciones de receptividad de los bienaventurados, existe toda una gradación en la claridad de visión, ¿la condición actual de unión entre alma y cuerpo no será razón suficiente para rebajar mucho más esa claridad, hasta convertirse en una experiencia intelectual oscura, pero todavía inmediata? El argumento es válido, sobre todo si se tiene presente —el autor no lo menciona— que una tal experiencia no se debe al lumen glo-

³¹¹ Cfr. arriba, p. 30. - A propósito del P. Crisógono diríamos que no llegó tal vez a formarse una idea coherente con respecto a nuestro problema. Entusiasta defensor de la intermediación experimental en su artículo sobre la prueba de la existencia de Dios a base de la experiencia mística (cfr. *La percepción de Dios en la filosofía y en la mística*, en *REsp.* 4 (1945) 119-130), le vemos del lado de Farges en la cuestión de las especies infusas (cfr. *San Juan de la Cruz. Su obra...*, vol. I, p. 263). La razón de este maridaje con el filósofo francés se debe a su impotencia por explicar de otro modo la efabilidad de la mística, pero no acertamos a comprender cómo podría justificar su presencia en la doctrina del Santo.

riae, sino a una iluminación inferior, si no suficiente para una clara visión, adecuada para una experiencia inmediata pero oscura, ya que transforma la estructura psicológica del acto cognoscitivo.³¹²

Entre los autores que implícitamente confirman nuestra conclusión, al menos en parte, podemos contar la tesis del P. Gardeil. Su esfuerzo por justificar psicológica y teológicamente una experiencia inmediata de Dios de orden afectivo, merece igualmente nuestra aprobación, como lo han hecho otros renombrados autores. Baste recordar a Maritain, Dom Butler y al P. Gabriel de S. M. M. Nuestros argumentos y el modo de concebirla son notablemente diferentes, pero la conclusión en el plano afectivo es la misma.

Juzgando la tesis del P. Gardeil a base de nuestra interpretación de la doctrina sanjuanista, lo primero que salta a la vista es el concepto, la concepción concreta que el autor se ha formado de la contemplación mística. No considerarla como parte integrante de la unión mística, por el hecho de juzgarla como un acto de fe que, aunque perfeccionada por los dones intelectivos, resulta inexorablemente « intencional » o conceptual, está en claro contraste con las enseñanzas del Doctor Místico y aun de gran parte de los teorizantes de la vida espiritual. Con respecto a nuestro Santo baste recordar la experiencia intelectual de las « inteligencias de verdades desnudas », calificada de pura contemplación,³¹³ la experiencia de los atributos divinos descrita en tantas páginas de la *Llama*,³¹⁴ y la misma comunicación sustancial del desposorio calificada igualmente de contemplación,³¹⁵ para convencerse de la presencia de la contemplación mística en la unión y esto aun bajo el aspecto intelectual. Para el Santo el conocimiento contemplativo perfecto es *una parte* de la unión.³¹⁶ Probablemente lo que el P. Gardeil intentaba con

³¹² En otro orden de conceptos no osaríamos afirmar con el autor la existencia de una percepción oscura de Dios en el mismo plano natural. ¿Cómo podría uno justificarse ante la acusación de ontologista? Pero esto queda fuera de los límites de nuestro problema.

³¹³ Cfr. S2, 26, 3.

³¹⁴ Cfr. LI 3, 1-17; 3, 68-85.

³¹⁵ Cfr. C 14-15, 16.

³¹⁶ Cfr. S2, 26, 10. - Recurrimos a estos casos concretos para probar al mismo tiempo la existencia de una experiencia intelectual. Pero en realidad el hecho de la presencia de la contemplación mística en la unión es uno de los elementos fundamentales de toda la doctrina sanjuanista, patente en mil páginas de sus escritos.

esa exclusión era evitar el problema de una experiencia inmediata meramente intelectual que, naturalmente, resulta más difícil de justificar teológicamente. Pero, al menos en San Juan de la Cruz, es un problema tan real e importante como el de la intermediación de la experiencia afectiva. Puestos a examinar el problema de la intermediación experimental, ambos aspectos deben tenerse en cuenta. Tal vez sea ésta la laguna más profunda de toda la obra del P. Gardeil.

Por otra parte nuestra apreciación de la fe sanjuanista difiere netamente de la del P. Gardeil. Para éste la contemplación mística, en cuanto actuación superior de la fe, es siempre intencional, conceptual. En cambio según San Juan de la Cruz la fe de la experiencia mística, representada como un conocimiento oscuro e inevidente de Dios, deja de ser conceptual y por tanto no constituye un obstáculo para la intermediación. Lo conceptual, repetimos una vez más, es algo *psicológico* y en cuanto tal es superado por la estructura misma del conocimiento místico. Por lo mismo el acto místico de fe es por sí mismo experimental e inmediato.

En estrecha relación con esto último, una notable diferencia existe igualmente en cuanto a la apreciación de los elementos de orden teológico y sobrenatural que intervienen en la experiencia mística. Según San Juan de la Cruz no se trata de una actuación de los dones, sino de una elevación, de una moción actual de las potencias atribuída al Espíritu Santo. Teológicamente deberán ser consideradas como una gracia especial concedida en cada acto experimental, puesto que no depende de las posibilidades del alma, ni siquiera con todo el organismo sobrenatural puesto en perfección.

Acercándonos más a la solución final del P. Gardeil, debemos poner de relieve un concepto fundamental. Según el autor, la experiencia inmediata afectiva —como sabemos, la única considerada como posible en orden a la intermediación experimental por el P. Gardeil— se realiza por medio de un efecto creado —la caridad perfeccionada por los dones—, que sin embargo no destruye la intermediación. En otros términos, no es únicamente la presencia de la caridad lo que el alma experimenta, sino *al mismo Dios*. La caridad no hace de *medium in quo*, de medio estricto, sino de *medium quo*. Con las debidas salvedades anotadas hace unos instantes, esto no puede estar más de acuerdo con el testimonio y con la doctrina de San Juan de la Cruz. Lo que el Santo ha creído experimentar en la unión no son sim-

ples efectos creados, sino *al mismo Dios*. Y por otro lado la acción del Espíritu Santo será el vehículo y el medio en orden a la experiencia, pero nunca el término y el objeto.

Lo que no acertamos a ver con claridad en la tesis del P. Gardeil es su argumento fundado en la conciencia que el alma posee de sí misma. Creemos que efectivamente puede servir de óptimo ejemplo psicológico para comprender mejor cómo es posible una experiencia inmediata afectiva, pero no como argumento decisivo. Si se lo apura demasiado puede conducir a consecuencias inaceptables. Supuesta la conciencia inmediata del alma *en cada acto*, en cada uno de sus actos anímicos, lógicamente debería admitirse una experiencia inmediata de Dios en todos los grados de la vida espiritual, en cada acto sobrenatural, y lo que es más grave para la tesis del P. Gardeil, incluso en cada acto intelectual.

Vistos los pros y los contras de la tesis del P. Gardeil, su conclusión es sin embargo plenamente aceptable y nos sentimos satisfechos de contar a nuestro favor con un teólogo de la talla del P. Gardeil, al menos en lo que toca a la experiencia inmediata afectiva. Por otra parte no nos extrañen las profundas diferencias con respecto a San Juan de la Cruz, ya que en el autor hemos hallado sólo vagas alusiones a nuestro Santo. El P. Gardeil ha tenido presente más a Santa Teresa que a San Juan de la Cruz; aunque esto no quiere decir que entre los dos grandes Maestros de la mística existan las mismas diferencias aquí anotadas!

Por último la posición del P. De la Taille. Desafortunadamente las convicciones aquí son en general de signo contrario. La tesis del P. De la Taille resulta tan negativa, que por fuerza deberemos anotar casi únicamente las diferencias. Ante todo su concepción teológica de la contemplación mística. Aunque no la sitúa al mismo nivel que el P. Gardeil, coincide con el teólogo dominico en definirla como una actuación de la fe perfeccionada por los dones. Por lo mismo baste lo dicho a propósito del P. Gardeil en este sentido. Por otra parte el autor ha establecido un estrecho parentesco entre esa actuación de la fe y el conocimiento natural angélico. La fe en la contemplación hace de medio luminoso —lo mismo que la esencia angélica—, de medio *objetivo* y estricto, en el que se refleja el objeto divino. Por lo mismo no se puede hablar de intermediación. Sin embargo nótese una diferencia considerable en ambos casos, no anotada por el autor: en el caso del ángel su esencia sirve de medio *objetivo*, mien-

tras que la fe constituiría el medio *subjetivo* en orden al conocimiento de Dios. Mientras que aquel viene a ser un *medium in quo*, un medio estrictamente objetivo, la iluminación de la fe sería una fuerza añadida al entendimiento y en cuanto tal sería únicamente un *medium quo*, un instrumento, y no un medio objetivo. Pero además ya hemos probado que el pensamiento de San Juan de la Cruz camina por cauces distintos. Si en eso se funda el P. De la Taille para negar toda posibilidad de una intermediación experimental —y así es en realidad, ya que admite la sobreestructura psicológica del acto contemplativo—, su argumento dista mucho de ser decisivo.

Pero no es éste el punto esencial de la tesis del P. De la Taille. Pretendiendo negar toda posibilidad de una experiencia inmediata, tanto afectiva como intelectual, el punto central es éste: la experiencia afirmada por los místicos nunca llega a ser una experiencia de Dios *en sí mismo*, sino una conciencia de la *unión*, de la *presencia*, de la *gracia creada* y de la *acción* de Dios en el alma. Ahora bien, deberá reducirse a esto el testimonio y el sistema de San Juan de la Cruz? Así lo cree el autor. El toque sustancial « de que habla San Juan de la Cruz » es precisamente una conciencia de la *unión* sustancial entre el alma y Dios apostada por la gracia, pero nunca del mismo Dios. En cambio las uniones actuales transitorias de las potencias descritas por el Santo no pasan de ser « iluminaciones accidentales ».

No creemos necesario detenernos demasiado en demostrar lo opuesto que resultan estas afirmaciones con respecto a nuestra interpretación del pensamiento sanjuanista. Pero precisamente el Santo ve en las uniones actuales transitorias de las potencias del alma el momento de mayor profundización experimental,³¹⁷ y en ellas hace consistir el toque sustancial. Baste recordar el toque de sustancias descrito en el desposorio y calificado de actuación del entendimiento pasivo,³¹⁸ y eso a pesar de que el alma no ha llegado todavía al matrimonio espiritual, condición requerida por el P. De la Taille para la aparición de los toques sustanciales. Ni podemos echar en olvido la presencia del toque sustancial en cuanto « toque de unión », que precede y prepara a la misma unión del matrimonio.³¹⁹ Y es que la des-

³¹⁷ Cfr. LI 4, 14-15. - Dentro de breves instantes expondremos más detalladamente este punto de la doctrina del Santo.

³¹⁸ Cfr. C 14-15, 14.

³¹⁹ Cfr. N2, 23, 11-12; 24, 3.

cripción del toque sustancial como unión actual y transitoria de las potencias del alma es evidente.³²⁰

Por otro lado, que San Juan de la Cruz considere la experiencia mística de Dios como una experiencia de la *unión*, de la *acción* de Dios en el alma, y no al mismo Dios, resulta claramente inexacto, y todo nuestro trabajo está demostrando lo contrario. Por ello creemos ocioso detenernos más en este punto, aunque sea fundamental en la tesis del P. De la Taille.

Una concesión podemos hacer al teólogo jesuíta, que al mismo tiempo servirá de exposición positiva complementaria de un detalle que no hemos tenido ocasión de aclarar. Si analizamos el testimonio sanjuanista podemos comprobar la existencia no sólo de una experiencia, de un sentimiento transitorio de Dios como consecuencia de las uniones actuales, sino también de un *sentimiento continuo* de Dios, existente a partir del matrimonio espiritual.³²¹ Sobre el primero se ha centrado prácticamente todo

³²⁰ Cfr. S2, 26, 3. 5; S3, 14, 2; C 19, 4; N2, 12, 6.

³²¹ En dos ocasiones solamente lo ha afirmado el Santo, pero sus expresiones no dan lugar a duda. Puesto que una de ellas nos resulta dudosa (cfr. C 22, 6), nos atendremos al texto de la *Llama* (cfr. Ll 4, 14-15). En los números precedentes de esta misma canción el Santo ha descrito una merced llamada « recuerdo » de Dios. Su contenido intelectual-afectivo es de lo más sublime que ha salido de la pluma del Santo, constituyendo una de las experiencias transitorias de Dios más profundas (cfr. Ll 4, 1-13). Junto a todo esto añade el Santo:

« pero a la misma alma *en esta perfección* no le está secreto, la cual *siente en sí este íntimo abrazo*; pero, según estos recuerdos, no siempre, porque cuando los hace el Amado, le parece al alma que recuerda él en su seno, *donde antes estaba como dormido*; que, aunque *le sentía y gustaba*, era como al amado dormido en el sueño; y, cuando uno de los dos está dormido, no se comunican las inteligencias y los amores de entrambos, hasta que ambos estén recordados. ¡ Oh, cuán dichosa es esta alma que *siempre siente estar Dios descansando y reposando en su seno!* [...]. Está él allí *de ordinario* como dormido en este abrazo con la esposa, en la sustancia del alma, *al cual ella muy bien siente y de ordinario goza*. Porque, si estuviese *siempre* en ella recordado, *comunicándose las noticias y los amores*, ya sería estar en gloria. Porque, si una vez que recuerda tantico abriendo el ojo, pone tal al alma, como habemos dicho, ¿ qué sería si *de ordinario* estuviese en ella, para ella bien despierto? » (Ll 4, 14-15).

El modo de expresarse el Santo es claro: el sentimiento de Dios es habitual y continuo en el estado de perfección. Ese « *de ordinario*, » tres veces repetido, equivale al « *siempre siente estar Dios descansando y reposando en su seno* ». Sólo de vez en cuando ese sentimiento diluido de la presencia divina se traduce en comunicación de « las noticias y los amores ». Es el momento de las grandes mercedes o uniones transitorias que el Santo llama aquí « recuerdos ». Nótese la oposición en este caso entre sentimien-

nuestro estudio, ya que, como resulta del mismo análisis del sentimiento continuo de Dios, el sentimiento transitorio es el único que plantea seriamente el problema de la inmediatez. En el caso del sentimiento habitual y continuo de Dios la tesis del P. De la Taille parece verificarse plenamente.

Efectivamente, la descripción del Santo parece reducir ese sentimiento habitual de Dios a una vaga y difusa experiencia no de Dios en sí mismo, sino de su presencia, de su unión con el alma. Y es que no se trata de comunicación de « las noticias y los amores » entre el alma y Dios, sino de una débil experiencia de la presencia y de la unión con Dios —« siente estar Dios descansando y reposando en su seno »—. Por otra parte no aparece esa elevación especial de las potencias del alma, condición imprescindible en orden a una experiencia inmediata del mismo Dios. Finalmente, puesto que nunca se atribuye, ni aun en este caso, una capacidad receptivo-operativa directa a la misma sustancia del alma, esa experiencia consistirá todavía en una actividad intelectual-afectiva —siente y gusta—, pero no como un conocimiento profundo y directo de Dios, sino como una débil percepción de su presencia divina. Sin embargo reducir toda la experiencia sanjuanista a este nivel equivaldría a echar en olvido la diferencia radical entre la simple unión habitual, donde la experiencia es mínima en intensidad y mediata, y las uniones actuales transitorias, verdadero campo donde se realiza la experiencia inmediata de Dios.

to-recuerdo; por contraste, ese sentimiento habitual no es noticia y amor, al menos tan intensos como en el recuerdo: « aunque le *sentía y gustaba* [habitualmente], era como al Amado dormido en el sueño; y, cuando uno de los dos está dormido, *no se comunican las inteligencias y los amores de entrambos* ». Sin embargo todavía le *siente y gusta*, y nada prueba que ese sentimiento se atribuya a la sustancia, a la esencia del alma. Nótese además la clara preferencia del Santo por los recuerdos o sentimientos transitorios: « si estuviese *siempre* en ella recordado, comunicándose las noticias y los amores, *ya sería estar en gloria* ». Afirmación, está última, que indica a las claras su mayor intensidad e importancia en la vida espiritual. Es ésta una comprobación fundamental e importantísima en orden al problema de la experiencia de Dios. En contra de lo que estiman prácticamente algunos autores, no es el sentimiento o experiencia *habitual* de la presencia divina lo que primero —y para algunos únicamente— hay que resolver, sino ese sentimiento o experiencia *actual y transitoria* mucho más elevada, fruto de las uniones actuales transitorias. Ciertamente, ambos aspectos deben tenerse en cuenta, pero en San Juan de la Cruz ésta última es la principal y sobre la que debe centrarse especialmente nuestra atención en orden a su posible inmediatez.

Volviendo sobre el núcleo central que separa la tesis del P. De la Taille de la posición del P. Gardeil —y de la nuestra—, diríamos que todo se reduce a la apreciación de un hecho indiscutible: la existencia de un medio, de un efecto creado en la experiencia mística. Mientras que para el P. la Taille ese medio, que lo mismo puede ser la gracia creada que la unión, la presencia y la acción de Dios en el alma, es un medio estricto y objetivo que rompe con la intermediación al constituirse en *objeto directo* de experiencia, para el P. Gardeil —con quien compartimos plenamente su punto de vista— ese medio no pasa de ser un *medium quo*, un vehículo y un instrumento *subjetivo* de la misma experiencia. Quién de ambos esté en posesión de la verdad, se deducirá de la naturaleza y de la misión de ese mismo medio, que para nosotros no es otra cosa que una simple elevación de las potencias del alma y por lo mismo difícilmente se lo podría calificar de medio objetivo, en lugar de medio subjetivo e instrumental del acto místico experimental.

Finalmente, para cerrar este breve cotejo entre las opciones particulares de los teólogos y nuestra interpretación del pensamiento de San Juan de la Cruz, queremos recalcar una acertada idea apuntada por Dom Butler: hablando con propiedad y puesto que el contenido y el objeto de la mística es Dios, la unión con Dios, únicamente esa doble experiencia inmediata de Dios merece justamente el apelativo de *experiencia mística*. Las demás experiencias serán experiencias que tienen lugar *en la vida mística*, pero siempre serán accidentales, sin llegar a constituir una experiencia *de Dios*. Por lo mismo sólo la experiencia inmediata de Dios, elemento esencial de las más altas cumbres de la mística, merece con toda propiedad el calificativo de *experiencia mística*.

6. DETALLES COMPLEMENTARIOS

Una vez reunidos los elementos que integran la experiencia inmediata de Dios y establecidas las conclusiones, nuestra exposición podría darse por concluída. Sin embargo todavía queremos añadir algunas precisiones sobre algunos puntos complementarios, fruto en general de nuestro análisis precedente. Nuestro trabajo se ha centrado machaconamente en la posibilidad y el hecho de la intermediación experimental; sin embargo algunos detalles servirán de complemento y esclarecerán un tanto el problema de la experiencia mística. Los reuniremos brevemente.

a) *Límites cronológicos de la experiencia inmediata de Dios*

En nuestro trabajo hemos atribuído la experiencia inmediata de Dios a la estructura psicológico-teológica de la contemplación mística. A este respecto uno podría preguntarse: ¿constituye cada acto de contemplación una experiencia inmediata de Dios? De lo expuesto se deduce, y lo hemos dejado entrever más de una vez, que la intermediación experimental es fruto de todo un proceso, exige una evolución. Y esta evolución tiene lugar en el seno mismo de la vida contemplativa. En un principio la contemplación dista mucho de constituir una experiencia inmediata de Dios. La razón concreta es la imperfección e indisposición del alma, incapaz de recibir un don tan elevado.³²² Por ello la labor concreta de la contemplación —influencia divina— se ordena a preparar y disponer al alma. De ahí la existencia de las purificaciones pasivas, descritas por San Juan de la Cruz con el expresivo y original término de « *noches* ». Más que de una experiencia inmediata de Dios se trata entonces de una percepción agudísima de la propia miseria espiritual, y de una tendencia amorosa hacia Dios pero sin llegar a percibir el fruto *fruitivo* del amor.³²³ Por otra parte, tratándose de una obra de perfeccionamiento y disposición del alma, se requerirá, además de un continuo esfuerzo personal del alma, un notable período de tiempo.³²⁴ Por lo mismo, ¿cuándo tiene lugar por primera vez la experiencia inmediata de Dios?

Tomando como punto de referencia el desarrollo doctrinal del *Cántico*, la primera experiencia propia e inmediata claramente afirmada por San Juan de la Cruz parece verificarse en medio del éxtasis en estrecha relación con el desposorio espiritual.³²⁵ Su descripción más patente se encuentra en el comentario al verso « el silbo de los aires amorosos ». ³²⁶ En realidad esta perspectiva está plenamente de acuerdo con la doctrina de las *Noches*. El

³²² Cfr. N2, 5, 2; 9, 10-11; 13, 10.

³²³ Cfr. N2, 13, 10; 6, 1; 7, 3; N1, 11, 1-2; N2, 11, 2; 11, 5. Cfr. arriba, pp. 91-92.

³²⁴ « si [la purificación] ha de ser algo de veras, por fuerte que sea, dura algunos años » (N2, 7, 4).

³²⁵ Cfr. C 13-15.

³²⁶ Cfr. C 14-15, 12-16. - Materialmente, según el comentario del *Cántico*, existe anteriormente una experiencia inmediata de Dios, calificada por el Santo de « presencia » (cfr. C 11, 4). Sin embargo no nos consta que cronológicamente preceda al éxtasis. La afirmación de la *ausencia* experimental de Dios antes del éxtasis es demasiado constante y el Santo nunca hace alusión clara a este momentáneo alivio experimental. Se trata probablemente de una de tantas alteraciones de la perspectiva del desarrollo espiritual existentes en el *Cántico*.

éxtasis sanjuanista y la experiencia inmediata de Dios tiene lugar en medio de la más honda purificación contemplativa.³²⁷ Se trata de una de esas interpolaciones de alivios, de uno de esos tránsitos de contemplación *purificativa* y dolorosa a contemplación *iluminativa* y gozosa, según la terminología de las *noches*.³²⁸ Más concretamente diríase que la aparición de la experiencia inmediata de Dios tiene lugar durante la noche pasiva del espíritu.³²⁹

Todo esto en cuanto al límite inferior, en orden al comienzo. Un límite superior prácticamente no existe. En el estado perfecto el alma queda siempre abierta a la experiencia inmediata de Dios y únicamente la muerte pondrá término a la experiencia para convertirse en visión clara y beatífica de Dios. Lo demuestra la propia insatisfacción del alma, como veremos en seguida.

b) *Elementos diferenciales*

Definida la experiencia de Dios como un sentimiento, ¿qué es lo que diferencia la experiencia mística de la experiencia común, definida como experiencia religiosa?.³³⁰ Porque se da el caso que hasta los principiantes sienten a Dios.³³¹ A este propósito baste recordar los elementos de excepción que hemos atribuído al sentimiento propiamente experimental de Dios: a una operación sobrehumana de las potencias se suma la acción e iluminación especiales del Espíritu Santo. El resultado será una operación *puramente espiritual*, mientras que en el caso de los principiantes se trata de una operación *sensitiva*, y en caso de ser en cierto modo espiritual, lo que sienten son efectos de paz y fruición, pero nunca al mismo Dios directamente. No echemos en olvido el grado de purificación que exige San Juan de la Cruz para llegar a una experiencia inmediata de Dios. La diferencia es esencial.

c) *Propiedades*

Nos hemos fijado casi siempre en una de las propiedades de la experiencia mística: la inmediación. Sin embargo otras no

³²⁷ « la causa de padecer el alma tanto a este tiempo por él es que, como se va juntando más a Dios, *siente en sí más el vacío de Dios y gravísimas tinieblas en su alma, con fuego espiritual que la seca y purga*, para que, purificada, se pueda unir con Dios » (C 13, 1).

³²⁸ Cfr. N2, 7, 4; 10, 6-7. 9.

³²⁹ Cfr. N2, 12, 5-6; 13, 1-2. - La contemplación y experiencia existente entre ambas *noches* pasivas no parece implicar todavía una experiencia inmediata de Dios (cfr. N2, 1, 1-3; 2, 3). La purificación exigida para ello en ambas potencias (cfr. N2, 13, 3; 9, 1) no es todavía lo suficientemente profunda.

³³⁰ Cfr. MOUROUX, J., *L'expérience chrétienne*. Paris, 1954.

³³¹ Cfr. S2, 14, 4; S3, 8, 5; N2, 3, 3; 4, 2.

resultan menos evidentes: la oscuridad, pasividad, transitoriedad y limitación experimentales serán las más notables.

En primer término la *oscuridad* de la experiencia, en el plano intelectual, resulta evidente. La superación del modo connatural de las operaciones anímicas, sobre todo bajo el punto de vista intelectual, junto a una iluminación divina imperfecta serán sus causas determinantes.

Lo mismo se diga de la *pasividad*. El acto místico experimental trasciende las posibilidades del alma aun en el estado de perfección, y la experiencia tendrá como causa determinante la acción divina. El alma colaborará en el acto místico experimental si queremos asegurar su vitalidad, pero siempre será cierto que la operación del alma puede decirse más bien acción de Dios que de la misma alma, pues de él depende la iniciativa.³³²

Por otra parte la *transitoriedad* de la experiencia inmediata de Dios no resulta menos evidente. Una tal experiencia tan profunda no puede ser continua; de otro modo, en expresión sanjuanista, esto « sería estar en gloria ». ³³³ La vida del alma sería una continua contradicción psicológica. Es verdad que el Santo asegura, y precisamente en ese mismo pasaje, un sentimiento experimental continuo de Dios en el estado perfecto, pero no puede calificarse de experiencia inmediata de Dios, sino de una débil percepción de la unión entre el alma y Dios, que nunca llega a perturbar el orden de la vida psicológica normal del alma.

Finalmente la insatisfacción del alma aun en medio de una situación experimental tan profunda y frecuente, será el mejor indicio de la *limitación* de su experiencia. Las causas no difieren de las ya anotadas a propósito de las demás propiedades. Por ello el alma verá en parte frustradas sus aspiraciones cifradas en la visión clara de Dios,³³⁴ y, sumida en una actitud de resignación y conformidad a la voluntad divina, tendrá siempre puestos sus ojos anhelantes en aquel feliz momento en que se « deshaga esta urdimbre de espíritu y carne », ³³⁵ cantando ardentemente:

« *Acaba ya si quieres;
¡ rompe la tela de este dulce encuentro!* ».

FR. TEÓFILO DE LA V. C., o.c.d.

³³² Cfr. N2, 11, 2; LI 1, 9.

³³³ LI 4, 15.

³³⁴ Cfr. C 1, 2; 13, 2; LI 3, 27.

³³⁵ LI 1, 25 (primera redacción).