

## LA "COGNITIO AFFECTIVA" EN SAN JUAN DE LA CRUZ

*Dr. Jorge Eduardo Saltor*

*Universidad Nacional de Tucumán*

*Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino*

- I -

Desde Aristóteles hasta Ryle, los filósofos han reconocido que existe, además del conocimiento teórico o especulativo, un conocimiento práctico, es decir, un tipo de saber que permite realizar una obra. Esto último debe ser tomado en su máxima amplitud, pues por "obra" puede entenderse tanto el ejercicio de una determinada habilidad, como una experiencia de lo que habitualmente se llama "relación intersubjetiva"; pintar un cuadro, subsanar los desperfectos de un motor, curar una gripe, ayudar al prójimo, fomentar la templanza, etc., son diversos casos de realización de obras, algunas de índole material, otras espiritual. Tales casos indican un tipo de conocimiento del mundo en los que la verdad no es buscada por sí misma, sino en función de una instauración, de una realización. Todo esto es un tema actual y apasionante de la gnoseología, fomentado en gran parte por las investigaciones de las diversas formas de pragmatismo, pero también por todas aquellas tendencias a las que les interesa "el conocimiento personal", según la feliz expresión de Polanyi. En sus comentarios a la *Metafísica* de Aristóteles, Santo Tomás describe, con claridad perfecta, los dos tipos de conocimiento que por el momento interesan: "La ciencia teórica, esto es, la especulativa, difiere de la práctica según el fin: pues el fin de la especulativa es la verdad. Lo que busca la ciencia teórica es el conocimiento de la verdad. Pero el fin de la práctica es la obra, pues, aunque los prácticos —esto es, los operativos— pretendan conocer la verdad en algunas cosas, sin embargo no la buscan como último fin. Pues no consideran la causa de la

verdad en sí y por sí, sino ordenándola al fin de la operación, aplicándola a algo particular determinado, en algún tiempo determinado"<sup>1</sup>.

Es impresionante la literatura filosófica que se ha generado alrededor de esta distinción, como, por ejemplo, la concerniente a la primacía genética y lógica de uno de los dos tipos; Ryle, por ejemplo, parece sostener la idea de que el *know that* (conocimiento proposicional) es en última instancia totalmente reducible al *know how*, opinión, sin embargo, que los partidarios del innatismo racionalista no aceptarían de ninguna manera. Pero no son éstos los temas que por ahora me preocupan. El centro de mi interés radica en indicar las características de un tipo muy especial de conocimiento práctico —la sabiduría mística—, que, a mi modo de ver, se encuentran ejemplificadas de manera muy nítida en la obra de uno de los reformadores del Carmelo, San Juan de la Cruz (1542-1591). Claro que, como se verá, la mística juancruciana tiene una perspectiva, una iluminación peculiar, que no puede entenderse sino a la luz de la revelación neotestamentaria; quiero decir, San Juan de la Cruz transitó un camino de espiritualidad que tiene una connotación específica que no se encuentra, sino de modo muy velado y derivable, en las percepciones teológicas de un Shankara o de los sufíes, por ejemplo.

En la valoración del conocimiento, el común de las gentes se siente más atraído por el conocimiento práctico, por las habilidades, disposiciones o aptitudes, que por el reservorio de verdades de un filósofo o de un científico. "En la vida ordinaria... estamos mucho más interesados en las aptitudes de la gente que en sus repertorios cognoscitivos; con las operaciones, más que con las verdades que aprenden. Aun cuando nos interesan sus virtudes y deficiencias intelectuales nos preocupa menos el conjunto de verdades adquiridas y retenidas que la aptitud para descubrir verdades por sí mismas y la habilidad para organizarlas y aprovecharlas una vez descubiertas"<sup>2</sup>. Esto es efectivamente así. Pero con relación a San Juan de la Cruz, yo pretendo defender la tesis de que su *aptitud mística*, vale decir, su unión y su conformidad con la voluntad de Dios, se cimenta en un sólido conocimiento filosófico y teológico, de

---

<sup>1</sup> *In II Metaph.*, lect. II, 290.

<sup>2</sup> Ryle, G. *El concepto de lo mental*, Paidós, Bs. As., s/f, pp. 28-29

modo tal que en él se correlacionan perfectamente, en una armonía admirable, el saber teórico y el práctico. Esta correlación entre ambos tipos de conocimiento se nota mucho menos en Santa Teresa de Jesús y desaparece, casi por completo, en San Juan de Dios. Las mansiones de la contemplación son, pues, muchas; la sabiduría mística se despliega en un amplio espectro de modalidades. Pero la modalidad juancruciana es una indiscernible unión de práctica ascética, de habilidad poética, de conocimiento filosófico-teológico y de una fuerte disposición para llevar a cabo la meta esencial del misticismo cristiano: la unión experimental con Dios.

Voy a partir de la hipótesis de que el conocimiento práctico es, por lo menos, de dos especies diferentes: especulativamente práctico y prácticamente práctico. Este último, a su vez, puede ser meramente artesanal, o, por otra parte, sentimental, es decir, un tipo de conocimiento en que la primacía teleológica está en la realización de afectos y no en la formulación de enunciados verdaderos, de razonamientos válidos o de construcción de obras físicas. Desde luego, estas dicotomías no deben tomarse de manera excluyente, pues muy bien puede acontecer que un artesano —por ejemplo, un ebanista— ejerza su labor y ame, al propio tiempo, su acto de tallar la madera.

El conocimiento prácticamente práctico sentimental es el que corresponde a la poesía, a la mística, a la prudencia y, posiblemente, a un cierto tipo de sabiduría filosófica. Quiero aclarar que por “conocimiento poético” no entiendo sólo el que pueda tener un Machado, un Borges o un Octavio Paz; es el que tiene también un Juan Sebastián Bach, un Beethoven, un Picasso, un Frank Lloyd Wright, un Rodin, un Tirso de Molina, etc., es decir, todo aquel que instaura una obra bella y esplendorosa y que, psicológicamente, puede despertar la admiración, el entusiasmo y la recreación hermenéutica del espectador. Limito el conocimiento prudencial al que, en un caso particular problemático e insusceptible de regulación apodíctica, logra un efecto deseable de acuerdo con un valor; así, por ejemplo, cuando un padre, frente a las infaltables dificultades de sus hijos, obra en cada ocasión con tino, con mesura, con tacto, buscando el bienestar y la maduración de éstos, ejercita sin duda un conocimiento práctico prudencial. El conocimiento místico, por su parte, es esa peculiar experiencia que, a propósito de Hieroteo, Dionisio describió como un “padecimiento de las cosas divi-

nas"; la mística sería, pues, un conocimiento práctico que puede tener afinidades con el prudencial y con el poético, y que habrá de caracterizarse por ciertas notas que en su momento, a propósito de San Juan de la Cruz, mencionaré y describiré brevemente. Veamos todo esto con mayores detalles.

Es indudable que hay un modo de conocimiento especulativamente práctico. En efecto, un sujeto de conocimiento, por cualesquiera razones, puede haber aprendido el método de realizar diversas operaciones sin tener por ello el propósito de llevarlas efectivamente a cabo; alguien puede haber aprendido la didáctica de la física, con el solo objeto de llenar una laguna científica, y sin tener la más mínima intención de dedicarse a la enseñanza de esta ciencia apasionante. En un caso como éste, se dice que el sujeto tiene un conocimiento especulativamente práctico. A decir verdad, como la intención del pedagogo que acabo de mencionar no es la realización concreta y perfectamente determinada de la enseñanza de la física, sus conocimientos didácticos no parecen ir más allá de un interés específicamente teórico; pero, es indudable que tiene aptitudes, capacidades, disposiciones, normas, que llegado el momento oportuno, pueden hacer de él un discreto profesor de física. En el conocimiento especulativamente práctico no se realiza la obra singular, pero se conocen los métodos habituales y fundados en argumentaciones racionales para llevarla a cabo. Santo Tomás que tiene, a mi juicio, opiniones claras acerca de las modalidades del conocimiento práctico, alude al hecho común de aquellos que, conociendo su arte, no lo están ejerciendo por diversos motivos. "El artífice, afirma, tiene un doble conocimiento de lo operable: especulativo y práctico. Tiene conocimiento especulativo o teórico cuando conoce las razones de la operación, pero sin aplicarlo, con la intención, a la obra; y tiene conocimiento práctico cuando, por la intención, extiende al fin de la operación las razones de la obra (...) Por lo cual es evidente que el conocimiento práctico que tiene el artífice sigue a su conocimiento especulativo, dado que el práctico se obtiene extendiendo el teórico a la acción"<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> *QQ. disput. de Veritate*, q. II, art. 8.

El conocimiento prácticamente práctico es aquél en el que propiamente se realiza una obra, pero tal realización no está precedida por un esfuerzo sistemático, metódico, de la razón, sino simplemente por una afinidad o connaturalidad con lo que se realiza. Es preciso poner de relieve, en este tipo de conocimiento, dos cosas: en primer lugar, y al revés de lo que sucedía con el anterior, hay aquí ya una realización concreta de la acción; y, en segundo lugar, las aptitudes para tal realización no han sido conseguidas necesariamente a fuerza de un conocimiento teórico de la esencia, propiedades, funcionamiento y estructura de los hechos. Sigo con el mismo ejemplo: es habitual encontrar en nuestros centros de enseñanza profesores que no han estudiado la didáctica de su ciencia, pero sin embargo tienen una capacidad innata para transmitir conocimientos, para interesar a sus alumnos, para entusiasmarlos en la búsqueda de la verdad; ellos saben, verbigracia, por un conocimiento prácticamente práctico, *enseñar física*, aunque es obvio que sólo por un largo y sostenido esfuerzo sistemático *saben física*.

El conocimiento prudencial implica la solución satisfactoria de ciertas situaciones que al conocimiento práctico se le presentan. Naturalmente, estas situaciones no están contempladas en las reglas de procedimiento, aprendidas o innatas, para llevar a cabo una acción o para instaurar una obra. La política, como ejercicio real de los ciudadanos para lograr el bien común, suele presentar con demasiada frecuencia coyunturas totalmente singulares e inéditas, para cuya solución no bastan las normas generales del arte de gobernar; en tales coyunturas hace falta, para su solución favorable o satisfactoria, una suerte de olfato político, de habilidad que supere las normas generales de los hábitos, de específica y singularizada aptitud para dar la respuesta adecuada. Justamente, a propósito de San Juan de la Cruz, su habilidad y discreción para conducir espiritualmente las almas de sus frailes, de sus monjas y de sus amigos laicos indican este tipo de conocimiento práctico prudencial llevado a un altísimo grado de eficacia. Otro tanto puede decirse de San Juan de Avila, uno de los fundadores del misticismo español del siglo de oro.

Como ya dije más arriba, es en la cercanía del conocimiento práctico prudencial donde se encuentra una pista adecuada para estudiar la sabiduría mística. Esta última es

uno de los varios tipos de conocimiento directo, inmediato o por connaturalidad, en la cual parece romperse la dualidad objeto-sujeto para establecer, entre éstos, una afinidad real, una comunidad de participación. Entre el cognoscente y su obra no se da ningún modo de mediatez discursiva; por el contrario, el prudente o el místico en cierta manera se mimetizan con el término de su intencionalidad, a tal punto que entre ellos se establece una corriente de *compromisos afectivos* que los une en una singularidad metafísica indestructible. Por eso, el conocimiento místico es una *cognitio affectiva*. A propósito de esto dice un autor español: "Todos tenemos múltiples experiencias, tanto propias como ajenas, de un conocimiento esencialmente diverso de aquel que se obtiene por 'discurso y raciocinio': todos somos conscientes de una gran cantidad de juicios que proferimos como desde lo más íntimo de nosotros (*quasi ex intimo sui*); conocimientos que los alcanzamos por medio de una unión de tipo afectivo con el objeto conocido, mediante una unión amorosa por la que alcanzamos la materia de nuestros juicios, de un modo más vital y palpitante que en los otros conocimientos"<sup>4</sup>.

Además de los conocimientos prudencial y místico, que son formas sutiles y refinadas de lo que antes se llamó un saber prácticamente práctico, Maritain reconoce explícitamente que hay otras dos formas del conocimiento por connaturalidad que tienen una importancia excepcional en la historia de la cultura espiritual: el saber poético o de creación y, presumiblemente, además, un saber peculiar de lo Absoluto. Lo que se ha escrito sobre el saber poético es de una riqueza inabarcable, por lo cual prefiero remitirme a ciertos estudios que son ya clásicos<sup>5</sup>; la acuidad, la delicadeza, la profundidad que se ha logrado en la investigación filosófica acerca del conocimiento poético por connaturalidad son de tal envergadura que me resulta sorprendente cómo algunos intelectuales todavía queden fascinados por las expresiones mostrencas y plebeyas del "arte" vulgar. Pero este tema, que bien merece un capítulo

---

<sup>4</sup> Pero-Sanz Elorz: *El conocimiento por connaturalidad*, Univ. de Navarra, Pamplona, 1964, p. 57.

<sup>5</sup> Cf. Raissa y Jacques Maritain: *Situación de la poesía*, Club de Lectores, Bs. As., 1978. También Maritain: *Arte y escolástica*, Club de Lectores, Bs. As., 1958. Asimismo Emilio Sosa López: *El conocimiento poético*, Emecé, Bs. As., 1974. Heidegger: *Arte y poesía*, Fdo. de Cultura Económica, México, 1958. Paul Claudel, *Art Poétique*, Mercure de France, París, 1946. *Et alia*.

en la sociología del conocimiento, no tiene importancia aquí. Sí es importante la posibilidad de un conocimiento puramente filosófico y unitivo con lo Absoluto, vale decir, la posibilidad de una especie de “mística profana”. Ordinariamente se menciona a Plotino como un caso típico en el que el ejercicio de la inteligencia llegó a tal punto que su visión teórica del Uno no sólo lo comprometía filosóficamente, sino aun afectivamente; podríamos decir que, en Plotino, el Uno no sólo es objeto de juicios verdaderos de realidad, sino también es objeto del apetito, es decir, de la voluntad enamorada. Otro tanto sucede en Shankara.

Me parece útil, en este momento, reflexionar sobre este apretado resumen de Maritain: “Llego a la cuarta clase de conocimiento por connaturalidad (el místico) y éste es el que hoy nos interesa. Se efectúa por connaturalidad con la realidad como *no conceptualizable* (y en esto se sitúa en el mismo caso que la experiencia poética), pero, y he aquí lo que lo distingue, esa realidad aprehendida aún como no conceptualizable es aprehendida al mismo tiempo como *término último del acto de conocer en su perfecta inmanencia*, término interiorizado en el cual el conocimiento logra su perfeccionamiento, su fruto y su reposo viviente. Dicho de otro modo, es un conocimiento por connaturalidad con la realidad *no objetivable en nociones*, y sin embargo, *como término de unión objetiva...* Conocimiento no por vía de inclinación práctica, como la experiencia prudencial, no por vía de conocimiento, como la contemplación natural de los filósofos; no por vía de creación, como la experiencia poética, sino por vía de nesciencia, de nesciencia frutiva. Esta clase de conocimiento se divide, a su vez, creemos, en dos tipos esencialmente distintos, según que la connaturalidad por él implicada sea *afectiva o intelectual*”<sup>6</sup>

Quisiera investigar más a fondo esta mística “intelectual”, esta contemplación filosófica. El camino más conocido, como ya he indicado anteriormente, consiste en volcarse a una reflexión sobre la filosofía de Plotino (203-270), en la cual parece haber fructificado la más alta unión frutiva con una idea metafísica. Antes que nada hay que decir que, en Plotino, se dan en grado sorprendente algunas de las virtudes

---

<sup>6</sup> “La experiencia mística sobrenatural y el vacío”, en *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, Club de Lectores, Bs. As., 1980, pp. 112-113.

que caracterizan a los ascetas y místicos cristianos; por ejemplo, no dejan de llamar la atención la dulzura de su trato con la gente, la austeridad de su comportamiento personal, la prudencia y eficacia en la dirección espiritual de sus discípulos, la entereza en el sufrimiento físico de sus últimos años, la resignación ante la imposibilidad —debido a una enfermedad ocular— de realizar su propia tarea literaria y tener que confiársela a un discípulo —Porfirio— que cumplió, por lo demás, una tarea brillante. Más aún, no cabe dudar de que Plotino tuvo, al menos en cuatro oportunidades, verdaderos éxtasis místicos; así lo atestigua Porfirio en el cap. 33 de su *De Plotini Vita*. En las *Ennéadas* IV, 8, 1, se puede leer la siguiente descripción, propia de una autognosis sincera que recuerda en parte a Santa Teresa: "Muchas veces me despierto escapándome de mi cuerpo, extraño a toda otra cosa; en la intimidad de mí mismo, veo una belleza maravillosa. Yo estoy convencido, sobre todo entonces, de que tengo un destino superior, mi actividad es el grado más alto de la vida; yo estoy unido al ser divino, y me fijo en él por encima de los demás seres inteligibles". Un análisis obvio de este texto plotiniano nos muestra que su experiencia mística es de unión con una explícita realidad sobrenatural —el ser divino—, y que, por otra parte, dicha unión constituye una alegría y un alejamiento racional y sensible de todos los seres inteligibles que constituyen la jerarquía ontológica del neoplatonismo, así como del pitagorismo y de los gnósticos.

No viene al caso una exposición de la ontología plotiniana. Sólo hay que notar que la realidad fundamental, el Uno, si bien es inmanente a la totalidad en la medida que los demás seres (el Logos, el Alma del mundo, las almas particulares, el mundo sensible) están presentes en Él, actúan por Él y a Él se dirigen, es también trascendente pues constituye un objeto intencional singular de la contemplación filosófica. Sin tener en cuenta los demás seres inteligibles puedo concentrar mi atención en el Uno, puedo contemplarlo, conocerlo y amarlo. Por supuesto, hay una diferencia explícita entre el cristianismo y el plotinismo, en la medida que, en el primero, la realidad es creada *ex nihilo*, mientras que los seres inteligibles del neoplatonismo provienen del Uno por emanación, con lo cual se adopta posiblemente una posición pan-

teísta; de cualquier modo, no todos los estudiosos de Plotino afirman sin reserva su monismo ontológico.

Hay una teoría de Plotino que tiene una enorme importancia para la teología mística: se trata de la existencial tendencia del alma humana a liberarse de su cuerpo y a retornar a la primigenia experiencia del Uno. Es lo que se conoce como el proceso “ascendente” de la parte espiritual del hombre, que a través de una *catarsis* ascética, intenta la reunificación con la Unidad. “La técnica de la ‘purificación’ plotiniana es esencialmente dialéctica. Es una empresa filosófica, o mejor dicho, matemática, realizada *more geometrico*, mediante la sustracción o la supresión implacable de las ‘diferencias’ materiales, sensitivas, racionales e intelectivas, hasta volver al Uno, que es el principio que está en nosotros mismos y que hace posible la purificación”<sup>7</sup>. Si el retorno al Uno es una “empresa filosófica”, no por ello su realización deja de ser experimental. De manera que el destino del alma es la unión con aquello a lo cual propiamente conviene el nombre de “lo Absoluto”. Tanto en Platón, como en Plotino, este proceso ascendente, este *eros* dialéctico irrenunciable es lo que formalmente caracteriza al alma como tal, de manera que nadie puede sustraerse a esta vocación a la Unidad. ¿No hay aquí un argumento histórico que apoya la teoría de algunos maestros cristianos de la vida espiritual, según la cual el llamado a la experiencia mística es universal? Esta puede darse de distintos modos y en distintos grados, pero todo hombre tiene la irrenunciable obligación de la perfección evangélica que consiste en la unión amorosa con la voluntad de Dios<sup>8</sup>. Que tanto en Plotino, como en la teología mística cristiana,

<sup>7</sup> Fraile: *Historia de la Filosofía*, tomo I, BAC, Madrid, 1956, p. 722. Cf. *Ennéadas* VI, 9, 3. Cf. también de R. Arnou: *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Alcan, París, 1921.

<sup>8</sup> La experiencia mística, no sólo por razones basadas en la Revelación, sino también por hondas exigencias metafísicas, es el estado natural del hombre. “La contemplación, mediante la cual conocemos y amamos a Dios como es en sí mismo, aprehendiéndolo en una experiencia profunda y vital que está fuera del alcance de toda comprensión natural, es la razón por que fuimos creados por Dios. Y aunque está absolutamente por encima de nuestra naturaleza, Santo Tomás nos enseña que es nuestro elemento propio, porque en ella se logran y satisfacen profundas capacidades que hay en nosotros y que Dios ha querido que nunca se satisfagan de ningún otro modo”, dice Tomás Merton en *Semillas de contemplación*, Sudamericana, Bs. As., 1952, p. 159.

tal unión es de tipo experimental aparece claramente expresada por la palabra y por el concepto de *éxtasis*, es decir, de una suspensión de las actividades sensibles, racionales y volitivas para permitir el inefable y frutivo descanso en el Uno.

Los caminos que conducen al éxtasis, en Plotino, son diversos. En la primera *Ennéada* menciona tres: la música, el amor y la filosofía. Pero sea de esto lo que fuere, lo importante es que hay una diversidad de opciones, lo mismo que en el cristianismo, para la conformidad unitiva con el Uno o con la Voluntad divina. Esta es también una idea importante para la vida espiritual; implica que varias actividades —el arte, el compromiso social, el trabajo cotidiano, o la ciencia, por ejemplo— son buenas y convenientes para la perfección del alma. Nótese que esta doctrina plotiniana funda inclusive la posibilidad de un ascenso al éxtasis mediante la filosofía y su método dialéctico. Si ésta no se circunscribe a ser una retahíla de argumentaciones o contraargumentaciones acerca del ser, la verdad, el bien, etc., sino que busca *apostatarse experimentalmente* en la realidad áruica por excelencia, entonces puede constituir un camino excepcionalmente eficaz para realizar el destino del alma. El caso de Plotino, pues, nos muestra que es posible una mística fuera del cristianismo y fundada, asimismo, en una ascensión dialéctica específicamente filosófica.

Es sorprendente encontrar en los místicos cristianos expresiones similares a las de las *Ennéadas*. Ello se explica históricamente quizás por la gran influencia que la teología mística recibió del Pseudo Dionisio, que al parecer fue discípulo de Proclo, uno de los grandes neoplatónicos de la Escuela de Atenas en el siglo V y, por supuesto, seguro conocedor de la filosofía de Plotino. No hay unanimidad entre los autores cristianos acerca de la lejanía o cercanía entre éste y, por ejemplo, San Juan de la Cruz; para algunos, el plotinismo se acerca bastante a la aniquilación de la conciencia humana según los postulados del budismo; para otros, hay como una prepara-

---

Muchos testimonios podrían aducirse al respecto. Veamos uno de San Bernardo: "Todos nosotros hemos sido llamados a estas bodas espirituales, en que Jesucristo es el Esposo, y la esposa, nuestra misma alma", cit. Por J. Arintero, O.P.: *Cuestiones Místicas*, BAC, Madrid, 1956, p. 170. Este otro testimonio de Santa Teresa es digno de reflexión: "Mirad que convida el Señor a todos; y pues El es la misma Verdad, no hay que dudar", *Camino de perfección* XIX, 14, código de Toledo.

ción pagana de ideas que resultarán luego sumamente fecundas en el misticismo cristiano de Occidente. Mis opiniones, al respecto, son las siguientes. En primer lugar, Plotino confirma la hipótesis de que es posible una experiencia mística, todo lo vacilante y confusa que se quiera, fuera del universo del Cristianismo y de que el camino de tal experiencia puede ser la filosofía entendida fundamentalmente como una *praxis*. En segundo lugar, hay por lo menos una diferencia notable entre Plotino y los místicos carmelitas del siglo de oro español; en efecto, para éstos, es imposible el matrimonio espiritual (el *éxtasis*, si se quiere) si no es mediante una gracia específica de tipo sobrenatural. En tercer lugar, en los místicos cristianos esta gracia proviene de los méritos de Cristo; la Encarnación del Verbo, misterio que posiblemente Plotino no tuvo oportunidad de conocer, es absolutamente central en la especificidad de la mística cristiana. Al final de este trabajo volveré con más detalles sobre esta cuestión central y, posiblemente, así lo espero, pueda justipreciarse mejor el papel eminente que Plotino tiene en la historia de la espiritualidad humana.

- II -

En esta segunda parte me abocaré a la consideración de algunas características de la *cognitio affectiva* en San Juan de la Cruz. Para ordenar un poco las ideas, diré desde un comienzo que me parece encontrar en la mística juancruciana las siguientes características: es supraconceptual, intuitiva, afectiva, fruitiva y nocturna a la vez, especificada por el Ser y no especificante, no técnica, simple, y, finalmente, cristocéntrica. Es obvio que tales características pueden encontrarse también en algunos de los otros grandes místicos cristianos como, por ejemplo, en Santa Teresa, Santa Catalina de Siena o William Law; pero, me parece que en San Juan de la Cruz se dan, en primer lugar, dichas notas en forma casi eminente y con sorprendente autoconciencia y, en segundo lugar, la presencia de las noches del sentido y del espíritu, la simplicidad evangélica y el cristocentrismo lo alejan en cierta medida de, por ejemplo, Meis-

ter Eckart<sup>9</sup>. De todos modos, no quiero insistir en la especificidad de la mística juan-cruciana; me interesa más aprehender, empáticamente, las notas constitutivas de su *cognitio affectiva*.

Por otra parte, a pesar de que son ocho las características de la mística de San Juan de la Cruz que menciono, de ninguna manera deben ser ellas consideradas como independientes una de otra; por el contrario, se complican en una unidad indestructible, se interrelacionan mutuamente hasta alcanzar un todo armónico que causa real admiración. Esto puede verse, en forma casi dramática, en la conjunción aparentemente paradójica de la fruición que proporciona la unión mística y, a la vez, la certeza de que ella es, al mismo tiempo, una noche existencial que no puede rigurosamente ser superada en esta vida. Pero ya me detendré en este punto delicado. Quiero dejar sentado que, a mi modo de ver, la teología mística implica la más alta *unidad* del espíritu humano, pues según la clara doctrina de Santo Tomás de Aquino, ella realiza la simbiosis perfecta entre la gracia habitual, la vivencia de las virtudes infusas, la acción plenificante de los dones del Espíritu Santo y, como consecuencia, el reinado sustancial de la caridad.

1. *Supraconceptual*. Los que han leído algunas de las vidas de San Juan de la Cruz, por ejemplo, la muy recomendable del P. Crisógono<sup>10</sup>, sin duda deben de haberse sorprendido por la reiterada, casi obsesiva, soledad del santo, motivada por su deseo de encontrar tiempos y lugares para la oración personal, frente al Santísimo o en pleno campo. San Juan de la Cruz no era un místico de bibliotecas, lleno de conceptos y de teorías; era un místico *experimental*. "La experiencia dolorosa de las co-

---

<sup>9</sup> Al parecer, San Juan de la Cruz estuvo mucho más de acuerdo con la propuesta mística de Taulero (1300-1361) que con la de Eckart. Por ejemplo, las tres señales que indican al contemplativo que debe abandonar la meditación discursiva para instalarse en la quietud de la mera visión amorosa de Dios (*Subida del Monte Carmelo*, II, 13), es una teoría que proviene de Taulero. Cf. al respecto Crisógono de Jesús Sacramentado: *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, Avila, 1929, p. 51.

<sup>10</sup> Crisógono de Jesús, O.C.D.: *Vida de San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid, 1982. También Bruno de Jesús María, O.C.D.: *San Juan de la Cruz*, Bs. As., 1947. Asimismo P. José María Javierre: *Juan de la Cruz. Un caso límite*. Sígueme, Salamanca, 5ª edición, 1994.

sas divinas” (*pati divina*), que es propiamente la esencia de la mística, era en él justamente el fin de su existencia; vivía para la oración, el recogimiento, la mortificación. Toda su vida puede resumirse en aquella confesión incondicionada del Salmista: “Señor, Dios mío, Tú eres quien yo busco. Mi alma tiene sed de Ti, mi cuerpo te desea como tierra árida sin agua” (63, 1-3).

Es cierto que se vio en la necesidad de traducir, en la medida de lo posible, primero en forma poética, y luego en forma conceptual y predicativa, sus experiencias de altísima contemplación; pero esa traducción no era el fruto de puras disquisiciones teóricas, o de arduas búsquedas eruditas, o de refinadas interpretaciones hermenéuticas, sino la simple exposición *inteligente* de vivencias personales muy hondas y casi continuas. Tales vivencias personales implicaron necesariamente, en San Juan de la Cruz, una suprema renuncia a todo lo que no perteneciera al ámbito de lo sagrado. En general, la contemplación unitiva requiere, como condición de posibilidad, un vaciamiento de las aficiones humanas, una ascesis que purifique las tendencias pulsionales y profanas del hombre. Pero tal vaciamiento no abarca sólo los explícitos modos del pecado, sino inclusive aquellos gozos espirituales, como el amor de amistad o el conocimiento científico-filosófico, que si bien perfeccionan el espíritu, no siempre contribuyen a la ruptura de los límites de la inmanencia. El fenomenólogo, por ejemplo, a pesar de su actitud antinaturalista, pretende una experiencia —la de la subjetividad trascendental, en Husserl— que si llega a realizarse se agotaría en el dominio inmanente del tiempo de la conciencia.

De todos modos, por muy lejos que el místico —en nuestro caso San Juan de la Cruz— se encuentre en el dominio de los conceptos claros y distintos, no por ello se sustrae a la verdad, porque hay un camino a la evidencia que difiere de los modos argumentativos del pensar y, sin embargo, como una flecha bien dirigida, acierta en el corazón del Ser: es el camino del amor. Por eso, muy bien expresa Santo Tomás que “*per ardorem charitatis datur cognitio veritatis*” (*In Io. V, lect. 6*), lo cual está ampliamente confirmado por San Juan de la Cruz en la anotación a la canción 29 del *Cántico espiritual B*. Pero esto no debe causar sorpresa; la psicología, tradicional o moderna,

nos muestra que es una condición necesaria del aprendizaje de tal o cual asunto el sentir por éste un cierto interés, una orientación positiva de la voluntad, en fin, una afición.

En el estupendo estudio que Trueman Dicken dedica a la mística carmelitana se plantea la crucial pregunta: ¿conoce más el místico que el teólogo? No, de ningún modo; el místico *vive* más, *experimenta* más, *sufre* más. Dice este autor: "Por lo que atañe al conocimiento en el sentido corriente de la palabra, el alma (mística) no conoce nada que no supiera anteriormente, ni siquiera en lo que se refiere a la fe cristiana. Sin embargo se da ahora cuenta de lo que conoce, en un grado que hace que su conocimiento parezca en cierto sentido totalmente diferente. Es como un músico que conoce perfectamente la partitura de una sinfonía y se imagina exactamente cómo va a sonar; pero ahora, por vez primera, la oye efectivamente ejecutada por los instrumentos. Frente a la realidad, el cristiano no necesita ya imaginarse a costa de un gran esfuerzo qué aspecto tendrá esa realidad; sin embargo, está infinitamente más satisfecho que pudiera estarlo en un esfuerzo de imaginación"<sup>11</sup>.

San Juan de la Cruz conoce y acepta la doctrina filosófica tradicional de que, en el *orden humano*, es absolutamente imposible amar si no se conoce previamente el objeto intencional; pero, según él, en el *orden sobrenatural*, es posible que pueda haber un torrente de amor divino infuso sin que el alma, en el campo de lo conceptual y de lo proposicional, adquiera elementos de tipo noético: "Donde es de saber, acerca de los que algunos dicen que no puede amar la voluntad sino lo que primeramente 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"<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Trueman Dicken: *La mística carmelitana*, Herder, Barcelona, 1966, p. 149. Este libro, escrito por un sacerdote anglicano, es una magnífica exposición hermenéutica —clara, documentada y verosímil— de la especificidad de la mística de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz.

<sup>12</sup> San Juan de la Cruz: *Cántico espiritual B*, comentario a la canción XXVI, 8. Para todos los textos de San Juan de la Cruz sigo sus *Obras Completas*, editorial Monte Carmelo, Burgos, 1990; edición preparada por Eulogio Pacho.

2. *Intuitiva*. Es natural, pues, que su conocimiento místico sea intuitivo, directo, justamente porque era experimental; esto no quita que, en todo tiempo, haya estado precedido por un explícito ejercicio ascético, como condición de posibilidad indispensable. De la misma manera que por intuición sensible el hombre normal capta la luz del sol, San Juan de la Cruz por medio de una *intuición de amor* (!) se comunicaba con Dios, al punto que su anonadamiento y su desapego de las cosas del tiempo son elementos típicos de su sabiduría mística. En ésta, no se llega a Dios por ninguna inferencia deductiva, como acontece en la prueba ontológica de San Anselmo; tampoco se llega por las vías discursivas que Santo Tomás de Aquino estudió en su vasta obra. Se llega de manera inmediata, mas no en el sentido del tiempo, sino en el sentido de la experiencia. En efecto, como enseña la teología mística, es preciso, antes del matrimonio espiritual con el Amado, haber transitado la ardua etapa purgativa y las noches del sentido y del espíritu; pero, si bien es cierto que esta preparación es ineludible, la consumación nupcial sobrenatural, por ser una experiencia real y no imaginaria, implica un conocimiento metaconceptual, intuitivo, directo de las profundidades de la divinidad.

La mayor parte de los filósofos asocia la palabra “intuición” con las funciones que cumplen los sentidos exteriores, los cuales nos comunican de una manera directa con las cualidades secundarias del ente corpóreo. Por eso no es de extrañar que los teólogos, en virtud de la inefabilidad de la experiencia mística, acudan frecuentemente a la metáfora de los sentidos para ayudarnos a comprender, en la medida de lo posible, tal experiencia. Así Peraldo, dominico francés del siglo XIII, en su *Summa de viciis et virtutibus*, 4ª parte, XII, donde estudia específicamente la función que los dones cumplen en la vida espiritual del contemplativo, afirma lo siguiente: “El conocimiento que se tiene por el don de la inteligencia, es como un conocimiento visual; en cambio, el conocimiento que se obtiene por el don de la sabiduría es semejante al del gusto”. En consecuencia, el alma se relaciona con el Amado, en las diversas etapas de la contemplación, de una manera directa, intuitiva.

Es tal la estrecha relación que logra el alma en la unión que inclusive puede ser verificada *alegóricamente* por el sentido del tacto, que, según Aristóteles, es el de

mayor amplitud funcional. En efecto, San Juan de la Cruz no piensa que la unión nupcial consista en ver a Dios por la espalda, como le sucedió a Moisés, según se narra en el *Exodo*, 33, 23, sino en un verdadero *abrazo* matrimonial, íntimo y agradabilísimo. Por eso, en el comentario a la canción 22 del *Cántico espiritual* declara que el alma, en este estado, alcanza "muchísima abundancia y henchimiento de Dios, y más segura y estable paz, y más perfecta suavidad sin comparación que en el desposorio espiritual, bien así como ya colocada en los brazos de tal Esposo, con el cual ordinariamente siente el alma tener un estrecho abrazo espiritual, que verdaderamente es abrazo, por medio del cual abrazo vive el alma vida de Dios". ¿Puede pensarse en algo más directo, intuitivo, táctil que el abrazo o el beso del que habla la Esposa en el *Cantar de los cantares*? "Bésame con el beso de tu boca".

Y el mismo San Juan de la Cruz nos recuerda el notable pasaje de Isaías 66, 12, donde se ve claramente hasta qué punto, ya en el Antiguo Testamento, había una clara y consciente idea sobre la contemplación infusa: "A los pechos de Dios seréis llevados y sobre sus rodillas os halagará".

3. *Afectiva*. Pero la intuición mística no es de tipo intelectual, como puede ser el conocimiento del valor de verdad de los principios elementales de la lógica, sino que es una intuición afectiva. Ahora bien, y esto es de la mayor importancia, el amor, en la mística cristiana, es un *don* del Espíritu Santo, un "regalo" en el estricto sentido del término. El místico sólo puede amar y unirse a Dios, porque Éste graciosamente se le ha brindado primero. Creo que nadie ha expresado mejor esto que el mismo San Juan de la Cruz: "... la contemplación es ciencia de amor, la cual es noticia infusa de Dios amorosa, y que juntamente va ilustrando y enamorando al alma..."<sup>13</sup>. Nótese que este amor infundido por Dios al alma no sólo la enamora, sino que también la "ilustra"; pues bien, en San Juan de la Cruz es claro que esta ilustración se realiza en

---

<sup>13</sup> *Noche oscura del alma*, L. II, cap. 18, 5. Con relación a la gratuidad del amor infuso, es conveniente recordar aquella frase del *Apocalipsis*, en la cual la espontaneidad divina aparece "mendigando" la aquiescencia del alma: "Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y me abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo", 3, 20.

orden a la *vivencia* de los misterios del cristianismo y, sobre todo, en orden a los misterios de la Encarnación y de la Trinidad. El místico, pues, es un teólogo que conoce por vía experimental lo que por vía discursiva saben los teólogos profesionales. El P. Arintero resume todo esto en el siguiente párrafo: "Pues, aunque la divina contemplación consiste esencialmente en cierto conocimiento sobrenatural, éste, por proceder más o menos del don de Sabiduría, nunca es frío como el de la simple fe muerta que existe en los pecadores, sino siempre ardiente y afectuoso, como que en todo, hasta en su mismo deseo, procede de la caridad; y consiste en una altísima noticia amorosa de Dios, aprendida en la secreta y sagrada escuela del Espíritu Santo, único maestro en esta celestial sabiduría; noticia que supone una íntima experiencia sabrosa y un trato familiar y cordial con el Dios de toda consolación"<sup>14</sup>.

La función de los dones del Espíritu Santo, sobre todo los de Sabiduría y Entendimiento, en la constitución plena de la contemplación infusa es absolutamente esencial, no sólo en la opinión de los teólogos, sino inclusive por exigencias intrínsecas, aprióricas, de la vida mística. San Buenaventura, por ejemplo, considera que la Sabiduría es exactamente lo mismo que el *pati divina*. "La Sabiduría, afirma, debe denominarse con mayor propiedad el conocimiento experimental de Dios, y, en consecuencia, éste es uno de los siete dones del Espíritu Santo, cuyo acto consiste en gustar la suavidad de Dios. Tal acto, asimismo, en parte es cognitivo y, en parte, afectivo"<sup>15</sup>.

Pero hay además, como dije, razones intrínsecas para que esto sea así y que nazcan como corolarios de las exigencias evangélicas. El llamamiento a la perfección divina es universal; pero tal llamamiento no queda completado de una vez para siempre con el sacrificio de la Cruz, sino que debe actualizarse en cada uno de los hom-

<sup>14</sup> P. Arintero: *op. cit.*, pp. 179-80.

<sup>15</sup> *Collationes septem de donis Spiritus Sancti*, p. 3<sup>a</sup>, S 45. Cf. también Juan de Santo Tomás: In 1-2 q. 70, d. 18, a 2. El mismo P. Arintero: *Op. cit.*, pp. 512-513 hace una muy clara diferencia entre la ascética y la mística, mostrando que en ésta el protagonista ya no es la razón sino el Espíritu Santo: "y tal es el *modo característico* de la *vida mística*, cuyo *constitutivo* íntimo es el predominio de los dones en la psicología sobrenatural o sea el proceder, las más de las veces, bajo la altísima moción y dirección del Espíritu Santo, mientras que el *constitutivo* de la *ascética* es el predominio de las virtudes infusas y el proceder bajo la dirección y normas de la propia razón".

bres, y en la Iglesia, por la acción directa del Espíritu Santo; la Pascua se completa con Pentecostés. Algo de esto puede entenderse si se piensa que aquélla realiza *prolépticamente* de forma definitiva la salvación, pero que ésta debe ser aceptada, asumida y consumada por la Iglesia, colectiva e individualmente considerada. Pero, ¿cómo se realiza tal aceptación? Dios interviene nuevamente en la historia mediante el envío de su Paráclito que ofrece generosamente sus dones, y, en la medida en que, a través de un acto libre tales dones son incorporados a la vida eclesial y personal, se completa la redención y la santificación. Todos los dones del Espíritu Santo son imprescindibles para la ejecución de éstas; pero la Sabiduría es la que se ordena propiamente, a través de la sabrosa experiencia de la divinidad, a realizar aquello que, tan bellamente, denomina Santo Tomás la *deiformem contemplationem*: "Procedit sapientiae donum ad quandam deiformem contemplationem"<sup>16</sup>.

4. *Fruitiva y nocturna*. Se ha repetido muchas veces que San Juan de la Cruz es el "místico de las noches", en alusión directa a su teoría sobre las tres noches del hombre en su procesión contemplativa: la noche de los sentidos, la del espíritu y la que impide, en esta vida, la plena experiencia del "lumen gloriae". Todo esto es cierto. Pero sería un error considerar que las *noches* tienen un sentido negativo, que son una crucifixión humillante; por el contrario, de acuerdo con la clarísima doctrina de la *Subida del Monte Carmelo*, ellas son el tránsito *deseable y necesario* para llegar a la unión con Dios. Deben ser vistas como el impuesto que el alma debe pagar para la experiencia unitiva, y si exigen renunciamiento, sacrificio y dolor no hay que olvidar que Dios consuela al alma mediante la fe<sup>17</sup>.

En este libro, San Juan de la Cruz compara la fe con aquella misteriosa nube, paradójicamente oscura y clara, que guiaba a los hebreos en su huida de Egipto; pues bien, esta virtud es el consuelo y el apoyo que el alma tiene, en las progresivas noches

---

<sup>16</sup> *In III Sent. D. 35, q. 2, a. 1, sol. 1*. Cf. también 2 Pe 1, 3-4.

<sup>17</sup> Un estudio excelente sobre las relaciones entre la *Subida del Monte Carmelo* y la *Noche oscura*, como así también sobre el contenido de estos dos libros capitales de San Juan de la Cruz, se encuentra en Trueman Dicken: *op. cit.* Caps. 8 a 13.

que marcan el ascenso al monte Carmelo, para no desfallecer. La fe, en fin, es la garantía de la esperanza; ella es la promesa de las riquezas que depara, una vez vividas las dos primeras noches, el matrimonio espiritual. De manera, pues, que es totalmente razonable que los místicos, y sobre todo San Juan de la Cruz, hablen de un conocimiento *fruitivo*, gozoso, de la contemplación. Y esto no sólo porque el término definitivo de la unión amorosa depara toda suerte de gozos y consolaciones, sino inclusive porque el tránsito para llegar a ella —las noches del sentido y del espíritu— están confortadas graciosamente por Dios en virtud de la presencia activa de las virtudes teologales. Si cualquier conocimiento, considerado *qua* conocimiento, proporciona alegría, en razón de una cierta participación en la verdad, ¿cómo no pensar que la experiencia de la *Verdad como tal* debe sumir al alma en la más perfecta alegría posible, prefiguración y antesala de las delicias de la bienaventuranza, es decir, del "lumen gloriae"?

Es casi natural pensar que el ejercicio pleno y total de las virtudes sea logrado una vez que se ha superado la noche del sentido. Pero es típico de San Juan de la Cruz, de su despojado, ascético y duro misticismo, que inclusive las consolaciones espirituales deben ser superadas por una noche específica. A propósito de esto dice Tomás Merton: "El secreto del sosiego interior es el desapego. El recogimiento es imposible para el hombre dominado por todos los confusos y cambiantes deseos de su voluntad. Y aun en el caso de que esos deseos tiendan a lo bueno de la vida interior, al sosiego, a los placeres de la plegaria, si no son más que deseos naturales y egoístas harán difícil, y aún imposible, el recogimiento". Y añade: "Así, pues, la verdadera vida contemplativa no consiste en el goce de interiores placeres espirituales. La contemplación es algo más que un refinado y santo esteticismo del intelecto y de la voluntad"<sup>18</sup>.

Una fórmula del Pseudo Dionisio —la contemplación es como un "rayo de tiniebla"— expresa muy bien esta paradoja que se establece entre la pobreza de las consolaciones naturales y la alegría del alma especialmente amada por Dios, entre el renunciamiento explícito a las satisfacciones psicológicas de la oración y la fruición de estar incendiada por una llama de amor viva —que es el Espíritu Santo—. Con una

<sup>18</sup> *Op. cit.* pp. 141 y 143.

inteligente metáfora, San Juan de la Cruz explica la sugerente frase del Pseudo Dionisio: "Así como la luz, cuanto más clara es, tanto más ciega y oscurece la pupila de la lechuza, y cuanto el sol se mira más de lleno, más tinieblas causa a la potencia visiva y la priva, excediéndola por su flaqueza"<sup>19</sup>.

5. *Pasiva*. Desde Kant, sobre todo, la filosofía ha interpretado el entendimiento como determinante de su objeto y no como determinado por éste. En cierto modo, tal doctrina estaba ya anticipada en el axioma escolástico "quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur". En la ciencia actual, como se sabe, la espontaneidad del sujeto epistémico se acentúa en tal medida que, no sin alguna exageración, físicos como Eddington, Jeans, Schrödinger y otros privilegian excepcionalmente la potencia selectiva, creadora, ordenadora del científico frente a la alicaída realidad; y, en verdad, la ciencia moderna, por lo menos desde Galileo, ha realizado una labor hipotética tal que la ha llevado a crear constantemente lo que se podría llamar, con mucha cautela, "conjeturas metafácticas": Así, han surgido como premisas de la explicación científica, hipótesis tales como el principio de inercia, los campos electromagnéticos o el código genético.

Ahora bien, algo totalmente distinto sucede en el conocimiento místico según lo ha interpretado la tradición católica. En este conocimiento es el objeto —Dios— el que determina totalmente al sujeto humano; dadas ciertas condiciones, por ejemplo la gracia habitual y la experiencia de las noches juancrucianas, Dios, si así lo quiere, puede, por los dones del Espíritu Santo, conceder que el alma responda favorablemente al ofrecimiento sobrenatural. El hombre, en la experiencia mística, no se crea un Dios a su medida; por el contrario, Éste especifica totalmente su alma. La metáfora de la luz tiene aquí mucho sentido, porque de la misma manera que en condiciones normales la recepción de la luz solar es totalmente pasiva, también la recepción de la luz divina —mediatizada por el oscuro espejo que implica la condición carnal— está inequívocamente especificada por la gracia.

---

<sup>19</sup> *Noche oscura*, II, 5, 3.

Dentro de la teología mística, este es un tema que se ha debatido larga y cuidadosamente; pero creo que no hay dudas de que si bien todo cristiano está llamado a la vida de perfección y por lo tanto a la patencia de las “cosas divinas”, no es menos cierto que la Sabiduría –fruitiva vivencia del misterio— es uno de los *dones* del Espíritu Santo. Todo esto implica, además, que el alma mística graciosamente sea incorporada a la vida divina; mas esta incorporación, en San Juan de la Cruz, no se realiza, como en algunas místicas orientales, por comunión de esencia con lo divino, sino por participación, por adopción en la vida trinitaria. De todos modos, en la psicología del místico, y en razón de esta participación unitiva en el Ser misterioso y divino, hay conciencia de que entre él y Dios no existe separación y distancia alguna. Yo no creo que tal conciencia se dé en forma continua y permanente en los estadios intermedios de la contemplación; en efecto, inclusive en el “desposorio” espiritual es un “toque” discontinuo y excepcional. La continuidad sin limitaciones de la fruición contemplativa está reservada para la bienaventuranza. Y hay aquí también alguna diferencia con ciertas místicas orientales, no sólo porque éstas piensan que los hombres y las cosas son partes constitutivas de la Divinidad, sino también porque hay estados de lucidez mental que garantizan una continua vivencia de la unidad metafísica.

Hay una afirmación de Tomás Merton que explica, creo yo, la psicología del místico en esta difícilísima cuestión: “Si aquel (el contemplativo) que así ha sido vindicado, libertado, consumado y destruido pudiera pensar y hablar, ciertamente no sería para pensar en sí mismo y hablar de sí mismo como de algo separado, ni como sujeto de una experiencia”<sup>20</sup>. Esto es, el místico sabe que su correlato intencional, en los órdenes del pensamiento, del sentimiento y del lenguaje, es Dios, no él mismo; pero también es consciente de que no ha sido el esfuerzo de su voluntad el que ha roto la cristalizada barrera entre el ente y el Ser, sino que ha sido Dios el que lo ha “destruido” como ente, el que lo ha “consumado” como entidad independiente, para hacerlo partícipe de una nupcialidad gratuita e infusa.

---

<sup>20</sup> *Op. cit.* p. 211.

En ciertas órdenes contemplativas, como la de los cartujos, las consecuencias de esta anonadación, de este aniquilamiento en Dios, son conmovedoras: sobre sus tumbas no hay lápida alguna, sólo una cruz, y renuncian además a la gloria de los altares justamente para permanecer, en el transcurso de los siglos, en un perfecto anonimato; de tal suerte, el cartujo no tiene nombre porque se supone que ha sido totalmente transfigurado en Aquél cuyo nombre es "Yo soy el que soy". Pero esto que sucede en los hijos de San Bruno es la apetencia real y manifiesta del auténtico contemplativo. ¿No está toda esta doctrina, acaso, expresada en bellísima forma en el final de las canciones juancrucianas del libro *Subida del Monte Carmelo*?

*Quedéme y olvidéme,  
el rostro recliné sobre el Amado,  
cesó todo y dejéme,  
dejando mi cuidado  
entre las azucenas olvidado.*

Sería largo mostrar las diferencias que hay entre la pasividad juancruciana y el quietismo de Miguel de Molinos (s. XVII) y Mme. Guyon (s. XVII). En esta postura teológica, emparentada con el budismo y los Begardos medievales, se busca la salvación de una manera que implica una total aniquilación de la voluntad y el acto libre; en efecto, todos los esfuerzos humanos que implican la ascesis y los renunciamientos de las vías purgativas e iluminativa, según los quietistas, constituyen entorpecimientos a la acción de Dios; inclusive la oración, vocal o discursiva, no hace sino levantar un muro que impide a Dios obrar libremente en el alma. En consecuencia, la actitud del cristiano consistiría en una espera irresponsable y quieta de la presencia divina. Podría decirse que en Miguel de Molinos, para encontrar el amor de Dios, hay que empezar por un inmovilismo voluntario que cercene de raíz todo intento de búsqueda y de purificación activa; por el contrario, en el misticismo cristiano y particularmente en San Juan de la Cruz, la pasividad espiritual, esto es, el apaciguamiento de las pasiones, la superación de la condición pecadora, el desapego de las consolaciones psicológicas *no se logran sino al final* de una dura lucha consigo mismo y con las fuentes de la concupiscencia. Daría la impresión de que en el quietismo no se tiene en

cuenta la realidad del pecado original y sus consecuencias, y que el estado contemplativo es adquirido por una renuncia a la acción; en San Juan de la Cruz, el encuentro con el Amado se logra, si Dios así lo quiere, una vez que se lo ha buscado afanosa y libremente, una vez que está la casa sosegada, esto es, dominada la naturaleza concupiscible del alma. Las primeras veintiún canciones del *Cántico espiritual* muestran con toda claridad que en la contemplación infusa, a pesar de su gratuidad, el alma colabora apasionadamente con la gracia, mediante una acción libre y esperanzada<sup>21</sup>.

Santa Teresa y San Juan de la Cruz distinguen una etapa previa al matrimonio místico: el desposorio espiritual, que se caracteriza por la presencia discontinua y momentánea de lo que se designa con la expresión “toques sustanciales”. Estos, ya en la etapa del matrimonio, se desvanecen para ser sustituidos por una *presumiblemente* unión habitual, que, según San Juan de la Cruz, es preferible llamar “transeúnte”; claro que ésta es confusa, nocturna y deficiente porque aún no ha tenido lugar la muerte, que, según la clara doctrina paulina, es necesaria para asemejarnos del todo a Cristo y así revivir, en cada uno, el misterio de la Redención. En esta vida, por muy perfecta que sea la unión mística, a Dios sólo se lo ve a través de un vidrio oscuro, enigmáticamente. Ahora bien, la expresión “toques sustanciales” ha sido objeto de numerosas consideraciones hermenéuticas en razón de la significación analógica y ambigua de la palabra “sustancia”. De todos modos, para evitar caer en el monismo panteísta, hay que entender que dichos toques no alteran específicamente la naturaleza ontológica del místico; éste continúa siendo un hombre de carne y hueso, racional y capaz de actos libres y responsables. Pero los toques son “sustanciales” porque acaecen en la intimidad del alma, en el centro puntual del psiquismo, en la mismidad esencial del individuo, y tienen la importante función de ir preparándolo para la contemplación unitiva transeúnte.

---

<sup>21</sup> Cf. Heppe: *Geschichte der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche*, 1875; Menéndez y Pelayo: *Historia de los heterodoxos españoles*, ed. M. Artigas, tomo V, pp. 248 a 280; Paquier: *Qu'est-ce que le quietisme*, París, 1910; Bossuet: *Sur les états d'oraison*, París, 1696.

6. *No técnica*. Esto mismo nos indica que, a pesar del progresivo ascenso a través de las vías purgativa e iluminativa, el matrimonio espiritual no es un *terminus ad quem* necesario, sino gratuito. En este sentido, se afirma que el conocimiento místico *no es técnico*, porque no hay ninguna forma de purificación y ejercitación que implique y requiera *necesariamente* la contemplación unitiva. Por ejemplo, San Ignacio de Loyola, que fue un místico de singular importancia, no siempre valorado como tal, llegó a tales alturas no por sus ejercicios espirituales, sino por la simple gracia de Dios; toda la técnica que requieren los ejercicios no es suficiente para el don de la contemplación unitiva, pues es imposible pensar que la criatura limitada y finita, si no es por gracia, pueda perderse en las profundidades de lo divino. Vale la pena recordar que Santa Teresa afirmaba categóricamente que Dios da los dones sobrenaturales "cuando quiere, y como quiere y a quien quiere" <sup>22</sup>.

Esta doctrina está expuesta y defendida con maestría por Fr. Luis de Granada, O. P., que en su tratado de *La oración*, cap. 5, parag. 17, afirma que aquí se trata, en este negocio de la contemplación, "no de arte, sino de gracia". En efecto, es una condición necesaria de la vida contemplativa la humildad, es decir, la clara y explícita conciencia de que todo proviene de Dios en el orden del bien; pero, claro está, el crecimiento en la gracia implica efectuar el acto libre de aceptación del llamamiento universal a la santidad, con todas las exigencias, restricciones, obediencias y renunciamentos que tal aceptación implica y, en consecuencia, la vida de unión requiere el más esforzado trabajo ascético que sea posible como preparación necesaria, aunque no suficiente, para la exposición existencial y experimental del Señor. Dice Santa Juana Francisca de Chantal: "El gran método de la oración es que no lo haya... Si al ir a la oración pudiéramos hacernos una pura capacidad para recibir el espíritu de Dios, esto supliría a todos los métodos. La oración debe hacerse por gracia y no por artificio" <sup>23</sup>.

Se ha hecho notar, no sin razón, que tanto Santa Teresa como San Juan de la Cruz hablan y discurren poco acerca de la oración, de las posibles técnicas que en ella

---

<sup>22</sup> *Moradas* IV, Cap. 1.

<sup>23</sup> *Oeuvres*, II, p. 260. Hay que afirmar nuevamente que los caminos de la contemplación son numerosos y, en consecuencia, no hay un único modo de transitarlos; cf. al respecto P. Arintero: *op. cit.* p. 571.

puedan seguirse y de los distintos tipos de plegarias que de hecho se desarrollan en el ejercicio de la vida contemplativa. Esto es bastante sorprendente por dos motivos. En primer lugar, porque la costumbre de los maestros espirituales de la contrarreforma consistía justamente en proponer al alma devota una serie de prescripciones, normas y comportamientos para orar con provecho y afectivamente; en segundo lugar, porque los grandes contemplativos del Carmelo estaban completamente convencidos de que la vida espiritual consiste justamente en la oración perfecta, la que se realiza con todo el ser, donde están comprometidas al máximo las potencias del cuerpo y del alma: el recogimiento, la quietud, la atención, la poca o mucha ciencia teológica y, sobre todo, el amor de la voluntad, pues no hay que olvidar la irrenunciable teoría del cristianismo que Santa Teresa expresa tan bellamente en las *Moradas* IV, 1, 7: “no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho; y ansí lo que más os despertare a amar, eso haced”.

Varias son las razones que pueden explicar esta aparente falta de interés por las cuestiones técnicas de la vida de oración. Veamos sólo dos. Posiblemente San Juan de la Cruz haya juzgado que todo lo que podía decirse al respecto lo había ya escrito Santa Teresa en el *Camino de perfección* a instancias del dominico P. Fr. Domingo Báñez; pues, en verdad, este libro destinado a la instrucción de sus monjas, es una obra introductoria magistral a lo que más tarde San Francisco de Sales habrá de llamar la “vida devota”. Además, los santos carmelitas juzgaban, con todo acierto, que no hay, por un lado, una vida de trabajo manual, por otro, una vida de expansión espiritual o física, por otro, una vida intelectual, por otro, una vida de oración... La vida es una realidad unitaria —o, al menos, debiera serlo— de modo tal que en el contemplativo, todo es oración, así se ande trabajando en la cocina, cantando en el coro, amando en el sacramento eucarístico o analizando los sentidos de un diálogo de Platón. El que San Juan de la Cruz no haya entrado en la crítica minuciosa del arte de orar no significa otra cosa sino que estaba convencido de que la contemplación infusa es propia y específicamente la vida de oración.

7. *Simple*. En la *Subida del Monte Carmelo*, San Juan de la Cruz afirma que una vez transcurridas las noches del sentido y del espíritu, cuando se puede cantar "estando ya mi casa sosegada", acontece lo siguiente: "... se junta el alma con el Amado en una unión de sencillez y pureza y amor y semejanza"<sup>24</sup>. Unión de sencillez y pureza. Esto es lo que los teólogos llaman "simplicidad evangélica". La contemplación mística se caracteriza, pues, por una aceptación fruitiva del don de Sabiduría, casi del mismo modo que los niños aceptan alegres los regalos de su padre. La recepción del don no crea problema, sino que, por el contrario, resuelve las arduas cuestiones de la existencia y de la santidad, y, al mismo tiempo, no genera ninguna tensión posterior, ninguna curiosidad futura, porque todo está ya dado en Aquél en quien se reposa.

La unión de sencillez y pureza ¿crea de por sí una confirmación en la gracia? El que ha logrado tal simplicidad ¿vive indefectiblemente una anticipación posible de la visión beatífica? Son preguntas que la teología mística ha analizado con hondura, pero no hay una opinión unánime; en lo que respecta a San Juan de la Cruz, *pareciera* que desde joven tuvo la certeza de estar confirmado en la gracia o, dicho con otras palabras, de haber establecido por moción infusa una alianza indestructible con Dios. De todos modos, este es un tema en el que sólo hay conjeturas. Pero lo cierto es que en esta unión de sencillez y pureza, el místico encuentra su perfecta realización espiritual, la identidad entre su deseo y el acto que lo colma. Hay en él una profunda tendencia a ser poseído por Dios, tendencia que no es oscurecida ni subalternizada por ninguna otra, y es justamente en el matrimonio espiritual donde ella se realiza; el místico encuentra aquí propiamente su paraíso. Con relación a la plenificación ontológica del contemplativo debe afirmarse que consiste en una identificación - no de esencia, sino de participación afectiva—con Dios, en quien está la razón de su existencia, de su persistencia en el ser y del ofrecimiento a constituir una voluntad única y unificada.

Decía T. S. Eliot: "esta condición de completa sencillez lo vale todo"<sup>25</sup>. En efecto, como lo sugiere uno de los significados de la palabra "mística", ésta consiste en un tipo de vida oscura, apartada del mundo, edificada sobre el sólido cimiento de

---

<sup>24</sup> L. II, cap. 1, 2.

<sup>25</sup> *Little Gidding*, Londres, 1942.

la pobreza, interesada solamente en la contemplación, monótona si se quiere en el cumplimiento de los propios deberes, alejada totalmente del ideal griego del "héroe", desinformada de las vanidades e inclusive de las noticias de la cotidianidad. ¿Cuál es, pues, el apetito existencial del místico en esta deliberada búsqueda de la simplicidad y de un pacífico desinterés? San Juan de la Cruz nos lo dice categóricamente en la canción 28 del *Cántico Espiritual*:

*Mi alma se ha empleado,  
y todo mi caudal, en su servicio;  
ya no guardo ganado,  
ni ya tengo otro oficio,  
que ya sólo en amar es mi ejercicio.*

¡Que ya sólo en amar es mi ejercicio! No quisiera que este párrafo sea mal interpretado. Si el amor pide ocuparse de una misión apostólica, si exige volcarse al trabajo pastoral y embarrarse las manos en las miserias del hombre entonces el místico, aun viviendo la soledad de la contemplación, realiza la obra perfecta del cristiano. Basta aquí pensar en San Pablo y en Santa Teresa.

En un opúsculo *Manière courte et facile pour faire l'oraison en foi et de simple présence de Dieu*, que muy probablemente pertenece a Bossuet, se afirma que la oración de simplicidad es "una visión simple, mirada o atención amorosa a Dios o a sus perfecciones o también a Cristo o a sus misterios". Visión simple. Mirada o atención amorosa. Pero todo esto se consigue sólo a través de las noches del sentido y del espíritu, esto es, a través de la purificación del alma y del cuerpo, con lo cual cobra nueva importancia la teoría juancruciana de la renuncia a los gustos de la sensibilidad, de la memoria e inclusive a los gustos legítimos de la oración.

8. *Cristocéntrica*. Finalmente, el objeto intencional de la mística juancruciana es, sin lugar a dudas, Cristo. Un estudioso contemporáneo de la obra de nuestro santo afirma lo siguiente: "Es evidente que nada puede decirse acerca de la unión mística, de la contemplación infusa o de ningún otro tópico del pensamiento místico de Juan sin referirse en última instancia a Cristo. Cristo es la personalidad histórica que vin-

cula el mundo empírico con el trascendente. En Cristo se nos garantiza el don del Espíritu y el amor del Padre. Cristo es, pues, la sola verdad absoluta, la verdad hecha carne. La unión mística, que es unión con Cristo, se orienta hacia esta verdad. Pero por el misterio de la Trinidad, estar unido a Cristo es asimismo unirse con el Padre y el Espíritu Santo. Por lo tanto, el Cristo histórico es también la puerta del metafísico, y la unión con Cristo, también unión trinitaria"<sup>26</sup>. De modo, pues, que en la célebre metáfora del *Cántico espiritual* acerca del pájaro solitario, que es el místico, lo "más alto" de su vuelo debe interpretarse como la esencial experiencia cristológica.

Yo creo que esto es ineludible en la teoría mística del cristianismo. En nuestros días, Tomás Merton ha dicho con solar claridad lo siguiente: "El camino normal hacia la contemplación es la creencia en Cristo que nace de una reflexiva consideración de Su vida y enseñanzas. Pero el hecho de que toda experiencia de Dios nos venga a través de Cristo no significa necesariamente que siempre, invariablemente, todo contemplativo llegue a su contemplación a través de Cristo tal como pueda El existir en nuestra *imaginación*... La fe en Cristo y en los misterios de Su vida y muerte es el fundamento de la vida cristiana y la fuente de toda contemplación: esto no admite duda alguna"<sup>27</sup>. Claro que Cristo no actúa por sí mismo, sino a través del Paráclito, del Enviado del Padre, que es el Espíritu Santo: son sus dones los que van modificando y enriqueciendo el alma del místico.

Aquí se da una dialéctica sobrenatural que no ha pasado desapercibida para los teólogos. Por ejemplo, Romano Guardini, en su *Introducción a la vida de oración*, pone de relieve que el mismo Cristo, para confirmar en la fe y en la santidad a sus discípulos, les promete la venida del Paráclito. Promesa que, efectivamente, se cumple. Pero al mismo tiempo, los dones del Espíritu Santo actúan de tal manera que insensible pero sistemáticamente van incorporando al cristiano en el misterio de Cristo: en los motivos de su Encarnación, en su oferta de amor, en la propuesta de

---

<sup>26</sup> Nieto, José C.: *Místico, poeta, rebelde, santo: en torno a San Juan de la Cruz*, Fdo. de Cultura Económica, México, 1982, pp. 177-78.

<sup>27</sup> *Op. cit.* p. 102 et passim.

una perfección de la antigua Ley, en sus milagros, en el arrebatador ejemplo de su obediencia al Padre...

No sin razón se ha dicho que casi todos los temas de la mística están *in nuce* preanunciados por San Pablo en la *Epístola a los efesios*. En el capítulo 1, e inclusive en el 2, se traza una magnífica y grandiosa descripción del papel esencial que Cristo cumple en el plan divino de la creación y de la salvación. Ya antes de que el mundo fuera creado, cada uno de nosotros ha sido elegido para ser salvado por Cristo, para ser incorporado a la vida divina por Él, para establecer por Él una unión de amor con el Padre. De modo, pues, que San Juan de la Cruz comprendió perfectamente que el Amado, al cual se alude en el versículo 6 del primer capítulo de la *Epístola*, es el Señor Jesucristo. Este es, pues, el centro alrededor del cual gira toda la vida de nuestro santo.

### - III -

He aquí, pues, lo que según me parece, no puede faltar en una epistemología de la mística de San Juan de la Cruz. Es seguro que aún pueda calarse más hondo y hallarse otras connotaciones, además de las expuestas aquí. De todos modos, si este es un punto de partida aceptable, mi propósito está cumplido con creces. Pero hay algo que, para los no cristianos, puede realmente interesar: he afirmado que el conocimiento místico de San Juan de la Cruz es, por sobre todas las cosas, cristológico; de esto no caben dudas, porque la más superficial lectura de sus obras así lo confirma. ¿Puede haber entonces una experiencia mística auténtica, afín a la del doctor carmelita, en un alma no cristiana, en la que no tenga sentido Cristo como Mediador Absoluto entre la criatura y el Padre?

Para hacer más categórico el problema, se debe reflexionar sobre lo que un teólogo contemporáneo dice al respecto: "La experiencia mística es auténtica solamente si supera la prueba de que habla San Juan: 'todo espíritu que confiesa a Jesucristo, que se ha hecho carne, es de Dios; todo espíritu que no conoce a Jesús, no es de Dios'. (Epístola I, 4, 2-3). Solamente lo que se justifica ante Cristo es divino. La

experiencia mística debe por lo tanto conducir al hombre a Cristo"<sup>28</sup>. Esta afirmación tan categórica no es, sin embargo, antojadiza. Las relaciones entre Dios Padre y Cristo están expresadas con luminosa claridad en el evangelio de San Lucas, capítulo 10, versículo 22: "Todo me ha sido entregado por mi Padre, dice Jesús, y nadie conoce quién es el Hijo sino el Padre; y quién es el Padre sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar". De modo, pues, que la mediación hacia la vivencia de Dios no puede pasar por ningún otro camino sino por el Hijo; más aún, es absolutamente inconcebible, según el texto de San Lucas, que uno pueda tener una *directa* visión mística transeúnte del Padre, del Absoluto. A Dios sólo se llega por su Teofanía real por excelencia, por el Sacramento como tal, es decir, por el Señor Jesús.

Esta es una cuestión teológica sobre la cual sólo quiero hacer una brevísima consideración. Parece que es imposible, para una experiencia religiosa auténtica, eludir el problema de una *mediación absoluta*, es decir, de una intervención personal que establezca la comunión necesaria entre Dios y el hombre. Lo que se suele llamar "cristología ascendente o histórica" se ha preocupado por mostrar que, en toda religión positiva, siempre hay un término medio que transporta al creyente hacia las, por principio, inaccesibles alturas de la divinidad; empleando una expresión del cardenal König, pareciera que Cristo está presente en todas las religiones de la tierra, a veces de manera encubierta, subrepticia, implícita, confusa, a veces inclusive deformada.

Por su parte, la llamada "cristología trascendental o descendente", sin negar la realidad histórica del Mesías, afirma que es lógicamente plausible y necesario que Dios se valga de un tal Mediador para comunicarse con la criatura<sup>29</sup>. Si no fuera así, ¿cómo sería posible que la Inmensidad y lo Absoluto como tal, lo que de por sí no puede caber en nuestros limitados sistemas proposicionales y en la evidente apetición de la razón y de la libertad, puedan aposentarse en el alma del hombre? Se requiere, pues, por razones *a priori*, que un Mediador absoluto —el Cristo de la fe—, participante a la vez de la naturaleza divina y humana establezca esa suerte de puente comunicativo entre la li-

---

<sup>28</sup> Romano Guardini: *Introducción a la vida de oración*, Salutaris, San Sebastián, 1987, p. 168.

<sup>29</sup> Cf. Rahner, K.: *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona, 1979, pp. 216 a 363.

bertad finita y el *ipse Esse per se subsistens*. Si no es a través de este Mediador sería imposible para el hombre responder afirmativamente a la gracia divina. Si esto es así, no puede negarse que un sufí, o un profeta del Antiguo Testamento, o un neoplatónico, o uno de los admirables buscadores de la “sabiduría del bosque”, pueda tener una auténtica contemplación mística, análoga a la de San Juan de la Cruz, a pesar de que su mediador absoluto pueda estar revestido históricamente de otra manera.

De todos modos, en esto, no puedo estar sino en un todo de acuerdo con la conclusión de Trueman Dicken: “El tema y el debate del presente volumen es que, en realidad, la doctrina de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz es esencial e irrenunciablemente cristiana. Si hay en la doctrina de los místicos del lejano oriente puntos que se ajustan bien a la de los maestros cristianos, el hecho no tiene nada de sorprendente. Dios es padre de todo el universo, y su gracia no está retenida sólo por los que profesan la más refinada ortodoxia doctrinal. Todos los seres humanos participan de la misma naturaleza, y Dios trata a todos según lo requiere esa misma naturaleza, *secundum modum eorum*. Admitirlo, no es admitir la proposición de que el misticismo cristiano es, virtualmente, el mismo que el misticismo oriental, como no admitimos la conclusión de que el cristianismo no es fe más verdadera que el budismo. Indudablemente, un estudio, debidamente evaluado, de otras religiones, nos lleva a una apreciación más profunda de nuestro propio tesoro cristiano, y un estudio del misticismo no-cristiano puede esclarecer en ciertos aspectos nuestra inteligencia de la doctrina de los maestros de espíritu. Sin embargo, lo que nuestros autores (Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz) enseñan sólo se concibe dentro del contexto de la fe católica, y en este contexto derraman una luz, de que no podemos hacer caso omiso, sobre la naturaleza, meta y camino de todo verdadero cristianismo”<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p. 370