

BN

149.3

R894m

V

UNIVERSIDAD DE SANTO DOMINGO

Primada de América

Vol. CV.—Serie II.—Nº 3.

LA MISTICA DE OCCIDENTE

Dr. A. RUANO de Laiglesia



— MONTAÑO MONTALVO — CIUDAD TRUJILLO, REPUBLICA DOMINICANA

BN



LA MÍSTICA DE OCCIDENTE

OBRAS DEL MISMO AUTOR

Ediciones

Compendio de Ascética y Mística, por el P. Crisógono de Jesús. 2ª edic. española. Introducción y anotación. Madrid 1949.

Historia de un alma (autobiografía de Santa Teresa de Lisieux). Introducción y traducción. 1ª edic. Madrid, 1952. 2ª edición. Madrid, 1954 3ª edic. México, 1964.

Exclamaciones y Meditaciones sobre los Cantares, de Santa Teresa de Jesús. Madrid, 1964.

Obras

La Psicología de Santa Teresa. Posturas-Feminismo-Elegancia. 1ª edic. Madrid, 1950. 2ª edic. México, 1956.

Filosofía de la Mística. Análisis del pensamiento español. Madrid-Buenos Aires, 1963.

La Música Callada. Teología del estilo. Madrid, 1963.

En prensa:

El espíritu y la letra. Lo que cabe en un verso.

Colaboración

Thesaurus litterarum. Barcelona.

Historia General de las Literaturas Hispánicas. Barcelona.

La Ciudad de Dios. El Escorial.

Revista Dominicana de Cultura. Ciudad Trujillo.

Hispaniola. Órgano del Instituto Dominicano de Cultura Hispánica. Ciudad Trujillo.

Revista de Espiritualidad. Madrid.

UNIVERSIDAD DE SANTO DOMINGO
Primada de América

LA MISTICA DE OCCIDENTE

San Juan de la Cruz filósofo contemporáneo

por el Dr. A. RUANO de La Iglesia
(P. Nazario de S. Teresa. O. C. D.)



EDITORIA MONTALVO — CIUDAD TRUJILLO, REPUBLICA DOMINICANA

1986

040838





CON LAS DEBIDAS LICENCIAS

EN
149.3
R. 294M
C. 1

6N
149.3
R. 294M

Julio Ortega Ruiz 1-3-71

Permanente homenaje

al T. G. Dr. Rafael L. Trujillo hijo.

Campana

Reg. No. 10000



31,200

PROLOGO

Me es especialmente grato poner estas breves líneas de entrada a la presente obra del Padre Nazario Ruano de Laiglesia. El lector se encontrará, al través de sus capítulos, con una obra en extremo interesante y atrayente, en la cual el autor despliega sus amplios conocimientos en la materia con absoluto dominio, a pesar de que su natural modestia y su incurable anhelo de perfección le hagan creer que se trata solamente de un estudio parcial.

La presente obra prolonga y completa su "FILOSOFIA DE LA MISTICA", que publicó en España en 1953 y en la cual se trata el problema de las fronteras entre la filosofía y la mística; espinoso problema por cierto, pues desde los albores de la filosofía, el pensamiento no puede resistir, a menos que se autolimita, a la fuerza impelente que lo obliga a trascenderse como simple entendimiento o razón discursiva. O autolimitación o transcendencia. En el primer caso, filosofía científicista, en el segundo, filosofía en el amplio sentido etimológico. En un caso, limitado saber mental, en el otro, realización integral del sujeto como espíritu trascendente. Al entenderla así de esta segunda manera, el concepto de filosofía va ganando.

Sólo el ansia de seguridad y de dominio del mundo, el orgullo y el prejuicio insuperables, hacen que el hombre, misteriosa entidad caída en proceso de posible superación, se autolimita en el mecanismo mental del pensamiento como proceso conceptual riguroso.

Y no es que los santos filósofos como San Juan renuncien a la mente, sino que en ellos la mente funciona de "otra mane-

PROLOGO

ra", integrada en la primordial estructura espiritual del hombre. Si el ser va comprometido en el hacer, como es innegable, todo saber especulativo debiera estar desde el comienzo —en el principio está el fin— orientado hacia la sabiduría práctica. Por eso los fundadores de religiones aparecen a los ojos de los no entendidos como pobres en el pensamiento. Y es que el pensamiento, "la grandeza del hombre" como decía Pascal, no alcanza tal grandeza si no está iluminado, e inevitablemente le llega un momento en la vida del espíritu en que ha de renunciar al proceso mecánico que lo encadena a la objetivación, y lo ata a sus propias ilusiones, y ha de purgarse en aquellas "nadas" y "noches del sentido" sanjuanistas para poder arder en llama de amor viva y ser resplandor en vez de reflejo.

"Contemplar la visión es no seguir razonando", dijo Platón; y ello explica la exclamación "¡no puedo!, ¡no puedo!", de Santo Tomás, con que contestó a la incitación de familiares y amigos para que terminara las Summa: había alcanzado el punto máximo de la vía unitiva y todos sus escritos especulativos le "parecían como paja".

El avance incontenible de la filosofía mística en nuestros tiempos es evidente, y la revalorización de San Juan de la Cruz como filósofo es cada día más aceptada; por ello, el presente libro del Padre Nazario es de palpitante actualidad.

La Universidad de Santo Domingo cumple una plausible labor al publicar las obras de mérito de sus graduados.

JUAN FCO. SANCHEZ.

Profesor de Metafísica y de Estética en la Universidad de Santo Domingo.

E N T R A D A

SIMBOLISMOS EN LA MÍSTICA ESPAÑOLA

Mística occidental, porque se trata de la mística española, y la Península Ibérica es, geográficamente, lo más occidental de Occidente. Lo fué antes de descubrirse América, y, a partir de entonces, América fué española: "Indias Occidentales".

Mística occidental, porque la cumbre de esa mística está en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa, tan occidentales, que son los supremos místicos del cristianismo, elemento creador de esa realidad amplia denominada Occidente.

Mística occidental, porque San Juan de la Cruz quiere decir ocaso de cualquiera otra mística frente a la mística cristiana.

La pedagogía del tintero de San Juan de la Cruz es la de ese pueblo más occidental, donde viene a terminar todo. Allí terminó Roma, terminó Cartago y Grecia, terminó Napoleón, terminó Hércules, termina y empieza África, termina y empieza Europa, termina y empieza América. Ninguna encrucijada geográfica puede hablar mejor de nada y todo.

No es esto, sin embargo, lo que ha quedado para España de San Juan de la Cruz. Para España, la extensa, la popular, de San Juan de la Cruz ha quedado la nada. La otra España, la de la revolución constante, la que se empeña y desempeña, ve junto a las nadas de San Juan de la Cruz las pasiones colmadas de su Cántico Espiritual.

Nosotros nos pondríamos, con todo, de parte de aquella otra España. Hay más San Juan de la Cruz en la Subida de la Noche Oscura. Hay más geografía peninsular, y, más, mucho más interioridad a lo hispánico. El retintín de la nada es el retintín del estoico español que la tiene por amiga de historia y de literatura. Que lo diga Jorge Manrique delante de la tumba rellena con escombros de nobleza, o los colores de El Greco en el entierro del Conde, o Cervantes con el escudado hidalgo, o el torero que se viste de oro ante el suicidio de lo espectacular.

Y no es porque el poeta soldado, o Theotocópuli, o Cerantes, o el diestro no rayan a por algo más allá de la nada. Pero lo que sí hacen es tenerlo todo como nada, como inter-ralo, como camino castellano que decepciona a quien no conoce los riquísimos desenlaces de su mortal monotonía.

Mas, no fueron Séneca ni Quevedo quienes dieron a su fórmula los primores oceánicos de Fray Juan. España vive de su nada hoy internacionalmente como de ningún otro concepto. España es un pueblo negativo y negador. Negó el paso a lo asiático por Gibraltar; negó la Reforma europea; negó que el mundo tuviera distancias dándole la vuelta; negó que negó a Europa como si se tratara de Asia; y si allí no tuvo otra argumentación que esa argumentación inapelable de la de "por aquí no hay camino", (San Juan de la Cruz), seguida de cinco nadas, la de su retirada para dar con el sendero de una pasable mundanidad ha sido otro gesto adusto y de negociación, por lo menos provisional:

ABUNDOSO,

MONTE EN EL

MONTE DE DIOS MONTE RICO MONTE

CVAL LE AGRADÓ A DIOS HABITAR



Solo *La vida es el premio que el cielo da a los que...* LXXII

Modo para venir al todo	Modo de tener al todo	Modo para no perder al todo	Indicio de que lo tiene todo
<p><i>Quien se quiere venir al todo no quiere libertad con el. Quien se quiere venir al todo no quiere saber lo que es todo. Quien se quiere venir al todo no quiere ser todo. Quien se quiere venir al todo no quiere ser todo.</i></p>	<p><i>Quien se quiere tener al todo no quiere libertad con el. Quien se quiere tener al todo no quiere saber lo que es todo. Quien se quiere tener al todo no quiere ser todo. Quien se quiere tener al todo no quiere ser todo.</i></p>	<p><i>Quien se quiere no perder al todo no quiere libertad con el. Quien se quiere no perder al todo no quiere saber lo que es todo. Quien se quiere no perder al todo no quiere ser todo. Quien se quiere no perder al todo no quiere ser todo.</i></p>	<p><i>Quien se quiere que lo tiene todo no quiere libertad con el. Quien se quiere que lo tiene todo no quiere saber lo que es todo. Quien se quiere que lo tiene todo no quiere ser todo. Quien se quiere que lo tiene todo no quiere ser todo.</i></p>

Enigma que San Juan de la Cruz hizo de su doctrina.



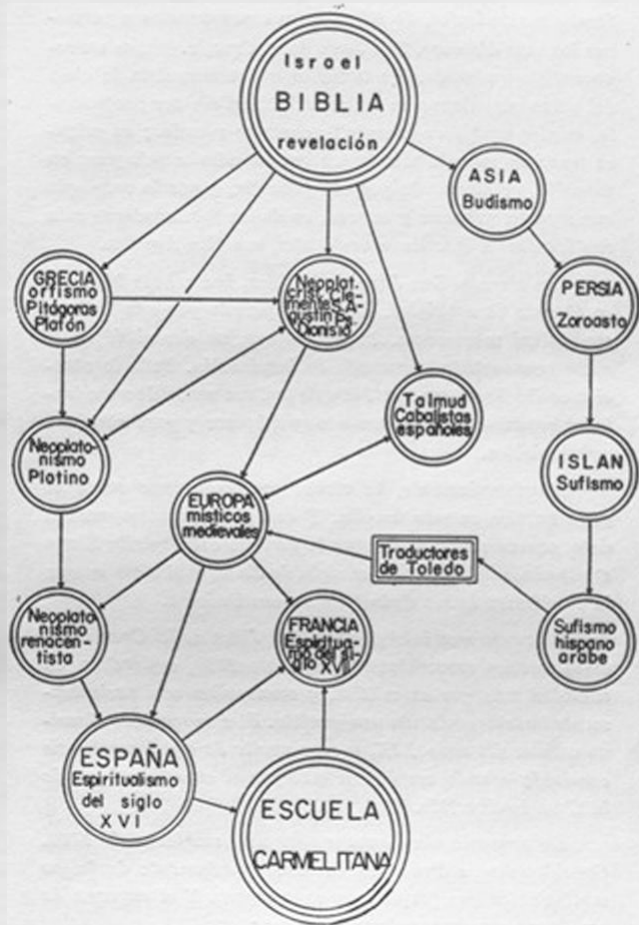


Blondel va a recomendarnos cierta parsimonia en el empleo del término "mística". Es que eso de mística, desde un sentido católico del vocablo, es un término que exige, efectivamente, todas las precauciones. Sin embargo, el vocablo ha vuelto a emanciparse de su sentido, digámoslo así, colesidástico, para volver a recobrar una libertad aún más amplia que la que gozaba en los diccionarios grecolatinos de la era científica precristiana. Es también el significado a que vamos a atenernos nosotros.

Considerada la Historia de la Filosofía o de la razón, en la hipótesis de una serie de grupos ideológicos logrados, circunscritos, encontramos el signo místico dominando en todos los siglos: Budismo, orfismo, Pitágoras, Talmud, Plotino, sufismo árabe, San Agustín, neoplatonismo, Eckart, espiritualismo francés, Bohème, Kierkegaard, Bergson...

Precisamente esa ósmosis histórica de la mística es la que ha dado a San Juan de la Cruz una aceptación internacional progresiva, a medida que la divulgación le ha ido presentando a la cultura. El místico más interesante de todos los siglos y de todas las religiones, por el hecho de ser el más interesante de todos los místicos entra ya en cualquier asamblea filosófica. De otra parte, la mística, cuando existió en su calidad de tal, influenció en toda época a la filosofía. Tanto, que, incluso, tenemos épocas en que la única filosofía con que cuentan es mística. Y, a su vez, siempre le gustó a la filosofía rondar las fronteras tentadoras de la mística.

Un esquema de la marcha secular de la filosofía y de la mística, podría ser el siguiente. Desde la Biblia, hasta esa floración española del siglo XVI, que culmina en la llamada "escuela mística carmelitana" (San Juan de la Cruz y Santa Teresa), tenemos encerrado el vaivén de las ideas occidentales:





El Renacimiento, sin embargo, no ha dejado de proliferar renacimientos, de rebrotar en consecuencias y gérmenes los más diversos. San Juan de la Cruz, v. gr., es un renacentista eminente. En lírica es quien conquista la cima del verso castellano; en exégesis bíblica, sin ser protestante, emplea un "libro examen" peregrino y audaz; en mística traza un método psicológico que no admite retoques; en filosofía, precisamente por esa filosofía, y por la ontología que supone, propone y expone, es de los formuladores más cautivantes de la cultura occidental, con San Agustín.

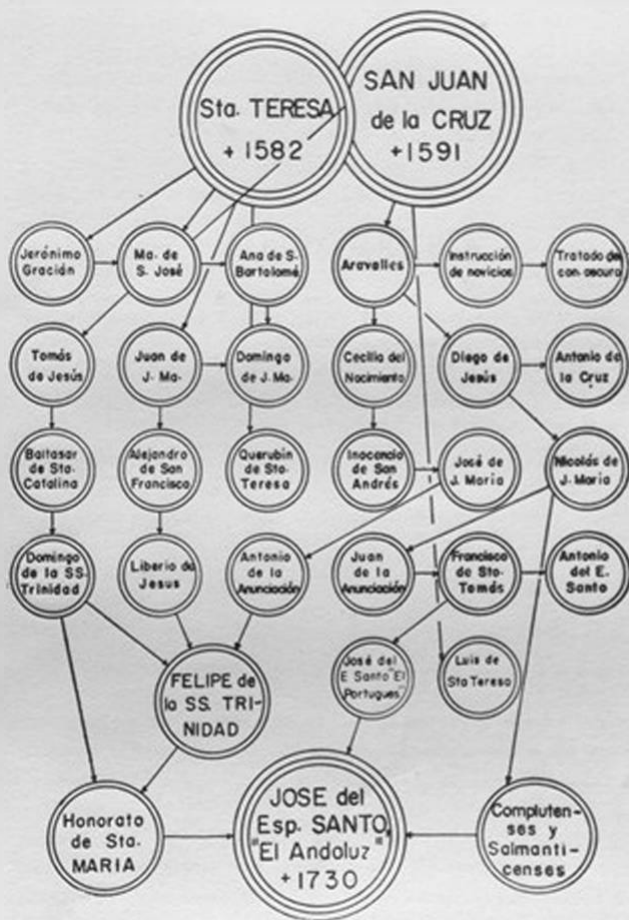
Con ser eso, San Juan de la Cruz, hasta hace bien poco (menos de un siglo), estuvo acaparado por una cultura conventual meramente. Y esa cultura, no descubrió en él a ese renacentista abrumado de inspiración. Toda la atención se iba hacia ese San Juan de la Cruz autor de unos tratados espirituales, para unos muy sabrosos y para otros inquisitoriales.

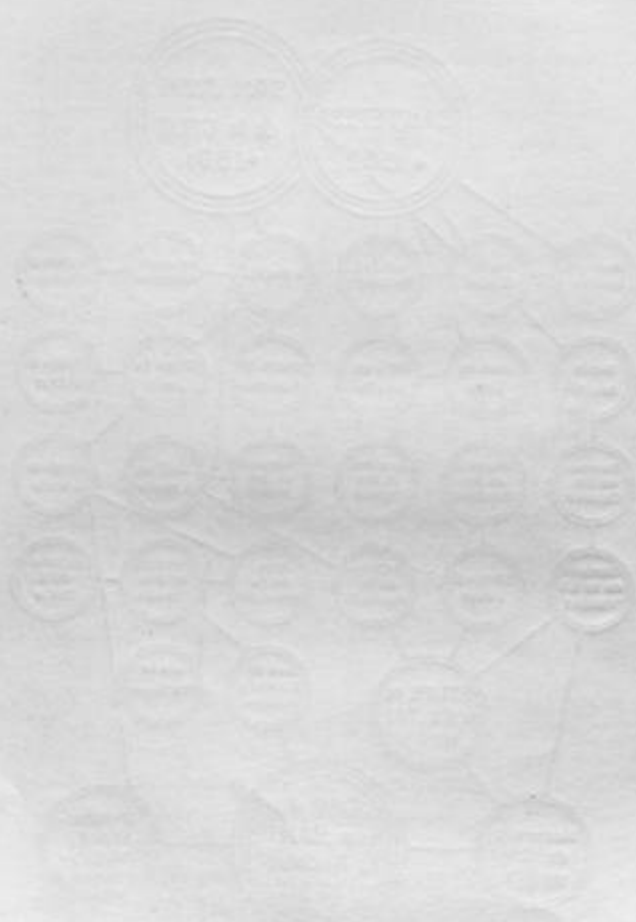
Afortunadamente, la visión contemporánea sobre el gran místico es más amplia. Y esa visión contemporánea data, exactamente, de la muerte de José del Espíritu Santo ("el andaluz"), 1730. Es el siglo de Kant, y el siglo en que la escolástica había dado todo su rendimiento.

El grupo que interpreta a San Juan de la Cruz ("escuela mística carmelitana") es, hasta 1730, espléndido, en cantidad más que en calidad, y monopoliza casi exclusivamente la interpretación sanjuanista. El monopolio se disuelve a fines del siglo XIX, y es a partir de aquella exégesis concluida cuando empieza a emerger el otro San Juan de la Cruz inadvertido.

La presente obra supone, por eso, esa fecha de 1730. Consideramos a San Juan de la Cruz solamente desde los movimientos que prepararon su traspaso. Y el esquema de esa época que trascendemos aquí, es:







BIBLIOGRAFÍA

Declamamos ya en la HISTORIA GENERAL DE LAS LITERATURAS HISPANICAS (1), que a fines del siglo XVII, San Juan de la Cruz era suficientemente conocido en Europa y América. Además de constarnos que sus manuscritos, en los veinte años que se tardó en imprimirlos, se multiplicaron en tantas copias que sólo admiten paralelo con las que se hicieron de la Biblia antes de la era de la imprenta (2), las, aproximadamente, cuarenta ediciones que, hasta entonces, se hicieron de sus obras, le llevaron a todos los ambientes.

Dada esa dispersión de materiales, aún no ha podido hacerse una bibliografía sanjuanista (3). Por eso, vamos a dar aquí nosotros

(1) En prensa, bajo la dirección de Guillermo DIAZ FLAJS.

(2) El proceso de glorificación de San Juan de la Cruz por parte de la Iglesia lo abre en Noviembre de 1613 el 5º General de la Congregación de España José de Jesús Mº (Martínez Melina). Dura hasta fines de 1518. La pregunta 55 del Formulario era: "Si saben si los libros que dejó escritos de Teología Mística están llenos de sabiduría del cielo, y muestran bien la grande luz y sabiduría del cielo y levantado espíritu que tenía su autor, y los que los leen sienten con ellos grande aprovechamiento en el camino espiritual... Por lo cual estos libros son muy estimados de personas doctas y espirituales, y se han sacado innumerables tratados de ellos, que andan por estos reinos de España, y se han llevado a las Indias, Italia, Flandes, y otros reinos remotos, y es común concepto..." La respuesta de los testigos a esa pregunta es que sus manuscritos andan, efectivamente, tan multiplicados en Europa y América que no admite comparación esa difusión si no es con las ediciones de la Biblia. Cfr. Louis de la Trinité, *Le procès de beatification de Saint Jean de la Croix et le "Cantique Spirituel"*, en *Revue des Sciences Philosophiques et théologiques*, 16, 1927, pp. 39-50, 165-88.

(3) Se han hecho unos tres o cuatro esbozos de ella. Planteamiento definitivo es el que ha dado el carmelita decaño austriaco Benno de San José, pero sólo desde 1891 a 1946. Pueden verse sus comienzos, pues desgraciadamente se han interrumpido, en *Ephemerides Carmeliticae*, 1947-1948.

una vista original de ella, sintética, y tal como la conocemos, de primera mano. Su orientación va a ir bajo las siguientes normas:

1) No citamos más que algunas obras de carácter conventual porque no creemos que obras de este carácter hayan influido en la talla contemporánea de San Juan de la Cruz. A través de algunas solamente, dejamos entrever el ambiente que tuvo el Doctor de la Mística hasta el siglo XIX.

2) No citamos aquí la bibliografía en que va montada esta obra.

3) La moderna bibliografía, la laica, y la mejor de carácter eclesiástico, está desconectada en cuanto a lo doctrinal (no en lo histórico) de la antigua. La peculiaridad de la bibliografía mejor es proclamar la autoridad del sanjuanismo desde sus páginas originales, independientemente de todo carácter de escuela. Por otra parte, en la llamada "escuela mística carmelitana" nadie advinó en San Juan de la Cruz al filósofo moderno ni al literato contemporáneo, ni al teólogo independiente.

4) No tenemos en cuenta obras heterodoxas, de valor discutible, como, v. gr. las de Simone Weil, o el manual de teosofismo de Bakhtí Sinadana, *Reencarnación, Karma, Mística cristiana*. México (1942), de bastante difusión. Obras así nos llevarían lejos de lo que en realidad ha sido la mística occidental. Tampoco entramos en obras que no tienen el carácter de estudios, como es la bibliografía sanjuanista de Tomás Merton, Eliot, etc.

5) Damos los títulos en castellano, por razón de uniformidad, salvo algunas excepciones, en que los damos en su lengua.

A) EDICIONES DE SAN JUAN DE LA CRUZ HASTA EL SIGLO XIX

- 1618 Primera edición española de las obras de San Juan de la Cruz. Alcalá.
- 1619 Segunda edición española (Barcelona). Cuenta con otras quince reediciones, por lo menos, durante los siglos XVII-XVIII-XIX.
- 1621 Edición francesa.
- 1622 Edición del *Cántico Espiritual en París*, por René Gauthier.
- 1622 Nueva edición francesa con la nueva traducción del *Cántico*. Cuenta con otras seis ediciones, por lo menos, durante el siglo XVII.
- 1627 Edición alemana.
- 1627 Edición de la *Noche Oscura y del Cántico*, publicada en París por René Gauthier.
- 1627 Edición italiana. Cuenta con 16 reediciones.
- 1637 Edición flamenca. Cuenta con otras tres reediciones.
- 1641 Edición del P. Cipriano de la Natividad.

- 1690 Edición latina en Colonia.
- 1693 Edición de la Llama de Amor por H. M. Bonden en Lille. Se reeditó en 1778 y en 1846.
- 1696 Edición del P. Maillard en París. Cuenta con varias reediciones en el siglo siguiente.
- 1697 Nueva edición alemana. Cuenta con otras cuatro reediciones.
- 1710 Nueva edición latina en Praga.
- 1628 Edición de la Llama, Cántico, Cartas y Castelas.
- 1834 Edición del P. Berthier en Lyon-París.
- 1827 *id.*
- 1840 *id.*
- 1845 Edición de Migne.
- 1850 Berthier.
- 1864 Berthier
- 1864 Edición inglesa.
- 1866 Edición de Alfred Gilly. Nueva edición en 1894.
- 1872 Edición de Ortí y Lara.
- 1876 Edición francesa del P. Carlos Ma. del Sdo. Corazón.

EDICIONES PARCIALES Y MAS POPULARES SON:

Antonio de Jesús, *Algunos tratados espirituales de San Juan de la Cruz*. Amberes, 1637.

Gaspar de la Madre de Dios, *Sentencias espirituales de las obras de Santa Teresa y del beato Juan de la Cruz para todas las fiestas del año*. 1642. La edición original se había publicado el año anterior en alemán por el P. Angelo de San José.

Tratado "De adherendo Ihesu" de San Alberto Magno junto con las Cautelas espirituales de San Juan de la Cruz. Amberes, 166? (en latín). Conocemos también una edición en flamenco.

Avinas y máximas sobre la vida espiritual por San Juan de la Cruz, coadjutor de Santa Teresa en la Reforma del Carmen. Edic. de las Carmelitas de Aire-sur-L'Adour, 1873.

Francisco de Landaol, *Avinas y sentencias espirituales que encaminan a un alma a la más perfecta unión con Dios en transformación de amor*, por el sublime y extático Doctor Místico Beato Padre Juan de la Cruz. . Barcelona, 1701.

Angelo de San José, *Sentencias espirituales escogidas de las Obras de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz*. Bruselas, 1874. La edición original en alemán es de 1618, publicada en Munich.

Todas estas ediciones desembocan en la primera edición crítica de las obras de San Juan de la Cruz:

Gerardo de San Juan de la Cruz, *Obras de San Juan de la Cruz*. Tres vols. Toledo, 1912-1914. Esta edición provoca a su vez la edición crítica del P. Silverio. Burgos, 1929-1931. Tanto las ediciones



de Gerardo como la de Silverio provocan diversas ediciones del Cántico Esprital, del que no dejan de aparecer manuscritos que embrollan la crítica textual. Las dudas que se suscitan a propósito de la autenticidad del texto que poseemos del Cántico, se extienden al texto de la Subida, de la Noche y de la Llama. Hoy día, en la conclusión, no tenemos una edición crítica de las Obras de San Juan de la Cruz. Sus obras fueron interpoladas, adulteradas o retocadas por los primeros editores, llevados de prudencia, de miedo o de prejuicios ambientales. Este problema crítico, que denunció en todas sus consecuencias Jean Baruzi, en 1924, es un agudo problema que tiene planteado la personalidad insuficientemente descubierta de San Juan de la Cruz.

B) OBRAS QUE DEBEN CONOCERSE SOBRE SAN JUAN DE LA CRUZ HASTA EL SIGLO XIX

Simón de San Pablo, *Reforma del hombre*. Venecia, 1661.

Francisco del N. Jesús, *Instruktionen et motiva ad veram et solidam pietatem ex operibus H. Alberti Magni, et S. Theresiae ac B. Joannis a Cruce*. Gand, 1665.

Angelo Ma. de la Resurrección, *Comentario a las propiedades del pájaro solitario de San Juan de la Cruz*. Parma 1644.

Cirilo de la Pasión, *Tratado de la contemplación y amor entre Dios y el hombre*. Nancy, 1658.

Pedro Jorge de S. Francisco, († 1721), *Trilogio a cantos métricos a Santa Teresa, a San Juan de la Cruz y a Santo Tomás de Aquino* (en italiano).

Apparatus Sacri honoris Prima Carmellitarum Parenti, Seraphicae Virginit ac Matris Theresiae a Joann Primogenito S. Joanni a Cruce post ejus solemnem in Vaticano Colle Apothecarium adornatus a devotissimo filiorum suorum Collegio Augustano, 1727.

Juan Bta. Scaramelli, *Doctrina de San Juan de la Cruz comprendida con método claro en tres breves tratados en el primero de los cuales se contiene la Subida del Monte, en el segundo la Noche Oscura, en el tercero el ejercicio de amor y la Llama de amor viva*. Venecia, 1768.

Juan de la Asunción, *Pastor del Monte Carmelo*, San Juan de la Cruz, en sus Cautelas religiosas con reflexiones que sobre ellas hacía la menor oveja de su rebaño... Madrid, 1729.

G. F. Berthier, *Cartas sobre las obras de San Juan de la Cruz*. Lyon-París, 1837.

Forma Carmellitae Discalceati secundum Regulam Primitivam et spiritum seraphicum S. Matris et Reformatricis nostrae Theresiae beatorum fidelissimae conditricis ejus B. P. Noster Joannis a Cruce expressa. Es un libro sumamente raro. El ejemplar que conocemos, en una biblioteca de Gante, no lleva fecha.

Relación de las ceremonias y demostraciones hechas en la Iglesia de San Pedro en la beatificación del glorioso siervo de Dios Juan de la Cruz institutor de la reforma de los Carmelitas. La traducción

al francés, que es ésta que conocemos, está hecha de la edición romana, 1675.

Luis de Santa Teresa, Tratado teológico de la unión del alma con Dios en el que la doctrina del Padre Juan de la Cruz tocante a esta materia se completa y confirma con la de San Agustín y la de Santa Tomás. París, 1664. Este libro tan poco conocido, es el más original que produjo la llamada "escuela mística carmelitana".

Joaquín Ignacio Jiménez de Bonilla, José Francisco de Orta y Oro, José Francisco de Aguirre y Espinosa, El segundo quince de Enero de la corte mexicana. Solemnes fiestas que para la canonización del místico Doctor San Juan de la Cruz celebró la Provincia de San Alberto de Carmelitas Descalzas de esta Nueva España. Méjico, 1730. Tanto esta obra como la siguiente, tienen la peculiaridad de dar el ambiente que en América tenía San Juan de la Cruz en el R. XVIII.

Poulain, Aug., La mística de San Juan de la Cruz. Toulouse-París, 1893. Es uno de los autores y de los libros en que se origina la edad contemporánea de San Juan de la Cruz.

Ludovic de Basac, Aclaraciones sobre las obras místicas de San Juan de la Cruz. París, 1893.

Ernest Bazzy, Saint Jean de la Croix premier Carme Déchaux, sa vie et sa doctrine. Paris-Tournai, 1861.

Alfred Parent, Abrégé de la doctrine de Saint Jean de la Croix. Nantes, 1891. Esta obra, como la anterior, la reseñamos por la fecha en que la filosofía espiritualista de Francia prepara la aparición de Blondel y de Bergson.

C) OBRAS CONTEMPORANEAS MAS NOTABLES SOBRE SAN JUAN DE LA CRUZ

Jean le Solitaire, Aux sources de la Spiritualité du Carmel. Paris, 1953.

Wehrli, J., La vida y la doctrina de San Juan de la Cruz, en Cahiers de la Nouvelle Journée, 3, 1925, 2-63.

Baruzi, J., Saint Jean de la Croix, en Historia General de las Religiones, IV, París, 1947, 185-197.

Chevalier, M. Philippe, El Mensaje de San Juan de la Cruz, en L'Année Théologique, 5, 1944, 62-75.

Lucien Marie de Snt. Joseph, La comunión dans l'attente. Paris, 1952.

J. David García Bacca, Introducción General a las Eneídas. Buenos Aires, 1948.

Helmut Hansfeld, Las profundas cavernas. Estructura de un simbolismo de San Juan de la Cruz, en Estudios literarios sobre mística española. Madrid, 1955, pp. 251-8.

Id., Paul Valéry descubre a San Juan de la Cruz, en ib., 287-306.

Id., San Juan de la Cruz y Malón de Chalde, en ib., págs. 231-49.

Id., La prona de San Juan de la Cruz en la Llama de Amor viva, en ib., págs., 359-186.

A. Alvarez de Linera, *El extraño caso de Bergson*, en *Rev. de Espiritualidad*, 14, 1955, 373-84.

Eugenio D'Ora, *Místicos y doctores del misticismo*, en *Estilos del Pensar*, Madrid, a. f., págs. 122-34.

P. Nazario Ruano (de Santa Teresa), *Los límites de la expresión castellana. Contemporaneidad de San Juan de la Cruz*. En *Hispaniola. Órgano de publicidad del Instituto Dominicano de Cultura Hispánica*, I, 1956, págs. 43-58.

Marasco, A., *El lirismo de San Juan de la Cruz*, en *Estudios de literatura castellana*. Buenos Aires, 1955, págs. 77-98.

Id., *El itinerario de la Noche en San Juan de la Cruz*, en *ib.*, págs. 90-108.

A. Custodio Vega, *IV Centenario del nacimiento del Venerable Agustín Antolínez, Arzobispo de Santiago*, en *La Ciudad de Dios*, CLXVI, 1954, 257-322.

Vilmet, J., *Biblia y Mística en San Juan de la Cruz*. Descleé de Brouwer, 1949.

Juan José de la Inmaculada, *La Psicología de San Juan de la Cruz*. Santiago de Chile, 1942.

Crisógono de Jesús, *San Juan de la Cruz. Su obra científica y su obra literaria*. Avila, 1929.

Id., *San Juan de la Cruz, El hombre, el Doctor, el Poeta*. Barcelona, 1942.

Nazario de Santa Teresa, *Filosofía de la Mística. Análisis del pensamiento español*. Madrid-Buenos Aires, 1953.

Edith Stein, *cf.* Franz Hillig, "Edith Stein" en *Stimmen der Zeit. Unsere Fachzeits*, 1949.

Mouroux, J., *L'expérience Chrétienne. Introduction a une théologie*. Aubier, 1952. Esta obra contiene una de las mejores monografías que se han hecho sobre la filosofía de San Juan de la Cruz. Note sur *l'affectivité sensible chez saint Jean de la Croix*, págs. 312-323.

D) OBRAS QUE PUEDEN DAR UNA IDEA DE LA MISTICA OCCIDENTAL CONTEMPORANEA

Gurres, *La mystique divine, naturelle et diabolique*. Traduc. de l'allemand par M. Charles Sainte-Foi. 2a. París, 1862. Obra fundamental para la mística considerada como fenómeno, o serie de fenómenos.

S. Lulamet, *Miracle et Mystique*. París, 1923. Véase sobre todo el cap. II y el VIII.

Umberto Francesini, *Il misticismo greco e il cristianesimo*. Citá di Castello; MCMXXI.

Roger Bastide, *Les problèmes de la vie mystique*. París, 1931.

Robert Morency, *L'union de grace selon saint-Thomas*. Montreal, 1950.

H. Delacroix, *Etudes d'histoire et de Psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*. París, 1908.

Id., *Essai sur le mysticisme en Allemagne au quatorzième siècle*. París, 1900.

- Henri de Lubac, *Affrontements mystiques*. Paris, 1950.
- Id., *De la connaissance de Dieu*. Paris (1941).
- J. M. E. Dolz, *Bibliographie der Moderne Devotie*. Nijmegen, 1941. Agrupa unos seiscientos autores.
- E. Caillot, *Mysticisme et mentalité mystique*. Paris, 1938. Es un enfoque desde el punto de vista protestante.
- E. Vansteenberghe, *Autour de la Docte Ignorance. Une controverse sur la Théologie Mystique au XV siècle*. Munster. i-W., 1918. Del mismo autor, *Le "De ignota litteratura" de Jean Wenck de Herenberg contra Nicolò de Cusa*. Munster, 1910. Son dos monografías muy útiles.
- Edmond Bruggeman, *Les mystiques flamands et le renouveau catholique français*. Lille, 1928.
- Emile Ridaou, *Paganisme et Christianisme. Etudes sur l'athéisme moderne*. Paris, 1953.
- Charles Moeller, *Littérature du XX siècle et christianisme*. Paris, 1953.
- Pierre Querey, *L'Halucination. Philosophes et mystiques*. t. II. Paris, 1950.
- E. Morot-Sir, *Philosophie et mystique*. Aubier, 1948.
- Rudolf Otto, *Mystique d'orient et mystique d'occident. Distinction et unité*. Traduct. et préface de J. Couillard. Paris, 1951. Obra confusa.
- H. Rondet, *La divinisation du chrétien. Mystère et problèmes*, en *Nouvelle Rev. Théologique*, 71, 1949, págs. 40-476.
- Id., *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*. Paris, 1948. Obra nuda, como la siguiente de H. de Lubac y la de Congar.
- H. de Lubac, *Surmaturel. Etudes historiques*. Aubier, 1946.
- Yves M. J. Congar, *Vraie et fausse Réforme dans l'Eglise*. Paris, 1950.
- J. Maréchal, *Sur les cimes de l'urnison*. En *Nouv. Rev. Théologique*, LVI, 1929, 107-127; 177-206. Admirable síntesis de mística contemporánea.
- Jules Labreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise du III siècle*. En *Rev. d'histoire Ecclesiastique*, 19-1, 1923, 481-506; 20, 1924, 5-37.
- H. Leisegang, *Pneuma Agion. Der Ursprung der Geistbegriffe der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik*. Leipzig, 1962. Exégesis de tendencia protestante.
- Fernand Ménégoz, *Le problème de la prière. Principes d'une révision de la méthode théologique*. Strasbourg-Paris, 1925. Obra de ambiente protestante autocrítico.
- G. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*. Traduit. de M. M. Davy. Paris, 1950. Esta obra del profesor judío de Jerusalén es lo mejor que puede verse sobre la materia de conjunto.

Sugerencias de Introducción

...“Leí primero a Mme. Guyon... No me satisfizo por completo... Leí después a San Juan de la Cruz y a Santa Teresa, representantes auténticos de la auténtica España, en quienes se encarna el genio espiritual de un pueblo, en quienes se encuentra la misma inspiración y que se completan por sus mismas diferencias. Los dos ocupan la cima del misticismo: del gran misticismo que se ha desarrollado en el catolicismo, la religión viva y dinámica por excelencia... Entonces comprendí la importancia de la coexistencia religiosa... Los místicos me dieron su sentido”.

H. Bergson, en A. Alvarez de Linera, l. c., pág. 377.

—¿No sabes? Vengo del relojero. —¡Muy bien! Y, qué, ¿quedó bien el reloj? —No me refiero a eso, hombre. Es que vengo del sanatorio, donde acaban de operarme del corazón. —Como decías del relojero... —¡Hombre! Al que desmonta relojes y los vuelve a montar le llamamos relojero. Y al que desmonta el cuerpo y lo vuelve a montar, ¿no puede llamársele relojero de hombres? —¡Acabáramos!

Este posible diálogo de un bromista podía servir de caricatura al actual movimiento filosófico. Está tan divulgado el sofisma de la consecuencia, que es muy difícil entender la estructura de cientos de artículos y de libros. Y es porque cada uno tiene su clave. Los secretos para crear se han divulgado como las recetas de hacer postres. El cirujano es un relojero de hombres, y el relojero un cirujano de relojes. Bien. Hemos desplazado la inteligencia de las regiones heladas y extremistas de los polos históricos hacia paisajes de metáfora.

A juzgar por las lejanías filosóficas de Asia, el estado próximo a la inauguración del paraíso debió de ser también exuberante y poético. Y en ese caso, Aristóteles sería el descubridor de una vida polar, gélica. La caravana que siguió su novedad, depauperada, estaría de vuelta. Aquel movimiento centrífugo del ateísmo griego que libertó al hombre racional del panteísmo, retornaría a la síntesis de un teísmo vívido por deducción histórica. ¿Es esto la invitación de Bergson? ¿Blondel no querría decir que hay que labrar mejor la propia tierra natal, el clima humano, para no volver a caer en la tentación de emigrar?

Nuestro lenguaje es, ante todo, lenguaje de entrevistista. Tiene por eso algo o mucho de humor, y la rigidez de la postura escolástica, antimoderna (Maritain), no la podríamos tener por modelo de fórmula diplomática. En filosofía, dice Maritain a un amigo *moderno*, no debe tratarse de convencer. Eso es falta de educación, porque es querer decir al de enfrente que le falta lo principal, la razón, y, decirle a uno eso, aunque sea en latín o en griego, es, sencillamente, una injuria. De lo que debe tratarse en filosofía es de exponer, de exponer con vigor y competencia extremas, para que el interlocutor o interlector escoja, se decida. Quizá lo haga, quizá no lo haga. Pero si lo hace (y que conste que casi siempre lo hará simulando que no lo hizo por nosotros), hemos logrado de una manera modelo esa tarea filosófico-humanista de la deducción. Y si no logramos nada (difícil cosa cuando nos hemos disimulado en una competencia sin agresión), hemos triunfado asimismo porque hemos evitado el resultado desastroso de demostrar nuestra vanidad y vacío, y con eso, la excitada reacción de nuestro adversario, quien, en fondo y forma, era antes más amigo nuestro de lo que creíamos.

¿Irenismo? No; humanismo. ¿Relativismo? No; humanismo. ¿Contradicción? No; humanismo. Una admirable encíclica pontificia, como todas las de ese admirable Pio XII, que empieza por unas palabras de alerta para el *humanismo*: "Humaní generis hostis...", condena precisamente en nombre del Hombre esos extremos. No se trata, pues, de ellos. Se trata del humanismo de los santos. Quizá no lo expresemos bien. Pero démoslo por supuesto. Se trata de poder seguir hablando con ellos.

Los santos y los grandes pensadores, son como remolinos en la historia. Su fuerza, invisible, pero existente, se manifiesta en un arrastre de polvaredas y de hojarascas. Ellos no son nada de eso. No es eso su fuerza, pero lo provoca su fuerza. Y el polvo y las hojas secas, son, o somos, cuantas vivimos de la inercia de su empuje.

Las Ordenes religiosas, v. gr., tienen mucho de eso. Junto a ese mínimo tanto por ciento de estupendas imitaciones de arranque, está la infinidad de los arrastrados. Pero eso pasa muchísimo más todavía en la continuidad de las escuelas doctrinales. Se olvida, con intervalos muy escasos, (algunos maestros mueren viendo ya la he-

reja), lo que es la esencia novedosa de esa escuela, y se refugia inmediatamente el discipulado, ante la pérdida del hilo maestro, en la facilidad del comentario.

Hoy tenemos uno de los *máximum* de densidad en esa polvareda histórica, precisamente por algo contrario; porque hay más movimiento de satélites, más autarquía sideral en las inteligencias. Mas, como quiera que esta rotación sobre sí mismos, va representada en la historia por un tipo especial de hombres extraordinarios, supersistemáticos, los de los arranques decisivos, tenemos el caso de culturas del signo más diverso buscando, situémonos en un caso, la estela de San Juan de la Cruz en su mismo origen. Es uno de esos grandes maestros que nos enseñan en tal sentido que la distinción entre maestros y discípulos puede ser que esté en que ellos sirvieron directamente a la verdad, mientras que nosotros no tenemos personalidad suficiente para entrevistarnos con ella sino es con ellos y a través de ellos.

Sin embargo, y pese a todo, al místico le toca hacer el papel de pordiosero. Se le hace hacer ese papel. Como a los pordioseros se les predica la predestinación y la bienaventuranza, pero, en la práctica, nadie va a la bienaventuranza por la mendicidad, del místico se dicen maravillas y, (en el fondo) se le reconoce algo de predestinación entre los otros predestinados que producen el oleaje de las teorías históricas; pero, socialmente, no hay quien represente a un místico. Presentarse como tal suena a desacreditado, a cosa insustancial. Suena a más presentarse como corredor comercial de un filósofo, de un economista, de un político. Todo el protocolo social está estructurado para lo oficial (que es siempre lo superficial, esto es, lo que domina en el horizonte, lo que no es revolución y la necesita), para todos esos que tienen muchas cosas que decir, mientras que el místico, con una sola, a la que no renuncia jamás (por eso es místico) tiene que vivir de rincón en rincón dentro de lo oficial.

Pese a todo, el místico es el único sostén de los fracasos oficiales. Lo oficial se salva únicamente por un místico que admita diálogo con ese fracaso y lo rehabilite.

¿Qué es lo que ha aprendido la humanidad a través de su calendario? Prescindiendo de esa masa que habita cada siglo, que vive porque se la engendró y nada más, sin

otra finalidad consciente, y vive para ver *qué pasa*, para ver qué es lo que pasa mientras pasa ella, fórmula filisteo de vivir el tiempo, la humanidad pensadora tiene muy pocas conclusiones sacadas. Podíamos considerar sus bibliotecas como a arboledas de su cerebro. Una temporada, de los siglos que sea, dura un follaje de tal o cual calidad o esperanza. Todo ese follaje o colección de hojas, cuidadosamente aisladas en las bibliotecas como para un remedio, se pulverizan al empuje de otras que vienen exigiendo existir también. Y el fruto que queda no puede llamarse sucesión, más que globalmente. Porque esa sucesión cae en el mismo circuito evolutivo, y la conclusión es que la biblioteca de Aristóteles sabemos que *existió* (es todo cuanto ha quedado de ella), la de Alejandría que *ardió*, como otras muchas, y de todas sabemos que, sin saber cómo ni cuándo, se encuentran sustituidas.

El fruto de ese follaje no ha respondido nunca al hambre de sus propietarios. Sin embargo, la biblioteca significa la arquitectura cerebral, un determinado grado de cultura de sus colonos o almacenistas del siglo XX antes de Cristo o del siglo XX después. Esto sólo en definitiva. Pero, ¿por qué mueren los libros? En primer lugar, porque mueren sus autores. Si hubiese un autor inmortal, vivirían siempre sus libros. Al menos ya estaría presente el público de sí mismo para tenerlos presentes. Pero esa temporada biográfica es inexistente, precisamente por ser *temporada*.

Los hijos nacen porque los padres sienten necesidad de no morir, de conservarse. Es la paradoja de la vida. En su conservación va enroscada la sustitución. Por eso mueren también los libros. Porque, ¿qué hace un libro sin su tiempo? Si pudiese separarse a un individuo de su propia edad sería cosa peregrina. Esa edad sería abstracta, y el individuo también. O sea, que al no existir el uno con la otra, no existiría ninguno de los dos. Por eso están por editar los libros eternos, los que hayan atravesado todas las temporadas. No hay hombre que los edite, por más que la primera vez que ven los autores un cuaderno relleno, o el primer original que les remite la imprenta, perciban el sueño plácido de la supervivencia espacial y temporal. El hombre es un ser temporal, y todos sus restos no pueden salirse, pese a todos sus forcejeos, de la calidad de esa suma; son temporales también. Nos referimos claro está, a esos

restos que quedan flotando después de su inmersión en lo eterno y que lo eterno no recibe por repugnar a su densidad, totalmente de otro orden.

Todavía más. ¿Cuándo mueren los libros? Otra respuesta difícil. No es fácil decir cuándo desaparece el último ejemplar, la última cita de ese libro, la extinción del nombre de su autor. Con relación a nosotros, los escritores caminan históricamente en sentido inverso a las estrellas. Las estrellas más jóvenes son las más viejas. Porque las estrellas viejas, las estrellas jóvenes de mañana, prehistóricas, no han llegado todavía hasta nosotros con su viaje de luz. Hay escritores que, al contrario, jóvenes también, son los que hacen esta instalación intelectual o literaria de que vivimos los astrónomos de la noche oscura, de nuestra falta de luz; de los que nos dedicamos a mirarlos a ellos porque nos sentimos debajo e iluminados por ellos. Pero, existen más arriba de ellos otros tan anticuados, que les iluminan a ellos a su vez, que nosotros sólo suponemos, adivinamos que tienen que haber existido; pero ni sabemos ni podemos localizarlos. Ellos dan luz desde distancia pavorosa a otros que tampoco alcanzamos ya a divisar; pero no sabríamos si esa luz que cruza el espacio en todas direcciones les pertenece originalmente a ellos tampoco.

El árbol de la ciencia, de la ciencia *del bien y del mal*, de la ciencia, sigue dando frutos y hojas. Pero el principal, ésto no puede olvidarse, fué aquel fruto que estaba allí para no ser cogido. Rubén Darío hablaría a este propósito de "veneno divino" en las venas del hombre. Lo cierto es que a la sombra de ese árbol sostean y pernoctan peregrinos de todas las temporadas históricas, y crece su follaje, sus ramas se multiplican cada siglo, todos le ven crecer, y todos se van sin ver otra nueva manzana que, como a Newton, les descubra el fin de su ambición. Lo que se ve es ese silencioso y anónimo suceder de las hojas, se siente su conmoción por los vientos, su leve sonido, y que caen al fin. Que otras más jóvenes entran en juego, y caen también. Por eso, el lecho de los que descansan allí después de tanto otoño es denso. Descansamos siempre sobre la savia del porvenir en su silenciosa fase de estiércol. Todo eso es lo que subirá raíces arriba a hacer idéntico recorrido otra primavera. ¡Pobre Adán, herido de ignorancia al convertir el árbol del espectáculo y de los contrastes en árbol está-

ril, hipócritamente frondoso! Nos hizo a los demás ignorantes también. Lo que nos queda en esperanza es que esa ignorancia llegue a desengañarnos: "Sintiendo el alma en Dios infinita gana de que se acabe la vida, como no ha llegado el tiempo de su perfección, no se hace". (*Llama* 1, 35). Y "quéjase de la duración de la vida corporal, a cuya causa se dilata la vida espiritual" (*Cant.*, 8,2) O, antes que nada:

"Cayendo el alma en la cuenta de lo que está obligada a hacer, viendo que la vida es breve, la senda de la vida eterna estrecha, que el justo apenas se salva, que las cosas del mundo son vanas y engañosas, que todo se acaba y falta como agua que corre, el tiempo incierto, la cuenta estrecha, la perdición muy fácil, la salvación muy dificultosa; conociendo por otra parte la gran deuda que a Dios debe en haberle criado solamente para Sí, por lo cual le debe el servicio de toda su vida, y en haberla redimido solamente por Sí mismo, por lo cual le debe todo el resto y correspondencia del amor de su voluntad, y otros mil beneficios en que se reconoce obligada a Dios desde antes que naciese, y que gran parte de su vida se ha ido en el aire, y que de todo esto ha de haber cuenta y razón, así de lo primero como de lo postrero, hasta el último cuadrante, cuando escudriñará Dios a Jerusalén con candelas encendidas (*Sofonias*, 1, 12), y que ya es tarde y por ventura lo postrero del día; para remediar tanto mal y daño, mayormente sintiendo a Dios muy alejado y escondido por haberse ella querido olvidar tanto de él entre las criaturas, tocada ella de pavor y dolor de corazón interior sobre tanta perdición y peligro, renunciando todas las cosas, dando de mano a todo negocio, sin dilatar un día ni una hora, con ansia y gemido salido del corazón herido ya del amor de Dios, comienza la invocación y dice:

¿A dónde te escondiste, Amado,
y me dejaste con gemido?" (*Cant.*, 1).

Esta página breve repleta de biblia (contiene siete citas decisivas) ¿no es a lo que se reduce la mística marejada

de la historia? La primera anécdota de nuestra biografía fué un absurdo de confianza. Algo así como decir a Dios que se dedicara a buscarnos, como a los niños mimados. Se nos ocurrió inesperadamente, infantilmente. Y Dios accedió, y nos buscó; y nos encontró. Pero no le hemos vuelto a ver. Y frente a los que no creen ya en su propia anécdota, les parece aburda, o se acuerdan de ella para odiar aquellas palabras de la despedida "polvo eres y en polvo te convertirás" que dejaron temblando al hombre recién nacido, hay un paso del juego y de la desesperación al sendero perdido: *¿A dónde te escondiste, Amado?...*

Los que no tenemos capacidad de exploración para descubrir esas fuentes de vida histórica, vivimos a merced de los que llegaron a ellas. Esos relatos de Livingstone, o de Stanley en marcha hacia el misterioso brote del Nilo, o las del capitán Scott y Amundsen por el Polo, o las más recientes de Hillary hacia la cresta del Himalaya han sido un escarmiento para quienes creían que ya no había sitio en el mundo para los ensayos. Y después de ellos, todo es seguir sus pasos, y la mayoría no llegará siquiera adonde llega el relato, y llegaron las vidas exploradoras. Pero no importa. Eso está explorado ya y, cuando menos, tenemos su teoría.

Es lo que sucede con los otros exploradores: los de la afectividad y los de la verdad. Vivimos de sus distancias, las usamos con toda familiaridad en una cita o un libro sobre ellos, como si saberla fuera conocerla, logramos engañar a alguno que otro que nos cree a la altura de la cita, y lo que sucede es que nuestros comentarios son muy poco de agradecer, porque ningún comentarista ha logrado adelantarse un segundo sobre lo que lo hacía avanzar a él. Nos puede ilustrar el periodista. El periodista se ensaña con la más furiosa rapidez de lo nuevo. Su reloj no puede atrasarse un segundo. Pero si la cancillería o el diplomático no han decidido, él podrá sospecharlo, o no; hacer de esa sospecha una tensión; pero la realidad del adelanto político no está en su pluma comentadora. Para hacer lo internacional, no es el instrumento apropiado. Lo hace todo, sin embargo, quien, sin comentarios, echa una firma a tiempo, o da, entre goterones de sudor, la última mano a sus esquemas atómicos.

Igual sucede en la ciencia del espíritu. Media clase intelectual somos profesionales del periodismo aristotélico o platónico, o kantiano. Pero los adelantos no llegarán por el camino del comentario. De llegar, a lo sumo que podemos llegar es adonde llegaron ellos. Pero esa manía por analizar la arena de su camino, la inadaptación a otros, la incapacidad de hacer uno nuevo, garantiza que el comentarista no será nunca roturador y tratizador como quien le merece el comentario. La audacia no está en sus filas, y es seguro que saldrá de otras muy distintas a las del comentario, quien tenga una fuerza de arrastrar, v. gr., como Santo Tomás o San Juan de la Cruz, quien merezca el agradecimiento de la multitud apilada en espera de alguien que la transporte a otra orilla.

Y puesto que acabamos de hablar de multitudes y de periodismo, el místico es quien tiene más acaparadas las cualidades creadoras y las periodísticas. Así como cuando se va a experimentar una nueva invención atómica todo el mundo está atento al resultado, o cuando se hace una perforación petrolífera se está pendiente del momento en que, después de atravesar capas de todas las durezas y grosores, arenas, arcillas, granitos y pizarras salte el líquido oprimido tan abajo, parece que en la literatura mística es donde está la esperanza mayor de un porvenir económico ideológico. El místico, un San Juan de la Cruz, v. gr., sería un técnico; el que sabe los resultados de todas las etapas, lo que da de sí cada terreno, y lo que fronteriza con la última profundidad.

Pero el místico guarda su secreto profesional. Somos nosotros, los místicos de la pluralidad, la muchedumbre, quienes estamos al margen de las exploraciones desde el punto de vista técnico, los arremolinados, los preguntones, los que deducimos e inducimos a base de los gestos de expresión optimista, o pesimista, del místico lo que nos parece. Y ahí es donde radica el periodismo cultural de la mística. No en ella precisamente ni en su espectacularidad, como sucedió en otras épocas españolas y europeas en que mística equivalía a lo misterioso de ultratumba, se tratase de brujería, de apariciones en lugares destinados a ellas, o de un fideísmo pasivo en torno a dichos conductores de la candidez. Hoy somos más cultos y más sinceros en lo que buscamos y, sobre todo, más suspicaces. Cuando quere-

mos un mundo distinto del de la calle, o del de nuestra casa, apagamos la luz del sol, hacemos una película, o nos dedicamos a leer una de esas magníficas novelas contemporáneas que nos causan la ilusión de que la hemos hecho nosotros. Lo brujo y lo sabático han quedado fuera de Europa. Europa ha logrado sublimarlo. Y esto ha sido para su mística un adelanto auténtico. Lo que interesa a Europa ya es algo más. No es el escenario o las decoraciones de la mística. Es el corazón y la inteligencia de sus personajes, en los que reconoce un almacenaje record de afectividad y de intuición.

Barquichuelos provisionales todos los sistemas filosóficos, ven concretamente en esas dos siluetas trasatlánticas de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, el sumo aguante de la distancia existencial, exploración más lejana de orillas, y el resultado de un mapa marítimo tejido en su estilo.

Un océano gasta todos los barcos aunque deja que le crucen. A la vuelta de unos años esa flexibilidad eterna ha dejado en ridículo aquellos perfiles de acero que se decían acorazados y se paseaban en su tolerancia. La verdad viene a hacer lo mismo con los grandes hombres, y la obra de los grandes hombres lo mismo con quienes viven de ella.

No obstante, si esta ley inexorable puede valer para toda continuidad histórica, que se mueva en las distancias marítimas y flexibles de la Providencia, el místico tiende a vivir con la verdad de otra manera. El horizonte inmenso de lo que se ve y puede seguir viéndose, le interesa menos que lo que él adivina en otra dirección. Todo el horizonte es homogéneo. Así, el que no puede abarcarse totalmente en sus momentos de tempestad o de calma, nublado o soleado, cruzado por aves decorativas o solitario del todo, cae dentro de la semejanza del horizonte que se ve. Y el filósofo, ante el mar de la distancia, hace eso: o bien se sienta a la orilla o, si se decide a pasar, lo hace en sentido horizontal. El místico se sumerge. Quiere contrastar, no a ver si la luz es idéntica en todas las latitudes, sino su fuerza de penetración. Por eso cuando en su inmersión le falla la luz de la superficie, se vale de la de las profundidades, que el filósofo desconoce, o, a lo sumo, utiliza en rápidos casos de emergencia.

La noche y lo abisal son un método de invención mística. Maritain llama a Santo Tomás Doctor de la luz, y a San Juan de la Cruz Doctor de la noche. Son dos actitudes necesarias y complementarias. Sin día es imposible la noche, porque todo sería noche, que equivale a decir que no la habría, puesto que la noche dice una relación con el día. Pero sin noche es también imposible el día humano que requiere antes ser soñado, planeado, dormido. De ahí salen las fuerzas y el aguante hasta las reservas de otra noche.

Pero existe todavía una ventaja en el doctor de la noche. Es una ventaja el que San Juan de la Cruz no tenga escuela. Los sistemas casi siempre han supuesto el sacrificio de la vida entera de un hombre. Una prueba es que, al entrar en una biblioteca de esas multitudinarias y apretadas, siente uno la pequeñez del propio pensamiento frente a lo que hay ya pensado por delante. Es lo de Menéndez Pelayo en su lecho de muerte. "¡Con lo que me faltaba por leer...!" Y es más honda la afirmación. Un sistema parte de ideas fijas, y las ideas fijas van con el temperamento y la formación bio-ambiental de su autor, que, a su vez, se proyecta sobre todo recogiendo del ambiente esa misma luz que proyecta.

Ahora bien; cuando aparece la escuela, la multitud que está a merced de ella, ante esa luz de linterna que estaba calibrada para una postura especial y en tales condiciones, ansiosa de ver, la divide y fragmenta en posturas particulares y en conveniencias legítimas. Es lo que trae a la corta o a la larga la atenuación de esa luz, su extinción incluso. Solamente ha habido una luz para todos y para siempre, y es muy profunda la corriente agustiniana en torno a su comentario: YO SOY LA LUZ DEL MUNDO.

Los filósofos que han tenido escuela, no se reconocerían si tuvieran que presidir un congreso celebrado en su honor después de muertos. Swift, presenta, en sus *Viajes de Gulliver*, a los comentaristas avergonzados y distanciados de sus maestros en el país de Glubduldrib, donde un mago pone en comunicación con los muertos y tiene el sadismo de comunicar a los discípulos con los maestros. Ni quiere decir esto que no tenga sus ventajas el que no tuvo escuela sobre el que la tuvo. Porque el no tenerla puede obedecer a que la estela doctrinal que han dejado los que no la tienen fué tan tenue, que no atrajo a ningún deslumbrado.



Pero puede ser otra la razón de que no cuaje una escuela. Es cuando la doctrina es de tal modo exigente, que no cabe seguiría si no es desde todas las posturas posibles y en todas las dimensiones espaciales y temporales, en que un hombre pueda encontrarse: práctica y prácticas, teoría y teorías. Cuando fuera de esa doctrina no se considera la probabilidad, el grado de verdad, sino *todo o nada* de verdad. Esto exige un sacrificio, no de un registro de códices para oír al maestro de cerca, todo lo más de cerca posible, ni una serie de pacientes horas escuchando sus exposiciones, ni la facilidad de dividirse en ratos la propia existencia. Exige una perforación en roca viva del propio *prejuicio* (que es algo más que el juicio), un replanteamiento de humildad (que quiere decir lo mismo que verdad, según santa Teresa); apagar todas las luces para vivir la media noche y comenzar a ver la aurora por su virginidad.

Se puede pasar la vida en torno a una luz ajena, porque es ajena (escuela), y tener la sensación de no haber vivido para nada. Es lo que no sucede a quien vive la luz del mundo filtrada por esa noche propia. Si Santo Tomás, el Ángel de las escuelas nos encanta, no es precisamente por lo que dijo, que si nos molestamos un poco en buscarlo lo encontraríamos en tal o cual santo Padre, en tal anónimo medieval o en un místico, o en Aristóteles. Si Santo Tomás nos encanta es por *lo que hizo*. Y una de las cosas buenas que hizo fué sumar dichos. Pero no en el afán de pasar el tiempo, de adornarle o de hacerlo pasar a los demás, sino de vivir su propio tiempo.

He ahí el peligro para los discípulos, o que se creen tales, si no son totales, que equivale a no ser discípulos sino macatros. Hacerse de Santo Tomás un maestro porque hay que tener alguno, y Santo Tomás es Santo Tomás, es no ser tomista. Seguir a Santo Tomás porque es un ejemplo único de sistematización, de ambición por sistematizar mejor dicho, sería ser tomista. En ese sentido todos los santos lo han sido. Estamos seguros que un congreso de santos se celebraría en silencio. Estarían todos de acuerdo con los ojos bajos. Mientras que un congreso de escuelas ya sabemos cómo funciona. La primera preocupación es instalar altavoces. Lo que significa que no se ha llegado a eso donde desemboca todo intelectual maduro, a ese silencio y coincidencia que el santo recoge de un crucifijo

sin mirada, sin oídos y hasta sin sangre, si no es ante una cruz de donde, está, incluso, ausente el crucifijo.

A San Juan de la Cruz le llegan voces de todas las escuelas. La que más le ha rondado es la de un tomismo extrínsecista, quizá por condiciones especiales de la cultura hispánica. Y, sin embargo, no ha logrado comprometerse con escuela alguna. San Juan de la Cruz, tan personal, tan trascendental y nocturno, no busca escuelas. Vive a puerta cerrada todavía. Por eso llaman a esa puerta los estetas, y no arrancan el secreto. Llaman los filósofos y les dice *nada*. A los teólogos, los habladores de Dios, les desconcierta su exigentísimo *todo*, cuando a lo que suelen atender es solamente a algo. En esa cárcel toledana en que vive San Juan de la Cruz poniendo en música eterna su rato de vida, no ha entrado más que aquella luz de la aspillera por donde él veía la inmensidad desde la nada. Por eso sólo entienden y escuchan con terquedad de clavados su gran lección secreta los que se deciden a vivir ese vértigo de velocidad que supone su lección: "Si reparas en algo, dejas de arrojarte al todo".

Y ese encarcelamiento, ese ser declarado preso por los antirreformadores, por cuantos queriendo libertarnos y enriquecernos y situarnos bien nos ponen en la retaguardia de la luz como a satélites apagados, en lugar de invitarnos a la incandescencia y a la fusión, es todo lo que significa San Juan de la Cruz frente a los sistemas y a las escuelas.

PRIMERA PARTE

LA CRISIS TOMISTA

—Ni con todas las Ideas platónicas, ni con los análisis psicológicos, ni con las intuiciones metafísicas, se explica en su integridad la Subida del Monte Carmelo. No basta en modo alguno haber leído las Eneidas, ni saberse de memoria el Simposio, para lograr aquella alta contemplación de la cual San Juan de la Cruz cantaba:

Y si lo queráis oír,
consiste esta suma ciencia
en un subido sentir
de la divina esencia.

Es obra de su clemencia
hacer quedar no entendiendo
toda ciencia trascendiendo.

(M. Pelayo, Historia de las Ideas Estéticas. Madrid, 1896, t. III, págs. 164-5).



Capítulo I

LA ESCUELA DE LOVAINA.

MARITAIN. GILSON.

La primera vez que se sienta en la cátedra Mercier en octubre de 1882, después de todas aquellas gestiones vaticanas de fin de siglo por imponer el tomismo en Lovaina, y desde Lovaina, con la esperanza de tener un prestigioso centro científico haciendo frente a la cultura laico-protestante de Alemania, Francia e Inglaterra, el futuro Cardenal a quien se deberá este fogonazo tomista de la primera mitad del siglo XX, comienza su *Discours d'ouverture du cours de Philosophie de saint Thomas*: "Encargado de interpretar delante de vosotros el pensamiento de Santo Tomás, considero una obligación empezar mis clases por esta declaración por la que empieza él mismo: *Locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana est infirmissimus* (1, q. 1, a. 8. ad 2) —el argumento de autoridad, como argumento de razón humana, es muy débil—".

Junto a esta clave fecunda, olvidada por lo que venía llamándose tomismo —así andaba él— y que estaba nada más abrir la *Suma*, propone otra Mercier para el tomismo reaccionario de más acá: "En resumen, ¿qué es en definitiva la filosofía de Santo Tomás? Dos rasgos hay que la caracterizan: 1) la unión de la razón y la de la fe cristiana; 2) la armonía de la observación y de la especulación racional, o combinación del análisis y de la síntesis".

Esa fecha de 1882, tan próxima al nacimiento del bergsonismo y del blondelismo, es la fecha de nacimiento del gran fruto de la Encíclica *Aeterni Patris* de León XIII. Y en el brote del neotomismo, tan vigorosamente planteado, se colocaba muy hondo la primera piedra, que hasta parecía halagar la construcción cartesiana y tradicionalista de que Lovaina estaba en aquellas fechas imbuida:

La razón humana es muy débil, y (en el mismo grado superlativo) debilísima la argumentación que se base sólo en su autoridad. Sin embargo, se proponía esto en el dintel de una filosofía tomista que era decir aristotélica, donde la razón humana es el primero de los valores. Pero, hay también sus diferencias. Por afirmación cristiana, Santo Tomás no podía aceptar el racionalismo griego como método responsable. Por eso no lo es en él el aristotelismo en el sentido peyorativo que le dan sus acusadores agustinianos. Esa fórmula escogida por Mercier es decisiva si no supiésemos por otras partes de las obras del Doctor Angélico que no se fía siempre del Estagirita. Santo Tomás parte de una razón históricamente religiosa; esto es, de la razón como función psíquica que integra una de las partes de ese conjunto humano, enfermo, débil, desde la escena del paraíso.

Santo Tomás respeta el misterio de las cosas, y, ante todo, el de la misma razón, (cosa inexistente en Aristóteles), pese a todas las afirmaciones dogmáticas que hace sobre ellas. Tiene el sentido humilde, angelical y sencillo del misterio, que es lo que da sugerencia y frescura de espíritu a sus textos (1), y que tantos citadores suyos trasplantan a climas artificiales. Porque lo que hoy existe en el liberalismo intelectual es en el fondo una conspiración cerrada contra el misterio. Cuando se parte de que el misterio no existe (nada digamos del sobrenatural), se pretende con esa suposición haberle superado. Y si un solo electrón basta para hacer que caigamos de rodillas, y nos empeñamos de otra parte en seguir leyendo en la cartilla en la que aprendieron los griegos su psicología, no será nada fácil llegar a esa educación tomista de la razón humana

(1) Debe leerse sobre esto la que nosotros juzgamos mejor obra del P. Garrigou-Lagrange, *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel, naturel et surnaturel*. Descartes de Brouwer. París (1934). "Después de haber explicado a los estudiantes de teología, durante treinta años, los comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles, y casi toda la Suma Teológica, se nos ha ocurrido subrayar aquí lo que queda de misterio en la solución tradicional tomista de los grandes problemas" (pág. 9). Y la confesión siguiente, salva al famoso tomista de muchas inconsecuencias de las que podía hacérselo responsable: "Se insiste, dice, por costumbre y nosotros mismos lo hemos hecho a menudo, sobre el lado más luminoso de la doctrina del gran Maestro; y no es inútil llamar de vez en cuando la atención sobre el sentido del misterio, que él poseía divinamente". (pág. 10).

con ese equilibrio religioso que debe poseer en el conjunto de la creación.

Ese respeto al misterio de las cosas era una insistencia preferida del primero de los amigos de Maritain, Leon Bloy.

Santo Tomás como santo, insistamos siempre en esto, parte siempre de su humildad; de ese misterio siempre declarado, aún en los mayores avances. O sea, que la razón humana, con todo el valor que posee como guía del hombre, y en la presidencia de todos los instrumentos de su investigación, es ella misma un misterio en su desenvolvimiento, en sus aciertos, en sus errores, en su pereza y en sus éxitos, y que, como luz parcial de esa escasa dosis de existencia que indica cada criatura humana frente a las otras criaturas humanas, con luz propia también y, sobre todo, frente al Creador, que es quien la reparte cuando nacemos de la nada, y en cada uno de nuestros más mínimos movimientos íntimos y externos (*In Ipso vivimus, movemur et sumus*), no puede tirarse una suma con la pretensión de que sus factores abarquen todas las cantidades y todas las calidades, sin una evidente falta de respeto a la creación. La misma Suma de Santo Tomás, como las otras, aunque salvadas las desproporciones. ¿Por qué? Porque una argumentación cualquiera basada en la autoridad humana es muy débil. ¿No quiso decir eso con sencillez cuando escribe su teología para novicios? Esto es; no pretendió dar la anchura de todos los caminos, ni siquiera toda su enumeración; sino un método de construcción, una iniciación a esa dificultosa tarea de interpretar a Dios a base de una cosa tan débil como es la razón.

Y si se insiste en la audacia tomista, aceptando lo que la razón ha dado de sí fuera del cristianismo (Aristóteles), si bien el argumento es débil puesto que Avicena y Averroes tampoco eran cristianos y no los acepta, no quiere decir que su opción griega equivalga a la firma de un tratado de paz indefinido con Grecia de parte del cristianismo. Lo que, a lo más, significará es que hay que contar con ella, con su método más que nada, con su estilo de andar por la naturaleza y el hombre, pese a que lo que afirma sobre la naturaleza y el hombre necesite catequización.

La autonomía de la razón (controversia con el agustinismo), y, la autonomía de la voluntad (controversia con

el molinismo), son aleccionadoras. Ni el agustinismo quita independencia a la razón con su teoría de la iluminación, que en el fondo hay que defender, sea con los términos que quiera, en todo sistema cristiano, ni Molina dijo que Dios era el omniagente en el hombre nuliagente. Lo que han querido decir todas esas controversias es que faltaba algo todavía a los maestros y a sus intérpretes. Pero, sobre todo, después de aceptar unos y otras la talla histórica de Santo Tomás, queda todavía una elemental interrogación: ¿Qué es el tomismo? Más que antigua, la pregunta es contemporánea, porque hoy, más que nunca, necesita contestación. Y la contestación es difícil. Existen quejas muy competentes sobre ello (Van Stemberghen, Hayen...), y varias.

Para un dominico extraordinario como es el Padre Sertillanges, el tomismo es una cosa por hacer. Hay que esperarlo del futuro, y de una superación de esas grandes crisis que el tomismo no supo aprovechar; Humanismo, Descartes, Pascal, Hegel, Comte, y hoy Bergson (2). Y la misma conclusión se desprende desde la monografía de puntos concretos. En todo cuanto produjo el tomismo después de la Revolución francesa, y en lo que llevamos de siglo, falta al tomismo la que más podía caracterizarlo: la unidad. Ante las filosofías de fuera él tampoco ha opucato una filosofía, quizá por eso que ha dicho Sertillanges.

A la hora de su convalecencia, a fines del XIX, existía en las filosofías laicas una desbandada general. Kant tenía destruida la metafísica, lo mismo que Condillac, Reid, para restañar el escepticismo de la escuela Impirico-idealista inglesa, apela al *sentido común*, a muy poca distancia del tradicionalismo. En Francia, Lamennais, convencido de que la razón humana no puede llegar a conclusión alguna por sus propias fuerzas, defiende, apelando a la historia entera de la filosofía, ese tradicionalismo. Existía, de otra parte, el espiritualismo de Maine de Biran, Roger Collard, Jouffroy, de escasa fuerza sistemática, pero con el mérito de haber transmitido la antorcha al espiritualismo berg-

(2) Sertillanges, *Le Christianisme et les Philosophies*. París. Aubier (1946), t. II, pág. 556: "En todas esas ocasiones los tomistas no estuvieron suficientemente despiertos, comprensivos y críticos. Eso no quiere decir tampoco que está perdida la partida. Está por delante todo el porvenir para hacer toda esa labor radical de donde ha de salir la fórmula". Véanse las condiciones que el sabio dominico creó necesarias para que las nuevas tentativas del tomismo no se malogren, en las págs. 561-581.

soniano y blondellano. Desde una postura romántica, Cousin liberta ese pensamiento de Roger-Collard y de Reid. Rosmini en Italia renueva a Malebranche, Gioberti lleva a sus últimas consecuencias el ontologismo, mientras en Alemania campean los Idealismos de Fichte, Schelling y Hegel.

Ante ese ambiente, ¿qué postura tiene el tomismo? Ninguna. Lo que existen son posturas de tomistas. De ordinario, en lugar de oponer una doctrina elaborada, coge la problemática que van aportando esos sistemas externos, a falta de la propia, y elabora una serie de textos sorprendidos en Santo Tomás para refutarla o reforzarla. Tenemos el aleccionador caso de Kant: "Para el siglo XIX Kant es un escéptico y un subjetivista; para el Card. Mercier, es, además, un positivista; para Maréchal es casi un tomista que desconoce el dinamismo de la inteligencia; para Ogiatti es un fenomenista; para Jolivet, un nominalista... O sea, que si todos los tomistas denuncian en Kant la ausencia de la doctrina que caracterizaría al tomismo, ellos no se ponen de acuerdo sobre ésta" (3).

Más reciente tenemos el caso del contacto tomista con Bergson y Blondel. Ante ellos, y lo mismo que ellos, el tomismo simplifica sus problemas. No se interesa ya en el problema del error; apenas se discute de escepticismo y de duda, o de definir la verdad. La atención va dirigida con preferencia a la cuestión de la *objetividad* de las ideas (4).

A este respecto de la revisión del tomismo es elocuente la conclusión de la escuela de Lovaina que, hasta el momento presente es la que viene salvando su prestigio (5).

(3) Cfr. Georges Van Riet, *L'Épistémologie thomiste. Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine*. Louvain, 1946, págs. 635. Esta magistral monografía abarca, entre otros, los siguientes autores neoscolásticos: Balme, Sanseverino, Liberatore, Kleutgen, Palmieri, Tomziorgi, Schifflin, Urraburu, De Maria, Remer, Lapsi, Gutberdet, Pesch, Cradt, Mercier, Sentrouzil, Reysens, Gony, Néel, de Vorges, Farges, Gardell, Maréchal, Rousselot, Tonquédec, G. Lagrange, Maritain, Descoqs, Picaud, Zamboni, Roland-Gosselin, Beyer, Romeyer, Gilson, Jolivet, Vernoux, Vilport, De Vries, A. Forest, Gottlieb, Schngen, G. Rabreau, A. Bruner, etc.

(4) O. C., pág. 375.

(5) Cfr. René Kremer, *Une enquête sur la neoscholastique et la pensée contemporaine*, en *Rev. Neoscholast. de Philosophie*, 29, 1927, 232-43. Grabmann no duda en calificar a Mercier y su escuela de "el más grande representante de la escolástica sistemática de nuestros días..." A este respecto es imprescindible conocer el número 49 de la *Revue Philosophique de Louvain* (1951), extraordinario dedicado a conmemorar el centenario del nacimiento del Cardenal Mercier.

Zaragüeta cree que en epistemología "el tomismo tiene que sufrir una reforma bastante radical, sin que eso se oponga a su espíritu tradicional". O sea, que no hay que centrarla ya sólo en el problema del valor del conocimiento, sino en una fenomenología del espíritu, que cuenta con algo más que con ese problema: cuenta con saber, obrar, querer y hablar (4). En metafísica, el mismo neoescolástico español juzga necesaria una integración con el existencialismo y el historicismo, así como la abolición de aquella distinción que adoptó De Wolf, en *metafísica general y metafísica especial*. Si el ser no es unívoco, no se ve cómo pueda haber una metafísica general. Y si la metafísica es de lo concreto debe abarcar todo el hombre: materia, sujeto humano y sus actos.

Además, hay que desprender ya la axiología de la ontología (5). El dominico P. N. Luyten, reconoce sobre todo que es en Cosmología donde el tomismo tiene que enfrentarse con agudos problemas. Ahí están a su consideración la biología y electrónica contemporáneas, con horizontes inmensos. En la psicología, St. Sraasser (6) plantea una dificultad original. Se viene repitiendo que el primer trabajo de la inteligencia es desmaterializar, y no parece exacto. La inteligencia no necesita siempre hacer eso. El propio sujeto se conoce a sí mismo sin tal proceso; el ser, puesto que es inmaterial, lo mismo. Luego, ¿cuáles son las relaciones entre el entendimiento agente y lo imaginativo?

La moral no está tampoco al margen de esa inquietud del quehacer reformista. El ambiente social, el de la banca; el del individuo situado en tales ambientes, con problemas como el de la natalidad; el del espectáculo contemporáneo; el del anuncio; el del escaparato y la competencia comercial; el del suicidio ante torturas diabólicas en espera; el de secretos que no pueden revelarse ante una catástrofe segura; el de la mentira en casos como el del espionaje, etc., etc., hacen repensar internacionalmente muchas teorías morales. A estas sugerencias de Bruyne (7), Le

(4) Cfr. del citado número de *Revue Philosophique de Louvain*, págs. 640-61. Véase asimismo la respuesta que dan a este Morandini y Verneux.

(7) *Ib.*, págs. 656-82.

(8) *Ib.*, págs. 699-718.

(9) *Ib.*, págs. 719-734.

Senne añade todavía más. Como de otras ciencias, no puede aguardarse a que la moral se haga. La moral se necesita con urgencia antes de que la ciencia ética exista. Sin ella no se puede obrar. Esta es su desgracia ante la rapidez de los problemas contemporáneos. No puede negarse que hoy existen sus dificultades especiales entre el pensador y el hombre de acción conflicto que siempre tuvo planteado la Iglesia (10), por otra parte. Pero, sobre las otras, es eleccionadora, sobre todo, la conclusión de un tomista como el P. Chenu (11). Es la misma que (en otro sitio) nos da Van Stemberghen: "No encontraremos su filosofía en sus comentarios a Aristóteles. ¿Dónde encontraría? No tenemos exposición filosófica suya, hecho capital que hay que tener presente. Somos nosotros quienes debemos construir una filosofía tomista porque Santo Tomás no la ha hecho. Son muy útiles los comentarios, pero construir una filosofía tomista sobre ellos sería un grave error en relación con Santo Tomás y en relación con las obligaciones hacia la filosofía actual (12). Dice más el ilustre hermano de hábito de Santo Tomás. Al recordarle el P. Hayen la norma pontificio-canonica que impone la presencia de Santo Tomás, le pregunta que cómo hay que entenderla. Responde el sabio dominico: "La historia del tomismo es imprevisible. Hace cincuenta años nos se hubiese comprendido esto. Pero nosotros vemos hoy que esa presencia de Santo Tomás, su "actualidad", nos impone problemas más difíciles de lo que se pensaba". (13).

¿Cuál es, pues, la conclusión del congreso? El ilustre neoescolástico L. Raeymaeker hace resaltar en una alocución final la atmósfera de sinceridad que ha presidido las discusiones: "A lo largo de este Congreso, el espíritu cien-

(10) Aquí el ponente llega a no admitir para sí mismo el calificativo de tomista. (Cfr., pág. 730) por encontrarlo tantas veces como rémora para ver reconocida con imparcialidad la verdad.

(11) *L'étude historique de Saint-Tomas*, en *ib.* págs. 735-745.

(12) *ib.*, pág. 739. Una intervención del P. Baille es también exigente. Hay tomistas que no renuncian a sus posturas, porque ni se interesan por conocer ediciones críticas que existen de otros escolásticos. Quiere decir el ilustre franciscano lo que formulaba claramente y sin tapujos Van Riet: "Hace cuarenta años vienen viéndose muchas controversias filosóficas en las que no preocupa tanto la verdad como la ortodoxia tomista de la tesis discutida". Van Riet, *o. c.*, pág. 636.

(13) *ib.*, págs. 740-41.

tífico de Mercier ha frecuentado la sala (11). El tomismo ha crecido. El acelerado ritmo de nuestro vivir interno y externo le urge una acomodación. El esfuerzo existe, y es sana la reacción tomista, vigorosa incluso. Recuerda las penetrantes insistencias del P. Luyten y de Staassen llamando la atención sobre la naturaleza de la experiencia que debe presidir la elaboración de la cosmología, de la psicología y de la moral, así como la Morandini, en que el método propio de la filosofía debe ser la fenomenología (Husserl). O sea, que el tomismo tiene el problema de todos los seres vivos: renovarse sin morir. Este es su gran problema, el de la supervivencia.

Las doctrinas parciales específicas del tomismo, son, por lo tanto, muy difíciles de precisar, y cada vez menos, a medida que más se estudia la historia de las ideas filosóficas de su tiempo (12). Pero necesitaríamos ahora otro

(11) *Ib.*, págs. 744-47. Aunque Raeymaeker no lo recuerda, tenía escrita Mercier a propósito de neotomismo esta página clarividente: "Si la razón puede asistir a la caída de los sistemas sin perder la fe en la filosofía, ¿no es porque existe la filosofía de los sistemas? ¿Existe al lado de eso que nosotros abandonamos sin remordimiento, una filosofía en sí, acabada, monumental, inmutable, a la sombra de la cual la humanidad pueda descansar en paz y donde pueda tener segura, cuando sienta su necesidad, la solución verdadera de los enigmas de las cosas? Evidentemente, no existe tal filosofía. Existen filosofías. Evidentemente el pensamiento filosófico no es una obra acabada; es viva como el espíritu que la combe. No es una momia embalsamada en un sepulcro en torno al cual debemos montar la guardia, sino un organismo siempre joven, en actividad, y que el esfuerzo personal debe mantener, alimentar y asegurar su perfecto crecimiento. Ese trabajo personal no se identifica con ningún sistema leibniziano, cartesiano o tomista, ni con ninguna amalgama de sistemas. Ese esfuerzo personal por formar nuestros conocimientos ciertos de las cosas, una síntesis una, superior, se apoya directamente sobre el estudio de la naturaleza y sobre los análisis de la conciencia. De un modo indirecto y subsidiario sobre los resultados adquiridos por la investigación ajena, condensada en esto que se ha convenido en llamar "sistemas de filosofía". Un argumento apoyado en la autoridad de un hombre no es nunca, declara valerosamente Santo Tomás, más que el postrero de todos los argumentos. Se necesita un espíritu de independencia, personal, para espigar, para abordar el estudio histórico de los sistemas... ASI comprendida, la filosofía no se confunde con los sistemas. Es una y en continuo movimiento, fruto continuo de las generaciones. Y por eso es siempre ciencia actual". Card. Mercier, *Le Christianisme dans la vie moderne*, 3^a París, 1918. Pages choisies par L. Noel, professeur à l'Université de Louvain, cap. IV, *Le neo-thomisme*, págs. 62-64.

(12) Debe verse a este respecto F. Van Steemberghen, *Riger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, en *Rev. Neosoc. de Philosoph.* 23, 1930, 403-23, donde se completan puntos de vista del Padre Mandouret y se inauguran otros nuevos. Pero, debe conocerse, sobre cualquiera otra la obra maestra del Padre Marechal, *Le point de départ*

congreso de especialistas que se dedicara a decirnos cuál es la personalidad del tomismo; eso que está llamado a la supervivencia en él. En definitiva, es lo mismo que preguntar por su espíritu. Hay dos voces en Europa que sobresalen con opinión propia: Gilson y Maritain.

Etienne Gilson ha escrito una de esas maravillosas obras sobre Santo Tomás, que si no abarcaría todo, nos dejan entrever mejor su grandeza (16). Es cierto que el filósofo francés deja en ella de lado al místico y al teólogo para dedicarse al doctor, al técnico de la verdad. No puede menos de dejar de apuntar, a pesar de todo, hacia esa fuente maravillosa del genio, que fué su contemplación interior, psicológica y religiosa.

Con objetividad, sin tonos apologéticos de competición, esta gran obra sobre el tomismo ensaya proponer al Doctor Angélico como filósofo cristiano; como a algo muy distinto a filósofo aristotélico. Ningún tomista, desde el siglo XVI soñó que pudiera afirmarse esto alguna vez: "El tomismo no es un sistema, si por él se entiende una explicación global del mundo, deducido o construido, al modo idealista, partiendo de principios establecidos a priori. El ser mismo no es una noción cuyo contenido pueda ser definido de una vez desde el apriorismo. No hay más que un modo de ser, y esa manera exige ser verificada. Y la más inmediata a nosotros es la de nosotros, somos nosotros mismos" (17).

La presente página, es claro, refleja mucho la vecindad existencial; pero eso no compromete en nada la perennidad del tomismo. La existencia es un grado de esencia. Se existe en la medida que se es. Y el Ser supremo, que agota toda la capacidad esencial y existencial, es ya objeto,

de la *Métaphysique*, sobre todo la cabler V. *Le thomisme devant la Philonophie critique*. Louvain-Paris, 1926. A pensar, dice, de esfuerzos como los de Grabmann y Mandouet, la historia de la tradición tomista está muy lejos de estar hecha (pág. XX). Y frente a los planteamientos audaces que hace el ambig jesuita en torno a la verdad que lleva en su seno el nominalismo, pueden conocerse, para evitar ciertos escrúpulos, las palabras de un autor tan poco sospechoso como De Wulf: "Hay pocas metafísicos, del templo del Padre Maréchal". En *Rev. Neosoc. de Phil.*, 29, 1927, pág. 23.

(16) Etienne Gilson, *Le Thomisme, Introduction à la Philonophie de Saint Thomas d'Aquin*, 5^o. Paris, 1943.

(17) O. c., pág. 438.



más que de la filósofa, de la mística. Los grados inferiores, los de esas esencias con *menos* existencia, serían el objeto de la filosofía. Y el acierto de Santo Tomás en ese caso estaría en haber dado una interpretación filosófica preparada para conectar con otra teológica ya, y esta a su vez, con otra mística. Ni le falta a Santo Tomás, Gilson mismo lo advierte, como no le falta a San Juan de la Cruz, una conexión con la retórica.

Y si esta exposición gilsoniana del ser constatable por su grado de actualidad, de *existencia*, permite todas esas derivaciones, es porque todas están vinculadas al de una regulación lograda en esa velocidad sincronizada entre especulación y experiencia. Sincronizarlas, es lo que ha sido y será tarea eterna, nunca lograda, ya que ésta, la experiencia, consiste en ser nueva siempre. Pero puede lograrse una técnica, un espíritu de sincronización, mejor que otros. Esa técnica y ese espíritu es lo que harían el tomismo.

El mismo principio de la analogía del ser sería un freno de prudencia en contra del apriorismo. Todo lo contrario de lo que creen incluso, muchos tomistas. Analogía no querría decir sino una igualdad que es muy remota. Esto es; que hay que partir del conocimiento que nos falta tener de las cosas, tanto como partir del poco conocimiento que tenemos de ellas. Esa pobreza de dosis de reducción de unidad (histórica, sistemática) que han podido lograr los hombres, y que algunos, no obstante, encuentran satisfactoria, es lo que hace estar a estos algunos en contra del espíritu de Santo Tomás. Más que en otro cualquiera en este punto, ya que el espíritu de Santo Tomás es más técnico que definitivo, y sólo definitivo en cuanto técnico. Para deducir más síntesis y unidad de la que se posee, siempre quedará por escarbar más y más en la analogía, o diferencia de los seres que supone la analogía, y sólo así puede existencializarse.

Un tal trabajo social (puesto que el individual ya no basta) en jerarquizar ideas en este sentido: de engendrarlas no para que se arreglen como puedan o para que se desarreglen mutuamente, sino para ponerlas en su sitio, en el que se necesitaban, es una postura mística ya. Santo Tomás traslada esa idea de jerarquía del Pseudo-Dionisio, y Santo Tomás no conoce otro místico. Y si por esta adopción del

Areopagita el tomismo podía quedar comprometido una vez más, al haber sido superado el pseudo-Dionisio por místicas como la de San Juan de la Cruz, queda a salvo, con todo, en eso de no consistir en tal o cual jerarquización, sino en *jerarquizar*. Por aquí es por donde se adivina la fecundidad del tomismo y su poder de consulta en toda época, pese a esas riñas de tribu sobre sí en aquella fórmula quiso decir blanco y en la otro negro.

Y he nos aquí en una coincidencia, más allá de todo sistema, entre el tomismo y el significado histórico de San Juan de la Cruz. Precisamente en el último capítulo del libro de Gilson, *El espíritu del tomismo*, concluye: "Lo que, por lo menos, puede decir un historiador es que Santo Tomás ha multiplicado en sus doctrinas las piedras para sentarse, y esa espera manifiesta de lo que la naturaleza espera de la gracia para ser terminada. En la base de esta filosofía como en el fondo de toda teología cristiana, está el sentimiento de una gran miseria y la necesidad de un consolador, que no puede ser otro que Dios (18). Sentimiento natural que exalta la gracia en un alma cristiana. El ardiente deseo de Dios que se derramará en un San Juan de la Cruz en acentos líricos, se traduce aquí en un lenguaje de ideas puras; sus fórmulas impersonales no deben hacernos olvidar que le nutrían (a Santo Tomás), y tenían la finalidad de calmarle" (19).

Es una de las páginas más certeras que hemos leído sobre Santo Tomás. Como San Juan de la Cruz, Santo Tomás también habría podido decir: "Por cuanto estas páginas parecen estar escritas con algún fervor de amor de Dios, cuya sabiduría y amor es tan inmenso, que, como se dice en el libro de la Sabiduría, toca desde un fin hasta otro fin, y el alma que de él es informada y movida, en alguna manera *esa misma abundancia e impetu lleva en el decir*, no pienso yo ahora declarar toda la anchura y copia (abundancia) que el espíritu fecundo del amor en ellas lle-

(18) "La razón natural dice al hombre que se someta a algo superior por los mismos defectos que advierte en sí mismo, y en los que puede ser ayudado por ello, y dirigido. Y sea lo que fuere eso superior, es lo que todos llaman Dios". II-II, p. 85, 1 ad resp.

(19) Gilson, o. c., pág. 520. Puede verse la conexión que ofrece esto a las claras con la filosofía de Blondel, y que exponemos en otra parte.

va..." (20). No se han identificado todavía esas páginas tomistas nacidas especialmente en su misa o en su oración. Y en ese Santo Tomás, y no en otro, es donde está el origen de la adopción de que fué objeto por parte del Carmen Descalzo. Gilson habla de la necesidad de buscar "una vida interior subyacente en el tomismo, cuya esencia fué específicamente la del tomismo mismo". Efectivamente, antes que esos tomismos de recolección escolar, retadores, tomismos de muy segundo orden en los que nadie ha logrado ponerse de acuerdo, ni Gilson mismo, está el ESPIRITU DEL TOMISMO.

Y toca la vez al otro gran campeón del tomismo contemporáneo: Jacques Maritain. He aquí una buena instantánea sobre él, antes de nada: "Su filosofía del ser y del acto puro, no le impedirá tener una filosofía del devenir y del tiempo, una sabiduría cristiana de la historia. Pero atiende, ante todo, a integrar en el tomismo tradicional modos de pensamiento que parecían estar muy lejos. Eso es su obra capital *Grados del saber*, distinguir para unir, para reintegrar en la síntesis, liberando el espíritu de falsas oposiciones o de continuidades aún más falsas. Ciencia, filosofía, experiencia poética, experiencia mística natural y sobrenatural, cada uno de esos caminos se encontrará desembarazado de los equívocos iniciales que comprometían su justa inteligencia. A Santo Tomás va a unirse otro maestro: San Juan de la Cruz, sobre quien nada se ha escrito más hermoso que su admirable estudio *Todo y Nada*" (21).

(20) San Juan de la Cruz, prólogo al Cántico, n. 1. Precisamente criticando la obra clásica de Baruzi, Gilson afirma que San Juan de la Cruz poetiza el tomismo. Naturalmente, después de saber a qué atenernos en cuanto a eso de tomismo no es desagradable esta apreciación, si bien tanto en Gilson como en algún medievalista más, San Juan de la Cruz, a quien conocen menos, tiene el inconveniente de representarlos en Europa una poesía solamente, como si su doctrina (en la que afortunadamente insisten la mayoría de los filósofos y teólogos) no representara una lógica occidental y superara, incluso, su poesía. Ofr. Gilson, *Histoire des philosophies médiévales et des doctrines religieuses*, en *Rev. Philosophique de la France et de l'Étranger*. L. 1923, 289-306. Hay que tener también presente que el Gilson de estas fechas (1924), no era el mismo que el de 1945.

(21) Cfr. el número extraordinario dedicado a Maritain, en *Revue Thomiste* XLVIII, 1948, Jacques Maritain, *Son oeuvre philosophique*, pág. X.

Por ser Maritain un converso del bergsonismo al tomismo, su enseñanza tiene el valor de un testimonio. Pero tengamos también presente que si hacia fuera, para los de fuera, puede representar un ejemplo de equilibrio, que para los de dentro resulta demasiado escolástico, en cuanto a todo eso que haya podido lograr de luz, no todos podemos estar igualmente conformes con el entusiasmo de sus buenos discípulos, sobre todo si se tienen en cuenta sus últimas teorías político sociales. Si a nosotros nos interesa aquí Maritain es en cuanto autor sanjuanista. Querriamos que se tuviese presente. Y es uno de los méritos que apunta a su favor el reconocido tomista Padre Labourdette. Entre esa estela de temas en el tomismo de Maritain, hasta el último de todos, naturaleza del conocimiento moral, "parece que tres grandes órdenes de cuestiones han alimentado su reflexión; 1) el problema propuesto al teórico de la ciencia por la obra de San Juan de la Cruz; 2) los debates en torno a la noción de filosofía cristiana; 3) los problemas de la filosofía política".

Propone así el Padre Labourdette esa diferencia que, según veremos, hace Maritain entre San Juan de la Cruz y Santo Tomás: "Es donde, una vez más ha realizado el programa: distinguir para unir. Es necesario para esto tener un agudo sentido de las diferencias, un sentido profundo de la historia. Nadie anduvo con tanto cuidado de no confundir, de no atenerse a un concordismo fácil, cuya equivalencia sería una suerte de saber uniforme donde se pretendería que, de buen o mal grado, todos los grandes autores se hayan encontrado. Hay que comenzar por distinguir, esto es, por no ocultar las oposiciones o diferencias; y todo cuanto sobre ellas nos ilustre debe ser recogido antes que nada y meditado. Si, las diferencias entre la obra de Santo Tomás, la de San Agustín y la de San Juan de la Cruz son muy profundas. Pero, ¿se debe uno contener con coleccionar diferencias y avivar oposiciones? Con el cuidado de no negar las diferencias, el sabio debe guardar eficazmente el de superarlas, dando a cada una su verdadero lugar. Después de haber distinguido, unir ordenando. Tal es la obra pacificadora de Maritain". (22).

(22) M. Michel Labourdette, *Connaissance pratique et savoir moral*, en *ib.*, págs. 142-179. Debe conocerse también del Padre Labourdette su profundo estudio *La fait théologique et la connaissance mysti-*

Pero de lo que se trata es de eso: de ver si Maritain ha llevado a cabo eso que se afirma de él. Porque resulta que dentro de poco, para algunos tomistas San Agustín va a ocupar en la historia del pensamiento un lugar similar al de Boecio o, concediéndole mucho, al de Alberto Magno. Gilson, parece hacerlo al menos, al tratar del Dios de Santo Tomás en sus conceptos de esencia y existencia, cuestión mística por antonomasia, puesto que se trata ahí de la trascendencia de Dios que tanto Santo Tomás como San Juan de la Cruz salvan con idéntico método: *nada, ni eso, ni eso*. Santo Tomás no dice otra cosa cuando dice: ni cuerpo (inmóvil), ni potencia (criatura) etc. Pero Gilson dice: "Es un hecho bastante curioso que el pensamiento de Platón haya ejercido influencia tan profunda sobre el pensamiento de la Edad Media, que apenas conoció sus textos. Y es que el pensamiento de Platón alcanzó la Edad Media a través de muchas doctrinas que había influenciado directa o indirectamente. Está el platonismo de San Agustín y sus derivados; el del Pseudo-Dionisio y sus derivados; y debe tenerse presente también el platonismo de Alfarabí, el de Avicena y discípulos así como el de Boecio. Ha habido, por tanto, platonismos y no platonismo en la cuna de las filosofías medievales, y conviene saberlos distinguir; pero hay que saber también que por el parentesco común de su origen esos platonismos han tendido constantemente a reforzarse mutuamente, a aliarse y hasta a confundirse. Santo Tomás se ha encontrado frente a una pluralidad de platonismos aliados con los que ha debido, o bien pactar, o bien luchar abiertamente, pero siempre tratando de ponerles dique" (23). Y todo, por marcar en un termómetro artificial aquí llegó Mongolfier y aquí Picard, cuando la trascendencia del Dios cristiano niega en raíz todos sus sistemas métricos. Para el Padre Sertillangea, Santo Tomás concede que formalmente hablando Dios no tiene esen-

que d'après saint Jean de la Croix, en *Revue Thomiste*, XLII. Nov. Décemb., 1936; Janv. Février, 1937 y Mars-Avril, 1937. Es quizá el estudio comparativo más fuerte que se ha hecho entre San Juan de la Cruz y Santo Tomás. La conclusión que saca es parecida a la que veremos de Maritain. Sin embargo, el P. Labourdette no lo hace con la delicadeza de Maritain. Para el teólogo dominico, San Juan de la Cruz, además de no ser tomista en psicología (pág. 200), no tiene valor ontológico alguno en sus formulaciones (pansim), y eso le quita todo valor comparativo con Santo Tomás.

(23) Gilson, *oc. c.*, pág. 130.

ela (24) y es por donde conecta Eckart buscando una mística al tomismo y de donde deriva la mística posterior del tomismo, que no fué más que un puente desde el Pseudo-Dionisio. Gilson, sin embargo, no se conformaría con eso y persigue una concreción del concepto esencia-existencia en Dios. ¿Es este el espíritu del tomismo?

Otro tomista de renombre, el P. Leroy, ve así el maritainismo: "Santo Tomás reconocía la primacía de la sabiduría mística; pero su tiempo era tiempo de construir otra sabiduría tomando conciencia de sus exigencias en su orden propio: la sabiduría teológica. Siguiendo ese proceso de diferenciación que contrasta en todos los dominios del pensamiento, la reflexión cristiana toma conciencia de la necesidad de establecer un saber racional de las cosas divinas. No un saber del que la razón sería la medida o la condición regulatriz, sino un saber donde la razón sirve instrumentalmente a explicitar en ciencia universalmente valedera la inteligibilidad de las verdades reveladas. Es de San Agustín, sobre todo, de donde Santo Tomás saca esta nueva sabiduría. Sin embargo, no la saca con armas agustinas sino con las de Aristóteles. El hará sufrir a las nociones que manejaba la sabiduría superior de Agustín las diferenciaciones necesarias para entrar en una ciencia con técnica rigurosamente homogénea" (25).

Hermosa página sobre el tomismo, pero fácilmente reversible contra quienes olvidan el espíritu del tomismo. Para el presente discípulo de Santo Tomás éste no es que hiciera una metodización de la sabiduría, sino una concepción nueva de ella. Y consistió ante todo, en leer a San Agustín con anteojos aristotélicos. La consecuencia es un panorama igual y distinto a un tiempo que el de San Agustín. Esto es, que en esta explicación San Agustín queda a salvo, pero no se le concede con todo que tuviese buen gusto. Su sabiduría, como los mares, es gigantesca. Pero precisamente por eso habría que hacerle un canal para los principiantes, a base de lo que éstos conocían del *Trivium* y del *Cuadrivium*, a base de las categorías de Aristóteles. Eso sería la Suma de Santo Tomás. Pero, para evitar decir esto,

(24) Sertillanges, *Le Christianisme et les Philosophes*, t. I. pág. 268.

(25) V. Leroy, *Le savoir spéculatif*, en *Revue Thomiste*, no. cit. pág. 236-237.

se dice que Santo Tomás criticó a San Agustín. ¿Soñaría alguna vez fray Tomás que un día se diría de él que estaba en desacuerdo en el gran Padre Africano, a pesar de los miles de citas suyas que iban en la Suma solamente y de esos sus contrapesos a las doctrinas contrarias, casi monótonos: "pero dice Agustín en contra..."? ¿A base de empeñarse en mirar a través de Aristóteles no es como ha logrado llegar a deformarse la manera ingenua del mirar cristiano, hasta impedirle leer con comodidad, no ya sólo a San Agustín, sino al mismo San Pablo y al Evangelio? ¿Es este el espíritu del tomismo? ¿Opinaba así un autor tan sanjuanista como Maritain?

Este, dentro de la infinidad de sus páginas dispersas, tiene una que no es nada extremista, ni separa tanto las cosas como parece que han visto algunos, llevados solamente del título de una obra. Santo Tomás ha centrado su humanismo precisamente en la mística cristiana: en lo amoroso. He aquí la dirección: "Las filosofías racionalistas proponen todas inevitablemente un divorcio mortal entre el conocimiento y el amor. El existencialismo tomista los concuerda y une y funda el amor sobre la inteligencia y fortifica la inteligencia por el amor, y demuestra así que el amor no es un terreno benéfico y pacificador si no pasa por el lago del Verbo" (26). Sobre todo, insiste Maritain en ese amor concreto de persona a persona (hombre-Dios) que permite graduar cada vez más ese diálogo delicado que culmina en la transformación de San Juan de la Cruz (27). Esto, contando con la decepción de todo trabajo puramente cerebral.

Con fecha bastante posterior a los *Grados del saber*, escribía Maritain: "La solución de Santo Tomás es la solución típicamente cristiana, y puede resumirse brevemente de la manera siguiente. Aristóteles y la gran sabiduría antigua tenían razón al decir que la vida contemplativa es superior a la activa, y la sola que abre las puertas de la vida divina al hombre. Pero al hablar así los sabios de la antigüedad, igual que ciertos profetas o poetas, decían más de lo que pensaban y no sabían bien lo que decían. Es el Evangelio el que da significado auténtico a las fórmulas

(26) Maritain, *Sort de l'homme. Les Cahiers du Rhone*, XVII, 1943, pág. 79.

(27) *Ib.*, pág. 84.

de Aristóteles. Porque la contemplación verdaderamente liberatriz no es la contemplación de los filósofos, que se queda en la inteligencia y se hace por el solo esfuerzo de sus más altas energías, y tiene la finalidad de perfeccionar al hombre a sí mismo consigo mismo: es la contemplación de los santos, que no se queda en la inteligencia, sino que pasa al corazón y lo rebosa y no se hace por la tensión suprema de las fuerzas naturales del hombre, sino por el amor de caridad que nos hace un solo espíritu con Dios" (28). Y, explicando esto más al detalle, dice Maritain: "Estimando en todo lo que valen los estudios del Padre Maréchal, que tantos datos nos dan sobre mística comparada, yo creo que la teología de la verdadera contemplación sobrenatural se encuentra menos en la teoría de la intuición (intelectual) de Dios que en las vistas sustancialmente convergentes de San Juan de la Cruz y de Santo Tomás sobre la experiencia de lo divino por unión de amor" (29). Al testimonio de Maréchal añade el de tomistas como Gardell y Rousselot en la determinación del carácter de esa unión: "La distinción entre la unión intelectual y la unión de amor debe ser mantenida como fundamental. Una unión sólo intelectual no trasciende a la naturaleza aun cuando vaya en línea opuesta a la naturaleza, en el sentido en que la filosofía y la teología católicas toman esta palabra. Mientras que dentro del amor es donde tienen lugar experiencias o modos de contemplación premísticos, bien incidentes de experiencia poética, o una experiencia misma mística sobrenatural. Allí donde exista una experiencia mística por unión de amor esa experiencia es sobrenatural" (30).

Quiere decir con esto quizá Maritain que la mística de Santo Tomás es bastante posterior al santo, como hemos visto que es su filosofía. Tan posterior, que quizá provenga de Juan de Santo Tomás, y de toda esa pléyade de escolásticos místicos que ha llegado a denominarse escuela carmelitana, y que culminan en José del Espíritu Santo (el

(28) *Ib.*, pág. 90.

(29) Maritain *L'expérience mystique surnaturelle et le vide*, en *Etudes Carmelitaines*, II, 1938, 116-139. Posteriormente, al año siguiente, repite estas doctrinas en *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*. Desclée de Brouwer, 1939.

(30) *L. c.*, pág. 137. Véase también idéntico pensamiento de Maritain en *Etud. Carmell.*, avril, 1932, págs. 1-18.

andaluz). Es conveniente no olvidar esta nota de un tomista como Maritain. Veamos ahora adonde conduce su *Distinguir para unir* (21), puesto que ha distinguido claramente dos posturas místicas: especulación y afecto.

La aludida obra es una de las mejores pretensiones sistematizadoras de todo el pensamiento moderno. Como él dice, es una síntesis que comienza en la experiencia del físico y termina en la experiencia del místico. La trayectoria de todas las zonas intermedias de experiencias la hace un mismo espíritu, y todas ellas son compatibles entre sí. Y para que la tal trayectoria no sea interrumpida, abarque también la vida sobrenatural del espíritu, el filósofo debe tener presente: 1) que la filosofía no puede hacer que el hombre se encuentre en un estado de naturaleza espontáneo (puro), sino en un estado de naturaleza caída y reparada. La primera obligación del filósofo es conocer lo que es y donde está, sea mediante la adhesión a una verdad superior, o bien sirviéndose de esa verdad para hacer sus análisis; 2) depreciar en nombre de Oriente la sabiduría de los santos, esto es, reducir a metafísica toda la perfección cristiana, fuera del orden de la caridad, es ilusorio y pernicioso; 3) ni es menos pernicioso confundir la santidad con la metafísica, y creerse competentes, desde ésta, sea o no bergsoniana, para penetrar en la intimidad de un santo. Esta indirecta, manifiestamente dirigida contra Baruzi, la concreta aún más Maritain en este inciso irónico: "ese teópata no sufre de cosas divinas sino de mal de la Sorbona".

La experiencia mística, que no procede de la metafísica, de un silogismo, sino de la gracia infusa, es controlable por la teología especulativa, aun cuando sea superior a la sabiduría teológica. Controlable, precisamente en cuanto expresión conceptual, que, manifiestamente no quita nada a que esa experiencia mística sea, a su vez, motivo de enriquecimiento de la expresión teológica, tenido en cuenta, con Morandini, que la fenomenología del espíritu, a que debe atender más el tomismo, está perfectamente trazada en los cuadros sanjuanistas de la experiencia sobrenatural.

No llega, sin embargo, Maritain tan lejos. Para él, lo que más interesa poner en claro, contra Bergson y Blon-

(21) J. Maritain, *Distinguir pour unir ou les Degrés du Savoir*. 3^a. París, 1940.

del, es que no vale invocar la autoridad del místico bajo luces naturales, sino en un sistema de iluminación teológica (32). Naturalmente, esto es una crítica muy injusta y rápida de Bergson y de Blondel, como sabemos por otras páginas de esta obra. Vale, no obstante, para conocer la postura rigorista de Maritain. Y, ¿esa fundamental distinción que trazó antes, qué relación guarda entre tomismo y espíritu del tomismo?

Según Maritain, la sabiduría puede ser comunicable e incommunicable. San Juan de la Cruz sería el doctor del supremo saber incommunicable, y Santo Tomás el doctor del supremo saber comunicable. Conforme a lo que antes ha dicho de sabiduría teológica y experiencia mística, Santo Tomás tendría que estar al tanto de la expresión lírica sanjuanista. Como en Gilson, hay también aquí una falaz apreciación de conjunto entre la lírica y la lógica del Místico Doctor, apreciación falsa, ya que San Juan de la Cruz es más lógico que lírico, en mayores proporciones. Pero, pese a que dice Maritain que distingue para unir, él no renuncia a un concordismo. "Santo Tomás es el Doctor por excelencia de la ciencia *especulativamente* práctica de la contemplación y unión con Dios.

Uno explica y hace ver, otro conduce (33). Y "como el saber prácticamente práctico presupone el saber especulativamente práctico, se puede apreciar por aquí la concordancia profunda entre ambos doctores, tanto más extrañamente que las fuentes y el lenguaje de San Juan no dependen de la escuela tomista".

Pero si estos lenguajes diversos pueden traducirse mutuamente, como pueden traducirse mutuamente los idiomas más distanciados, y sólo por eso son concordes los dos grandes doctores mediterráneos, creemos que no se ha ido tan al fondo del tomismo como parecía en un principio, y no se ha penetrado muy hondo en su espíritu. Esa que nosotros llamaríamos *fallacia eruditionis* de tantos tomistas como no se deciden a ver en San Juan de la Cruz una perfecta especulación, hace a Maritain a uno de esos neoescolásticos que no llegaron a adivinar que la supervivencia del tomismo se debe a que su especulación es inseparable

(32) O. e., págs. 568-9.

(33) O. e. pág. 633.

de la biología sobrenatural de Santo Tomás. Y si personalmente el secreto de su doctrina está ahí, históricamente no hay otro medio de salvar su especulación, en cuanto tomista, si no es uniéndola como él en una vida. De ahí que a la perspectiva blondellana quizá pueda considerársela como más tomista que la de Maritain, y, pese a luminosos principios del autor de los *Grados del saber*, aparezca precisamente en claro su postura inconsecuente al oponerse a los planteamientos místicos blondellianos.

Indirecta manifiesta a esa falta de lógica de Maritain, juzgamos esta carta de Blondel al Padre Maréchal el 18 de Agosto de 1930: "El esfuerzo del *concordismo* entre el literalismo (sic) neoescolástico y los puntos de vista más recientes es onerosamente decepcionante; mientras que si se remonta a las fuentes de la inspiración escolástica y a las cuestiones de método o intención que sitúan el tomismo en la tarea secular del pensamiento filosófico y cristiano, se puede seguir y fecundar la tradición en una luminosa obra de comprensión progresiva" (34). Lo que lleva a Maritain a argumentar contra Blondel es que no parte de la síntesis de Santo Tomás, sino de la negación de toda síntesis, para después aprovechar y acomodar fragmentos (35), cuando es lo contrario lo metódico: son esas filosofías fragmentadas las que deben entrar como citas en la síntesis tomista. Como puede apreciarse, hay su ingenuidad en esto. De lo que debe tratarse es de ver si puede hablarse así por las buenas, y de una síntesis hecha nada menos que en la Edad Media. Hemos aludido a las conclusiones de

(34) Cfr. Maréchal, *Phénoménologie pure en Philosophie de l'Action*, en *Mélanges Joseph Maréchal*, París, 1960, t. I, págs. 181-206. Sugiere el sabio jesuita que el pensamiento de Blondel patrocinado que no hay primacía de la inteligencia en el complejo humano ya que éste está integrado por otros elementos con tanto valor como ella y sin los cuales la inteligencia es un sinsentido. De otra parte, Husserl lo niega como punto de partida al decir que debe ser la vivencia, o fenómeno espiritual que nos conduzca al sujeto y al objeto. En el fondo, dice Maréchal, estas doctrinas son escolásticas y tomistas, si las aislamos de posibles sospechas subjetivistas. A esta posible sospecha es a lo que responde Blondel.

(35) Cfr. Maritain, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, París, 1938, cap. III, págs. 81-82. Representativa a este respecto es la obra del P. Garrigou-Lagrange, *La synthèse thomiste*. Descúbrese de Brouwer, 1947, con notables fallos de planteamientos. Esta obra había que replantearla con la citada de *El Sentido del misterio en Santo Tomás*.

muy buenos tomistas, y a las de la escuela de Lovaina, que colocan el tomismo en algo muy distinto a una síntesis.

Lo medular del tomismo es su espíritu de hacer síntesis, su espíritu constructor, sus cimientos místicos. Y es por donde San Juan de la Cruz le ha hecho inestimables favores desde el Renacimiento, y se está haciendo cada vez más patente en nuestros mismos días.

Los tiempos han desembocado en una necesidad de síntesis; y si antaño hubo quien realizó esa enciclopedia, y con tal gloria que aún es de actualidad su comentario, hoy hay que sintetizar, a su vez, otros muchos elementos que han brotado fuera, elementos históricos, teológicos, psicológicos, biológicos, coasmológicos, raciales, astronómicos, etc. Y, si en la base de la vieja síntesis existen sus sacrificios sangrientos, que, los agustinianos, sobre todo, no han podido olvidar nunca, ahora hay que sacrificar asimismo mucho de lo que, sin serlo, se venía llamando tomismo, a una experiencia histórica humana, larga y rápida al mismo tiempo, cuyos frutos no tocará ver seguramente a la generación actual, que grita y anatematiza lo que la implacable evolución allanará en su día para la gloria y para la paz de vivos y muertos.

Capítulo II

SAN JUAN DE LA CRUZ Y EL ESPIRITU DEL TOMISMO

¿Se podrá hablar de intelectualismo en San Juan de la Cruz?

El primer psicoanálisis de Europa, *pienso, luego existo*, de Descartes (apongámoale original) que, doctrinalmente, no ha llegado a convencer mucho, ha sido sustituido en nuestros días por otro psicoanálisis. Un realismo psicológico-somático, del todo contrario al idealismo cartesiano, le va sustituyendo gradualmente.

El asociacionismo, idealismo psíquico que pretende desmontar la psiquis en encasillados aprioristas; la psicología de la Gestalt, reacción contra él y contra el idealismo, que propone la imposición innata de estructuras y formas complejas al espíritu, el behaviorismo que acentúa el comportamiento del animal ante el ambiente biosocial, todos los psicoanálisis, tienden a bajar hacia la bioquímica, bioelectricidad, psicoendocrinología, neuro-psicología, y más en globo, psicofisiología, reflexología y psicopatología; o sea, lo que (aunque el término signifique otra cosa) entraría dentro de psicología animal. Lo animal, que es lo más próximo a lo material.

Ahora bien; la psicología contemporánea está en una encrucijada peligrosa: ante el peligro de seguir viendo al hombre a través de la clínica después de haber descubierto

allí algunos principios, o a través del animal después de haber contrastado con este paralelismo sorprendente.

El psicoanálisis tiende a bajar. Con la preocupación de llegar a los cimientos enterrados del edificio psicológico (subconciencia), aspiración en sí laudable, tiende a quedarse con uno de los ingredientes solamenta: *carne* (nervio, química) o, cuando más, con la carne funcionando: animalidad. Tiende a eliminar de sus métodos el elemento constructor y que hace evolucionar en un animal especial, el hombre, la carne misma; porque el elemento animador, evolucionador, constructor de su propia carne es, en definitiva, espiritual. Y las raíces del espíritu, en el testimonio de esos psicoanalistas que llevan un método ascendente, contrario a Freud-Jung-Adler, San Juan de la Cruz y Santa Teresa, es Dios, Espíritu, con mayúscula, sin atenuaciones.

Pero aun dejando en sana discusión la demarcación de provincias psicofísicas en la interioridad y exterioridad humana, por la que la ciencia del hombre está riñendo siempre duelos interesantes, como observadores desde fuera de la especialidad, como especialistas en universales, como escolásticos, que universalizamos con esos dos climas amplísimos en los que el hombre produce todo lo que da de sí: inteligencia y voluntad; conscientes de que esas dos latitudes abarcan mucho más elementos y climas parciales, como Europa y África son dos continentes distintos, con infinidad de diferencias, de semejanzas y de intercambios, de mutuas inmigraciones; aún más, orillando el prejuicio, que hoy tiende a darse como tal, de dos sectas en lucha: intelectualismo y voluntarismo, y tendiendo a integrar esa dualidad en una síntesis nueva, en intelectualismo que, vaya por delante, ya no sería el intelectualismo superado, ¿San Juan de la Cruz es intelectualista?

San Juan de la Cruz es las dos cosas. No pueden borrarse de su fisonomía las ardientes descripciones de lo amoroso, y menos sus análisis fríos, como la sangre de un cirujano, en las doctrinas de la Subida y de la Noche. Encontramos en él a San Agustín en cada renglón, lo mismo que la Escritura, a los que traba y compagina con metafísica franciscana; pero no son en él menos evidentes los elementos antipodas, opuestos, de la razón, pura, seca, sin rastro siquiera del otro clima. El místico español puede

hablar con un racionalista y convencerle de que no llega hasta donde llega él con las consecuencias. Y a continuación puede tener una entrevista con la mística más audaz, la asiática, y dejarla admirada de su formulación pasional.

Santo Tomás, a quien la Iglesia propone incansablemente para la síntesis doctrinal de los tiempos nuevos, o, para hablar con Gilson, para presidir este momento de la filosofía, nada cerrado, sino que ha llegado quizá al momento de intentar la más hermosa de sus aventuras (*L'Étre et la essence*. París 1948, página 328) es, a nuestro juicio, el preferido de la Iglesia porque, al margen del partidismo fomentado por las distintas sectas tomistas, es el doctor que deja más espacio a la razón dentro de esa mole superracional de la revelación. Otros doctores, más místicos, ante esas cumbres que se ven desde todas las partes de la creación, invitan de continuo a la oración, a pararse para no pensar más que en lo único necesario, esa fórmula filosófica formidable del Nuevo Testamento.

Santo Tomás no excluye eso, naturalmente; pero permite alejarse, moverse, distraerse, mirar hacia otros puntos del espacio donde, si bien el marco son siempre las fronteras necesariamente visibles de la única necesidad, lo directamente visible no son las fronteras, sino el marco de visibilidad terrena, esa otra pequeña infinidad de la contingencia que, durante el destierro, se nos da como espectáculo. En este sentido, el Doctor Angélico es un pedagogo maravilloso. Sabe dar tiempo a todas las cosas. Y dar tiempo a las cosas es muy difícil en sabiduría. El sabio tiende a destemporalizar, a presidir, sentado al lado de la necesidad, de lo permanente, la fragilidad compasible de lo que nació temporal y contingente. Santo Tomás, no. Si, como todo sabio, cultiva la preferencia, y con celos, de la necesidad, de la universalidad, hace descender esa amistad a lo práctico, a dialogar con lo que no es tanto como ella, y a esto, a lo contingente, lo eleva hasta las manos y el corazón de la unidad, de la bondad, de la necesidad, de la unicidad, de la hermosura, para que se contraste, antes de desaparecerlo en la nada, con la fuente que le da vida y existencia para tal tregua de tiempo o para cuál interés de rendimiento.

Eso, claro es, lo hace todo sabio auténtico, que ve la creación como un vuelco del cofre donde Dios guarda sus tesoros contingentes; pero Santo Tomás descubre más kilometraje en ese río de riquezas, hace ir más lejos en su persecución temporal, no se cansa tan pronto, o se sienta a gozar la admiración, sino que intenta, como un auténtico mastín de la verdad, llegar hasta la linde o que ésta le invita a llegar para dominar el conjunto del rebaño tranquilo de la creación e interpretar sus distancias, las proporciones, las compensaciones sobre todo, y admirarse entonces de lo que quedaba por ver hasta ese momento. Ante la precipitación mística que todo espíritu tiene para contemplar, Santo Tomás es un flemático. Si San Juan de la Cruz es un caminante que escoge la noche, Santo Tomás baja del Monte Carmelo a pleno día.

San Juan de la Cruz parte de que se impone esa cordillera que sombrea toda la creación, la fe, y deja muy poco espacio para que se pasee la luz provisional de la razón. El místico español hace una teología a base de reflexionar la teología. No tiene otro en Europa que se le parezca. Santo Tomás, sale a reflexionar la teología fuera de la teología. Ante las escasas dimensiones de la luz creada y esas dimensiones de la luz inmensa que a través de la noche oscura filtra esta pequeña luz racional, San Juan de la Cruz se decide a atravesar la noche con todos sus obstáculos, a toda velocidad y en línea recta hacia sus fronteras con una pregunta y un supuesto: "¿A dónde te escondiste?" Es un doctor en la noche. Una originalidad fascinante del catolicismo.

Otra originalidad, no menos acentuada, es Santo Tomás. Como Santo, no es que esas noches sanjuanistas las dedique al sueño o a la inactividad; pero aún en la misma noche, en su caminar montañoso y sombreado por la fe, da más al día, a lo que ha visto en la fe desde el día de la razón. Ha aprovechado el día, la exigua luz de la razón, para observar esa mole de consecuencias y de panoramas, que es la noche oscura de la fe, siempre presente en su obra, y ha procurado elaborar para la contingencia una explicación de su compañía. Por eso, no es que Santo Tomás no sea místico. Lo es, como todo doctor santo. No es que San Juan de la Cruz no sea intelectualista y no tenga

palabras para la razón. Ya dijo Menéndez Pelayo que los que más le leían eran los racionalistas.

Pero Santo Tomás no tiene tanta prisa como él en la pluma, aunque la tuviese en su vida.

Pero, ¿por qué la lentitud? Es la gran objeción de siempre al intelectualismo. Seguramente que porque el ritmo de la vertiginosa rapidez de nuestra travesía de lo contingente, de la contemplación de esas laderas temporales donde las nadas no pueden detenerse y resbalan inexorables desde la cumbre invisible y quieta del monte que las derrama, requiere un esfuerzo maravilloso de espíritu para detenerse a observar sus estelas, su dirección, su desaparición, para contrastarlas con el silencio, la quietud eterna de la cumbre.

Y no sólo esto. Esas impresiones globales de dirección, de choque, de desaparición, de estela, son eminentemente místicas. Santo Tomás se detiene ante esos trozos de creación y examina y deduce, interpreta el detalle cósmico mirando hacia abajo del monte. Sus trabajos de precisión, de ingeniería lógica, de trigonometría, que a él le valieron tantos alientos para seguir subiendo, ("*Qué bien sé yo la fuente.... aunque es de noche*"), son todo un sistema de la contingencia que vale también para los que le estudian sin la decisión de subir. A propósito de lo cual, notemos una verdad presidencial. Santo Tomás es el ideal de la ciencia en cuanto producto del hombre. El debe estar presente a toda contribución de elaboración de un tomismo perenne, que es lo que la Iglesia desea, no de un tomismo discutible. Para eso, Tomás no es nadie. Hay que ponerle el santo delante. Tomismo que olvide esto es fanatismo. Y abunda.

Lo ideal sería responder al tomismo con una obra igual, o parecida a la de Santo Tomás (que no se nos olvide eso de *santo* si lo pretendemos algún día), o con otra parecida a la de San Agustín para los que profesan poco menos que la fe que Santo Tomás le superó, o, dígame lo mismo de San Juan de la Cruz, si se trata de decirle que podía haberlo hecho algo mejor. Pero, felizmente, el ideal está muy lejos y se hace respetar por todos cuantos hemos nacido en la clase media de los comentaristas. Somos como los soldados de Wamba. Mantenemos un idolo sobre nuestros hombros, sonrientes y satisfechos, porque los de enfrente tienen levantado otro, y creyendo que miramos a

los de enfrente con la mirada de quien tenemos en el escudo, lo hacemos con una mirada ilusoria, artificial. El que está encima, lo está a su pesar quizá, porque no quiere tal actitud en nosotros. Esas procesiones, tan numerosas, en los gremios científicos, cada una con su santo al hombro, no nos conviene olvidar que nacen no en la competencia que puedan hacerse los patronos entre sí, sino en quienes les escogieron para competir. Así, muy lejos de nuestro estilo, habló Santo Tomás con San Agustín, y San Juan de la Cruz con ambos y acerca de ambos. Un tomismo aceptable no puede ser más ni menos que el agustinismo o que el sanjuanismo; aún más, que cualquiera clase de cristianismo dialogando con Grecia.

Los sistemas, como los seres vivos, suelen tener una fase maternal, de identidad con su fuente, fase uterina, de lactancia. Después viene la muerte; *fué hijo de tal*.

En los grandes ideadores, sus teorías tienen un momento de identidad total con ellos, con su sangre, su temperamento, su abastecimiento nutritivo y respiratorio. De ahí el interés de la Psicología o Antropología para darnos una visión total utilizable para todos los hombres. Esa primera fase será siempre decisiva y clave.

La otra fase, la de la independencia, menos biológica, es, por ejemplo, la que subraya sólo la esencia de una filiación, que no requiere ya esa consideración biológica. De ahí que sea muy expuesto ponerse a sacar conclusiones sólo desde ella. El secreto de las grandes vidas es el mismo que el de las grandes teorías. Allí donde hubo una vida robusta, hubo teoría poderosa.

Sin embargo, esa segunda fase de los sistemas es la que más se emplea. Yo cojo las ideas de San Agustín y las coloco en distinto orden que otros autores anteriores a mí, o posteriores, que escriben sobre lo mismo. Y todos nos creemos que decimos lo que San Agustín. La psicología de la construcción es necesaria para la comprensión de la construcción misma. Siempre, naturalmente, sabiendo distinguir el erudito del constructor. Hay, por ejemplo, dentro de las sectas tomistas, quienes ante cualquier objeción a su clase de tomismo, apelan a una síntesis. Y esa apelación, puede ser verdadera y puede ser falsa. Verdadera, si logra conectar todos los elementos de esa síntesis con la vida de Santo Tomás, asunto delicado e imposible fuera

de la propia conciencia de Santo Tomás. Falsa, o débil, si se pretende que esas doctrinas totales, recias, en la dirección que se apela, sean inasustituibles en otras direcciones que también van y vienen de Dios.

En este sentido, el sanjuanismo y el tomismo tiene un mismo trato. Los comentarios y las polémicas que se inapiraran en ellos son vagos; a lo más de prudente recomendación. Ellos (los patrones) no son así. Ellos son convencidos, no arrastrados por la necesidad de una tutela autoritaria. Y son convencidos precisamente por la superación de esa necesidad de autoridad. Los doctores santos no han reconocido otra que la de Dios, y si lo que escribieron tiene tales encantos para nosotros es por lo que dejan traslucir allí de su conversación con El. En un doctor de la Iglesia no puede desafiarse su mística, personal o doctrinal si no se quieren comprometer sus cimientos doctorales. Esto, que fué siempre un secreto de la maestría dentro de la Iglesia, hay que tenerlo presente por si tenemos el descuido de comprometer con nuestros cismas de escuela, tomistas y sanjuanistas, una unidad que sólo puede quedar a salvo entendiendo por tomismo y por sanjuanismo el texto, y solamente el texto, de Santo Tomás y de San Juan de la Cruz, anteriores a lecciones de entonación divergente.

Puede ser que eso que a nosotros nos parece suyo, en cuanto discutible, nos haga diverger en nuestros acuerdos sobre ellos por olvidar que en dos doctores santos la coincidencia básica está en su santidad, en los elementos de su santidad, y que todas las otras coincidencias tienen que partir de ahí.

Prosiguiendo en los contrastes desde el temperamento de los sistemas, el santo Fray Tomás se caracterizaría por su disimulo de la prisa, por su serenidad. Se nos aparece sereno como pocos santos. Porque los santos son, casi todos sin excepción, veloces en la travesía de la creación. No es que la desdeñen, que no sepan agradecerle el sendero que les ofrece para poder salvar la distancia de la nada al Todo; no es que no canten todos mientras pasan; no es que la creación no esté hecha para que le lean bien solamente los santos y únicamente ellos. Pero esa lectura varía; unos han leído maravillosamente la historia del corazón, otros la de la carne, otros la de una virtud determinada; otros, como San Agustín, la gama indefinida de originalidad que

Dios deposita en los espíritus encarnados. Santo Tomás también pertenece a esta clase de lectores totales. No teologiza solamente, o solamente razona, o sólo vive su santidad, si nos es lícito hacer la división. Lee los conjuntos con una calma maravillosa, con una detención envidiable, con una entonación angelical, eco de su vida. Es un santo del conjunto, de la síntesis, dando todo lo posible a la razón, esa parte infantil y caprichosa del hombre a quien Dios ha dado el derecho de preguntar por todo. Santo Tomás no elude sus preguntas ni con el cansancio ni con la prisa. Como santo y místico, sabe que detrás de las preguntas de la razón queda lo mejor por preguntar, que a ella ni se le ocurre. Unas veces se lo insinúa. Otras ni le hace alusión. Pero siempre respeta esos derechos divinos de la razón desde la ignorancia o desde la curiosidad, paternalmente. Con la pedagogía de las grandes paternidades responde, acepta la réplica, vuelve a responder, y, sobre todo, con una suavidad tal, que deja animada a la razón para seguir preguntando.

Como pocos doctores de la Iglesia, también San Juan de la Cruz es un lector de síntesis. Pero su síntesis es más rápida. Aunque va dirigida a todos y lo elabora todo, *todos* y *todo* no significa para él lo mismo que para Santo Tomás. *Todo*, casi siempre, equivale en San Juan de la Cruz a lo que no lleva la filiación de la nada, a lo creador, a Dios. Por eso Santo Tomás, que emplea el *omnia* y el *omne* (todas las cosas, todo) en un sentido intrascendente; o sea, para universalizar y mundanizar y quedar dentro del universo con la designación, apenas juega con el concepto de *nada*, que es una de las aventuras lógicas mayores que ha tenido el pensamiento mundial en San Juan de la Cruz. El mismo planteamiento, supone ya rapidez. Decir todo junto a la nada es decisivo, expuesto a cortar el diálogo, aunque implique tal riqueza en infabilidad, que solamente ha sabido insinuar él. *El Ser y la Nada* de Sartre, v. gr. dice exclusivamente *nada*. Su lectura congela el espíritu. Es una artística invitación al suicidio, a incinerarse a continuación y a soplar después sobre esas cenizas. Todo lo más opuesto a San Juan de la Cruz. La obra de éste no es una operación de restar frente a la *Suma* Tomista, como podría parecer.

San Juan de la Cruz esquematiza la creación en la versión más intensamente estética que conocemos, con dos fines pedagógicos. De una parte, para hacer desear los senos donde brota que, con la creación presente no han hecho más que comenzar a revelar el mundo definitivo para el que Dios crea las almas. De otra parte, para hacer resaltar esa riqueza creída (oculta a la razón) al demostrar que esta profusión creada sólo existe hoy, que ayer fue nada y volverá a serlo inexorablemente mañana. La creación no es más que una excusa de Dios para hacerse conocer y para hacerse amar. Y como excusa, es totalmente provisional frente a lo definitivo y permanente de la verdad y del amor. A esto conduce también la suma teológica o que dice las cosas de Dios, las que están dentro de El y las que están fuera. San Juan de la Cruz, por eso, supone esa Suma. Lo que sí es evidente es su estilo diferente de hacer teología, como hemos insinuado más atrás.

En su caminar histórico, el anónimo carmelita lo llevaba dentro de su inteligencia en silencio con interés e intención de ocultarlo en una cartuja. Cuando Santa Teresa, la expansiva (una santa que, como Santo Tomás y San Juan, interesa tanto), le obligó amablemente a dialogar con ella, con su estilo de vida, fué cuando San Juan de la Cruz cambió de intenciones. El que no pensó decir nada nunca, dijo esas clásicas *nadas* a cuantos necesitaron escucharle; a los que necesitaban una síntesis completa para subir el monte de la perfección legible por todos los que la intentaran, en idioma montañoso que hablara de senderos y de encrucijadas, en idioma sideral que abarcara a interpretar los inmensos espacios que dominaba la altura ascendente, en idioma nemoroso y poético que cantara los escasos intervalos de la caminata.

San Juan de la Cruz también responde a todas las preguntas. Pero las preguntas a que responde, mejor, las preguntas que se le dirigieron no son de la misma calidad que las que contesta Santo Tomás. Las preguntas a que San Juan de la Cruz responde son preguntas de personas avanzadas. Santo Tomás alude muchas veces a ese magisterio, al magisterio místico. Da, incluso, sus principios que San Juan de la Cruz desmiga con toda la precisión a la vanguardia de los exploradores. Esta no es la especialidad de Santo Tomás.

El Doctor Común enseña que esos exploradores existen, quizá porque él mismo lo era; pero San Juan de la Cruz los describe en todos sus gestos de descubridores. Santo Tomás alude a la mística desde la escolástica. San Juan de la Cruz alude a la escolástica desde la mística. En medio queda el secreto íntimo de la conjugación que ellos hicieron en su biografía interior de ambas corrientes. La santidad puede que sea el único terreno donde puedan sacarse conclusiones exhaustivas de ambas con la seguridad de no contradecirse.

Santo Tomás habla de todo para todos. San Juan de la Cruz habla a "desnudos de espíritu", lo imprescindible. Con relación a Dios, las obras de Santo Tomás representan a un entretenido con lo menos necesario dentro de lo necesario. Las de San Juan de la Cruz a un intransigente por la urgencia de hacerle sitio. Las dos síntesis que quizá resalten más en esa academia exigua y selecta de los Doctores de la Iglesia, son las de estos dos doctores latinos. La de Santo Tomás es más síntesis en pretensión. La de San Juan de la Cruz es más síntesis en cuanto microsíntesis. O sea, no en cuanto excluye elementos, sino en cuanto que adelanta una síntesis monográfica que es definitiva e indestructible desde cualquiera otra.

Maritain armonizaría diciendo que Santo Tomás es el doctor de la ciencia comunicable, y San Juan de la Cruz el de la ciencia incommunicable. Esta es definitiva. Aquella no.

Respecto al tema de la analogía, en el que necesariamente tienen que encontrarse mística y escolástica, en San Juan de la Cruz tiene proporciones oceánicas, como en San Agustín y en la Sagrada Escritura. Da un paisaje marítimo de Dios. Santo Tomás, sin embargo, traza canales navegables en ese mar para la razón que no puede caminar en todos los sentidos so pena de extraviarse ante la tentadora inmensidad del misterio. Aquella división de Cristo: "A vosotros os es concedido saber el reino de Dios; a los otros en parábolas" tiene sus reservas en cuanto al vosotros; puesto que mientras a algunos de los cristianos les es dado un horizonte en ese océano, con menos niebla, más despejado, el resto no tiene otro remedio que el de las mayores: contentarse con el criterio común de visibilidad. Es otro mérito de Santo Tomás: haber distinguido, a

costa de impersonalizarse él mismo en su obra, lo ordinario de lo extraordinario por más que él poseyese ambas claves. La labor de "nosotros", los que no llegamos a la maestría de dominar con una vista extraordinariamente limpia esa extensión que "ellos" y con su tensión pupilar, está en intentar armonizar esas cartas náuticas entre sí: la que podemos andar con ellos y esa otra que no pueden dictarnos mientras no tengamos la vista del espíritu tan formada por su diálogo con nosotros, asegurándonos que vamos viendo uno por uno los nuevos panoramas que nos indican.

Debe hablarse, por tanto, de Santo Tomás Doctor místico y de San Juan de la Cruz Doctor intelectualista, aunque no se nos oculta que resulta ver más claro al místico en Santo Tomás que al intelectualista en San Juan de la Cruz.

En San Juan de la Cruz quizá hay que distinguir los móviles de su síntesis de los métodos con que la lleva a cabo. Aquéllos pueden ser muy bien de la línea histórica del voluntarismo, y éstos pueden ser, y son de hecho, abiertamente intelectualistas. De hecho también no podrá negarse que muchos de los voluntaristas, al contrario, con móviles intelectualistas, han desembocado en una metódica voluntarista. De aquí que debemos andar con cuidado en no dar acepciones demasiado rígidas a los términos de intelectualismo y voluntarismo. Además de que sobre un análisis anatómico de ambas direcciones de espíritu nos obliga a ser cautos las investigaciones doctrinales de esos sistemas que se presentan como enfrentados.

Sobre el afán de oponer Escoto a Santo Tomás (Gillon) debe prevalecer la de integrar a Escoto con Santo Tomás y a Santo Tomás con Escoto (P. Hayen).

Pero siguiendo en la denominación de lo que vulgarmente se toma por intelectualismo, San Juan de la Cruz es intelectualista porque entra en cualquier sistema de razón. Estos podrán argüirse entre sí de defectos parciales o de errores totales; pero ninguno podrá argüir a ese esquema inflexible dibujado en el granito del Monte Carmelo. San Juan de la Cruz se ha colocado tan bien a sí mismo en la historia del pensamiento que no necesita apenas otra cosa que ser leído. Es de los autores que menos comentarios necesitan. Claro es que cada lector procurará sacar

allí piedras para sus vallas, como lo intentan todos cuando leen a Santo Tomás con mucha más razón, dada la extensión de cantidades y de calidades que ofrece Santo Tomás; pero San Juan de la Cruz, dentro de su oferta selecta, y acotado tan bien, siempre a tan poca distancia de su persona, pues su doctrina es vital, no puede ser discutido. Se le puede discutir, v. gr., al racionalismo, al sincretismo, al idealismo o al panteísmo, y debe discutirsele; pero si el panteísmo, el idealismo o el racionalismo le adoptan es porque se decidieron a adoptarle entero.

Esta cualidad matemática del doctorado sanjuanista, sin tantos compromisos difíciles con la extensión como se plantea al genio tomista, es lo que le da privilegio de haber preparado una monografía definitiva dentro del catolicismo, en clasicismo idiomático e ideológico, redactada definitivamente para la síntesis de la extensión que todavía no ha llegado, si bien el espíritu y la norma con que debe ir construida pertenecen, por plebiscito, a Santo Tomás.

Se puede asegurar que el día en que aparezca el genio de esa nueva síntesis, San Juan de la Cruz podrá presentar la *Subida de la Noche Oscura* en ediciones indefinidas y siempre iguales, y, como regalo siempre sorprendente, una redacción poética en esa síntesis maravillosa de las estrofas del *Cántico* que desafían todos los vaivenes de la moda poética. Podrán esforzarse los críticos, y tienen obligación urgente de hacerlo, en descubrir los papeles tal como salieron de la pluma del Santo, si la Historia los ha escondido en algún sitio; pero la fisonomía de San Juan de la Cruz es inalterable, como lo son, pese a todos los posibles cambios externos, los gestos doctorales de Santo Tomás.

San Juan de la Cruz, puesto que pertenece a la era tomista, y sobre todo a un mismo espíritu, lo es con títulos que no tiene aún ganados los comentaristas más empedernidos de los textos tomistas; o sea, que si San Juan de la Cruz es tomista, no lo será bajo esa ingenuidad partidista con que algún comentarista se decidió a escribir, *El tomismo de San Juan de la Cruz*, haciéndolo coincidir con el tomismo que él, personalmente, profesaba. El tomismo de San Juan de la Cruz trasciende ese puñado de tesis que pueden discutir tomistas entre sí. Como el tomismo único, el del texto de Santo Tomás, va en sus mismos cimientos, en su misma actitud, en su estilo de Santo, en su doctorado ecle-

siástico, en esa novedad que se impone al lector sin estridencias de dudosa composición.

Pero hay un problema difícil al hablar de Santo Tomás junto a San Juan de la Cruz; el problema de dar gusto a dos campos doctrinales divididos. En nuestra *Filosofía de la mística* hacemos ver, por ejemplo, cómo un teólogo de la talla de San Juan de Jesús María se dejó impresionar demasiado por un eclecticismo fácil y débil. Pero el gusto debe colocarse en la sinceridad, como la de esos dos grandes Doctores: en partir de un cero como ellos y en llegar a tocar el Infinito, que logran. Si ellos no encontraron controversia, aoría con los que enseñaban a su lado, ¿no es acaso la mejor lección de introducción que podemos escuchar de ellos? Sus obras destierran las notas de discordia. Su voz no sube de tono para imponerse. Se impone por la lenta suavidad de su capacidad lógica. Y si ellos no se vieron en contradicción, con San Agustín sobre todo, ¿por qué se intenta hacer con el tomismo una crítica de San Agustín etc., etc.? Seguramente que porque cuando en la ciencia espiritual se pierde el paso de los santos, se puede disimular, a corto o a largo plazo, el error de que se les imita.



SEGUNDA PARTE

EXCURSIÓN AL SIGLO DE DESCARTES

"No teníamos en ningún momento que aprender nada de Europa. No necesitábamos para nada a Europa. Europa éramos nosotros y no los demás pueblos; e por lo menos lo éramos tanto nosotros —y lo seguimos siendo— como las demás naciones. Nuestro ideal era tan elevado y legítimo como el ideal de los demás países europeos. Es falso que Descartes sea superior a Santa Teresa y Kant a San Juan de la Cruz".

Azorín, *La Famosa Decadencia*. En *Obras Selectas*. Madrid, 1943, p. 60.

Capítulo I

BOSSUET

Si existe una oportunidad histórica de estudiar la mística junto a la política, la mística, incluso, con repercusión política, según los deseos de Giménez Caballero y de Donoso Cortés, esa oportunidad está en el siglo XVII. Ese siglo conoce dos movimientos místicos alarmantes como no se habían conocido desde el arrianismo: quietismo y jansenismo. Y en el siglo XVII está la fecha de la mística (1). Es, pues, no sólo el siglo de la diplomacia sino el siglo de la mística.

El pontificado de Urbano VIII, uno de los más diplomáticos de toda la historia eclesiástica, coincide con las privanzas del Conde-Duque de Olivares y de Richelieu. Estos dos nombres llevan el desenlace de la edad contemporánea de Europa. No puede perderse de vista ese saludo que hace Richelieu al protestantismo con el fin de forzar más el peso de la balanza en contra de la casa austriaco-española.

(1) Así lo creía Gratry: "Le vrai mysticisme orthodoxe, théologiquement précis, date de ce jour. C'est à dire qu'avant l'effort de Fenelon pour systematiser la science mystique, les écrits des plus saints auteurs renfermaient sur ce point des inexactitudes, non d'intention mais d'expression; de sorte que le point principal de la Théologie mystique, dernier mot de la vraie agéese, fut alors, et seulement, défini et fixé". De la connaissance de Dieu. Paris, 1918, t. I, pág. 356. Este párrafo encierra también sus inexactitudes, como la de decir que los escritos de los místicos antes de Fenelón eran inexactos (aunque de buena intención). Es además una manera muy francesa de llevar el agua a su molino. Si en el fondo hay su verdad sobre la importancia innegable que tuvo para la mística esta controversia, el lector que lee entero este capítulo quizá no saque la conclusión en ese estilo del famoso filósofo.

Luis XIII — Richelieu, declara la guerra a Felipe IV — Olivares el 19 de mayo de 1635. Urbano VIII hace lo que puede por la paz; pero la paz había fallado en sus comienzos. Felipe IV se dirige al Papa en enérgica protesta contra el rey francés: "Confío que en estas circunstancias en que ante todo se trata del interés de la religión, Vuestra Santidad hará contra ese Soberano, que se ha unido a los herejes, la declaración y la demostración que conviene a las obligaciones de su oficio".

Un historiador francés califica esto de mal golpe diplomático. Sería poner al Pontificado de parte de una nación determinada, cosa incompatible con su misión neutral y pacificadora (2). Es evidente. Urbano VIII hacía lo que podía por no poner peor las cosas. Soslayó la solución religiosa para plantear una posible solución pacificadora por vía diplomática. Se inaugura en esta decisión esa serie de Sociedad de Naciones que en nuestros días aún no ha terminado, y en las que España comenzó a estar ausente. Se puede dudar si en el fondo, la solución propuesta no era ya dar la razón a Richelieu que no "conocía otros enemigos que los del Estado", camuflado ateísmo político que engendró a la Revolución. Eso parece que quería decirse al enfrentarse con la postura política de España, desgraciadamente representada por una Corte que no contaba ya con Carlos V o Felipe II, con Juan de Austria o el Duque de Alba que hicieran respetar a Europa la dialéctica de Trento, así fuera a la luz del relámpago efímero de sus imponentes aceros.

La prueba mejor de que en el fondo la ruptura era religiosa está en la que hacen Roma y París (3) con motivo de aquellos gestos peligrosos iniciados por Francisco I y coreados por Enrique IV y los Luises posteriores.

Urbano VIII despliega una actividad diplomática extraordinaria e invita a un diálogo sereno con una asamblea internacional de las potencias. Si el Papa se inclinó más a Francia que a España es punto de discusión interminable entre historiadores, si bien ninguno puede dejar

(2) August Leman, *Urbain VIII et les origines du Congrès de Cologne de 1636*. En *Rev. d'histoire Eclési.*, 19-1, 1923, 370-83.

(3) Victor Martin, *La reprise des relations diplomatiques entre la France et la Sainte-Siège en 1595*, en *Rev. des Scien. Religieuses*, 1, 1921, 338-78.

de reconocer su delicada posición (*). Lo que si está fuera de todo planteamiento es que quietismo y jansenismo (galicanismo en su totalidad) no pueden ser bien entendidos en su génesis inquisitorial o dogmática si no se tienen presentes esas idas y venidas desde Madrid y París a Roma, así como el carteo de Roma con sus Nunciaturas.

España pisaba todavía tierra francesa y mandaba en los Países Bajos. Es en estos últimos donde abanderan su partido dos obispos: Jansenio en Yprés y Fenelón en Cambrai. Por eso, no todo lo que iba dirigido contra la herejía iba en el fondo contra la herejía. Había otras causas que debilitar con motivo de la herejía. Sobre todo, la de los ocupantes y gobernantes de esas regiones nórdicas, a quienes no se había podido vencer por otro método que el que inició Guillermo de Nassau.

No nos toca, sin embargo, a nosotros insistir en esa selva de intrigas políticas. Tenemos que dejarla por la esplanada dogmática. Las dos corrientes doctrinales que la encubrían, fueron detectadas y puestas en claro por dos añejas instituciones españolas también. Contra el jansenismo está, sobre todo, la Compañía (*). Contra el quietismo es decisiva la presencia histórica del Carmen Descalzo. Es una de las ocasiones en que esas contra-reformas españolas de que hablamos en nuestra *Filosofía de la Mística* se dan las manos por tierras del sepulcro de Jerónimo Gracián, uno de los primeros que habían denunciado el quietismo larvado en la mística especulativa del Norte. Por eso, si Trento diplomáticamente es español, y dogmáticamente los teólogos españoles pesaron lo que pesaron (**), en los sudo-

(*) A. Leman, *Urbain VIII et la rivalité de la France et de l'Autriche de 1631 a 1635 en Mémoires et travaux des professeurs des facultés catholiques de Lille*. Paris-Lille, 1920. En la misma colección, y del mismo autor, *Recueil des instructions générales aux nonces ordinaires en France de 1624 a 1634*, Paris-Lille, 1920. Naturalmente este autor, ocioso es decirlo, refleja la simpatía francesa.

(5) Cfr. Leopold Willaert, *Les origines du Jansenisme dans les Pays-Bas catholiques*, T. I., *Le Milieu*. Le jansenisme avant la lettre. (Bibliothèque de Faculté de Philosophie et lettres de Namur). Gembloux, Duculot, 1948. Para derivaciones como las de la lucha contra las Ordenes e Institutos Religiosos, deducción del protestantismo, ver del mismo autor *Bibliotheca janseniana belgica*, T. II, années 1690-1738, T. III, années 1739-1950. Paris, 1950-51.

(6) Cfr. Constantino Gutiérrez, *Españoles en Trento* (Corpus Tridentinum Hispanicum, I) Valladolid, C. S. I. C. Sección de Historia Moderna "Simancas", 1951.

rosos trapicheos que se siguen al Concilio por los corredores del Vaticano no puede orillarse a esa fuerza espiritual creada por San Ignacio y por Santa Teresa y San Juan de la Cruz.

La influencia de la Reforma Teresiana en la Curia Pontificia durante ese crucial siglo XVII, es un hecho. En la batalla de Praga se encuentran las causas de Francia y de España. Se encuentran también filosofía y mística en Descartes y en Domingo Ruzola, que dirige la batalla como legado pontificio. Para esas fechas, Santa Teresa es ya tan italiana como española, gracias a esos carmelitas curiales (Pedro de la Madre de Dios, Fernando de Santa María). Ana de Jesús y Ana de San Bartolomé han preparado el ambiente a San Juan de la Cruz por el norte de Francia y Países Bajos, e indirectamente en Alemania. A la hora de la discusión que se va a plantear, los dos Reformadores del Carmen significan tanto en Versalles para Bossuet, como en la campaña para Fenelón, o en el Vaticano para Clemente XII. Uno de sus sucesores inmediatos es el Cardenal Albano (Inocencio XI), parte activa en la polvorienta controversia (7), y guiado en sus pasos dogmáticos por un teólogo carmelita descalzo.

La prueba más evidente de la influencia carmelitana descalza en Roma es que el mismo Bossuet ve el aprovechamiento de tal influencia para derribar al adversario. Explica esto también sus improvisadas obras y opúsculos, y la calma del Padre Felipe de Santiago por no ponerse de parte ni de Bossuet ni de Fenelón, puesto que aquel era sospechoso (8) de galicanismo, y Fenelón, bastante apoyado por la Compañía que representaba para el Carmen Del-

(7) Cfr. de Bojani, *Innocence XI, sa correspondance avec son nonce. Roma-Paris. Herder, 1912, chap. II, Innocence XI et l'Espagne*; M. Dubruel, *Les Congrégations des affaires de France sous Innocence XI*, en *Rev. d'Hist. Ecclesiat.* XXII, 1926, 273-311; XXIII, 1927, 64-64; 502-22 y sgs.

(8) Tan sospechoso, que en su discurso a la asamblea nacional falsifica textos y llega a afirmar: "Aun cuando no hay que sufrir un yugo impuesto por la Santa Sede, llevémosla con piadosa devoción". Cfr. Félix Vernet, *Une fautive citation de Charlemagne par Bossuet*, en *Rev. des Scienc. Religieuses*, 5, 1925, 471-78. Cfr. También Victor Martin, *L'adoption du galicanisme par le clergé de France*, en la misma revista, 7, 1927, 1-51; 545-78. Y una de esas manifestaciones evidentes es la lucha que declaran casi de consuno los abates franceses contra la Compañía por la influencia innegable que ésta tenía sobre la juventud francesa.

calzo la impugnadora de su tesis histórica, o acta de nacimiento legítimo en el Profeta Elías.

Todavía hay que tener presente más complejidad en ese momento histórico, místico y político del Siglo XVII. Los católicos ingleses están arrasados. El Emperador, cansado de guerras, quiere pactar con los turcos. La Europa protestante que no puede ver a la España inquisitorial pisando tierra franco-belga la excita por todos los caminos a la sangría de su poderío. Agrava la situación la insuficiencia viril de Carlos II, que no sólo no favorece la causa española en Europa, sino que coloca en Madrid una dinastía borbónica, con todas sus consecuencias (9). Los Dominicos y Jesuitas viven un duelo, no ya sólo doctrinal, sino de estado de ánimo en torno a los mares de tinta que se oponían mutuamente sobre el molinismo, el probabillismo y los ritos chinos. De otra parte la misma Compañía, y de otra los Carmelitas Calzados y Descalzos viven en excitación permanente por esa cuestión histórica aludida. De otro lado Bossuet arguye a Leibnitz, el P. Lamy a Spinoza, Fenelón y Bossuet a Malebranche, Malebranche a Fenelón, y, sobre todo, absorbe todas las argumentaciones la de Bossuet contra Fenelón (10). ¿Desde donde hay, pues, que mirar la cuestión? Porque es que desde cualquiera de esas

(9) Una mística carmelita descalza refleja esa angustia. Desde Felipe II hasta Carlos II, todos los Reyes de España han estado en amigable comunicación con el Carmen Descalzo, como obra de la Madre Teresa. Ese último Monarca guarda íntimas comunicaciones con el convento de Ubeda, similares a las de Felipe IV con el de las franciscanas de Agreda. Gabriela de S. José con gran extrañeza de sus directores espirituales, va anticipadamente el desenlace de la dinastía española. El dictamen de la Venerable de que se aproximan los días en que un rey francés gobernará a España es recibido por todos como una solemne herejía hispánica "pues estaban en aquel tiempo las dos Monarquías de España y de Francia de tan opuesto semblante, que este dictamen no podía apoyarse en humanos pareceres", dice el cronista. El biógrafo español, deja que uzde su pluma toda la angustia de esa profecía cumplida: "Llegó el lamentable día primero de Noviembre de 1700 que España señalará siempre con piedra negra... Murió en él quien nos vestía de púrpura, quedando de veras viuda la Monarquía que es señora del mundo. Lamentable golpe, nunca cabalmente llorado". Cfr. Manuel de San Jerónimo, *Edades y virtudes, empleos y prodigios de la V. Madre Gabriela de San José Carmelita Descalza*, Jaen, 1703.

(10) Están aún oscuras las relaciones personales de los dos obispos. El origen de la ruptura parece que no puede descartarse de los salones de Versalles, entre preferencias de damas, de obispos y de políticos, momento sumamente embrollado, como lo fué después el de Roma. Cfr. Paul Doudon. *Examen secret et aimable de l'Explication des Maximes des Saints après sa apparition*, en *Recherch. de scienc.*

puntos, histórico, étnico, político, psicológico, doctrinal, ofrece sobreadundancia de materiales y de sugerencia. De ser posible, debiera estudiarse simultáneamente desde todos esos puntos. Sería, hay que reconocerlo, muy difícil de entenderse, sin embargo, puesto que sería lo más parecido a lo que sucedió, que fué que los contrincantes no se entendieron entre sí.

Lo que aquí vamos a hacer nosotros es entresacar de ahí la cuestión carmelitana, la causa de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz. Entre las múltiples felicitaciones que le llovieron a Bossuet una vez victorioso, saludándole como nuevo Atanasio o nuevo Agustín, se advierte la ausencia de las del Carmen Descalzo precisamente. Los Descalzos, impresionados por la erudición mística y por la devoción feneloniana, aparte otras causas, no se deciden contra él. Temen que implique eso la revisión de cuestiones doctrinales domésticas desde demasiado lejos.

Pero hay algo que resalta de una manera clarísima en el intringulla místico político (11). Es el dogma de la Providencia a través del Pontificado romano conduciendo la verdad a través de un Océano indomable de pasiones inauditas; Cardenales que no quieren jugarse la estimación de

religieuse, 16, 1926, 120-41. Las cosas pueden llevarse incluso nada menos que hasta otro terreno delgadísimo. Cfr. del mismo especialista, Bossuet a-t-il violé le secret d'une confession de Fenelon? en *Ib.*, 17, 1927, 230-55. Ni ignoran tampoco los especialistas en estas materias las monografías existentes en torno a una posible competencia secreta de los dos famosos arzobispos por el cardenalato.

(11) Es interesante esta nota de un especialista como Calvet: "En seguida en torno a consultores y jueces se organizaron las ordinarias intrigas. Fenelón tiene de su parte su calidad de apalante, su reputación de virtud, su tímido respeto ante los grandes místicos San Juan de la Cruz y Santa Teresa de los que se hace intérprete y a quienes no se podía condenar torpemente; los jesuitas, entre quienes ha florecido también la mística creen ver sombras jansenistas junto a Bossuet, embajador de Francia, teólogo dudoso, pero fiel amigo. El abate de Chanterac que éste ha enviado a Roma para que le tenga al día; Bossuet tiene de su parte la prevención legítima que se guardaba en Roma contra todo lo que recordara de lejos a Mollinos, impresión que dejaba Me. Guyon, a quien Fenelón parecía sostener; su autoridad y prestigio de doctor, su elocuencia y buen sentido de quien se temían los golpes; representado en Roma por el abate Philippeaux y por su sobrino Bossuet, intrigante sin escrúpulos que no estaba más que a medias en la Iglesia, asegurado; podía, finalmente, Bossuet contar con Me. de Maintenon y con el Rey, que deseaba una rápida decisión pontificia. Con una espontaneidad que desarma, escribía Bossuet: "Tenemos de nuestra parte a Dios, a la verdad, la buena intención, al Rey y a Madame de Maintenon". Cfr. J. Calvet, *La littérature religieuse de François de Sales à Fenelón*. París, 1938, pág. 514.

los otros Cardenales; Cardenales al servicio de una determinada cancillería antes que al servicio del dogma que se debatía; el mismo Bossuet llega a calificar a Fenelón de antipatriota porque no opina como él y los otros dos obispos que le siguen; atentados contra la vida y el honor; desagradables anónimos folletinescos; zancadillas diplomáticas nacionales e internacionales; Papas indecisos y desorientados, quizá hasta faltos de preparación para fallar la cuestión mística, etc.

Vayámonos adentrando. Cuando Fenelón estabiliza su argumentación contra Bossuet, el arzobispo de París y el obispo de Chartres, diciéndoles que están atacando la mística cristiana y no un error, éstos toman la defensiva. Lo que atacamos, dicen, no es a los místicos, sino al quietismo de nuestros días (12). Todos los espirituales y contemplativos, Santa Teresa, Juan de Jesús María, Álvarez de Paz, San Francisco de Sales enseñan que se puede llegar a la perfección sin la oración de *quietud*, que es una gracia gratuita dada (13). Se engaña, pues, Fenelón con esa tradición que invoca, a pesar que no cita de ella más que a San Francisco de Sales (14). Ese "puro amor" que él dice, no se halla en ningún escolástico, en ningún místico, en ningún Padre (15). Llega a excluir de ciertos estados místicos la práctica de la verdad, sea con los motivos que quiera, y eso se encontrará en Molinos o en Me. de Cuyon, pero no en San Francisco de Sales o en santo alguno místico (16). De prevalecer la opinión de Fenelón, habría que hacer desaparecer a Santa Teresa y a San Juan de la Cruz (17). Atacar-

(12) Cfr. Bossuet, *Oeuvres Complètes*, publiées par des Prêtres de l'Immaculée Conception de Saint-Dizier, Liège, 1963, t. X. *oeuvres théologiques*. De nova questione tractatus tres. Part. I, Mystici in toto, pág. 5.

(13) O. c., p. 12-4.

(14) O. c., p. 17.

(15) O. c., p. 62.

(16) O. c., p. 68.

(17) O. c., p. 184-90. Al hacer la exégesis sanjuanista, Bossuet invocó además a Juan de Jesús María como a "sumo místico" en la hermenéutica teresiana, y a Nicolás de Jesús María como a intérprete de San Juan de la Cruz, además de a Tomás de Jesús como defensores todos ellos de la gratuidad de la mística.

nos, dice Bossuet, es atacar a todos esos místicos (18). Su empeño es separar ambas causas a través de un decir enérgico y certero. Es, por eso, la primera gran ocasión en que los dos grandes místicos latinos intervienen en una controversia europea de resonancia. La anterior controversia molinosista no fué tan recia.

Bossuet acepta noblemente la acusación de Fenelón de que al comenzar la discusión con él no había leído ni a San Francisco de Sales, ni al beato Juan de la Cruz (19).

El obispo de Meaux se defiende así: "El sabe muy bien sin duda que se puede estar instruido en los principios de la vida interior y espiritual sin haber leído ni a Herp ni a Ruabroeck, ni incluso a Tauler, autores de los que yo no acabo de ver por qué tiene que servirse el arzobispo de Cambrai. En cuanto a San Francisco de Sales, sin que le hubiese leído mucho, todavía voy a decirle más. A su *Tratado del Amor de Dios* no le había concedido demasiada atención hasta que fuí obispo y tuve que tener cuidado de religiosas. Leía sobre todo sus *Cartas*, donde yo encontraba todos sus principios y sus *Entretiens*. Y si no había juzgado necesaria una profunda lectura del Beato Juan de la Cruz, había leído a Santa Teresa, su Madre. Pero, ¡qué! ¿Se me va a obligar aquí a hacer alarde de mis lecturas? He leído lo suficiente a los místicos para convencer al arzobispo de Cambrai de que les deforma. Hablando sobre la oración, yo he hecho mi repertorio sobre la Biblia, sin dar nada, en lo que me ha sido posible, a mi propia opinión, asido a los Santos Padres y a los principios de la Teología, de la que la mística es una rama. Si, de otra parte, concedo poca autoridad a ciertos místicos a causa de sus énfasis, como echa en cara Fenelón, no debía olvidar que Suárez a quien cito en los *Estados de oración*, es de la misma opinión que yo". (20)

Tenemos un párrafo de Bossuet donde perfila tres cosas fundamentales. En primer lugar su aversión por la mística del Norte; su estimación por la Mística latina, que es a la que va a dar toda su autoridad, y su capacidad de

(18) O. c., pág. 192.

(19) Remarques sur la réponse á la relation sur le quietisme, art. I L. V. p. 345.

(20) Ib., art. VII. L. I., pp. 362-3.

asimilación de ésta, incorporándose a la controversia con lucidez y oportunidad.

En su *Quietismus redivivus* (21) trata de reducir a las proposiciones condenadas de Molinos todo el sistema Fenelón-Guyon. Y no puede negarse que tanto en Molinos como en Fenelón existe ante todo una cuestión de terminología, que el mismo Fenelón reconocía en su *Entretien con M. de Ramsai*: "La Iglesia no ha condenado el puro amor al condenar *Las Máximas de los Santos*. Lo que ha pasado es que los términos de que yo me he valido no eran propios de una obra dogmática". Es necesario, pues, tener en cuenta ese inciso de Bossuet de que la doctrina de Fenelón no se encuentra en ningún escolástico. Fenelón no hacía en eso más que lo que había hecho Bérulle, y en la misma materia que Bérulle el carmelita Descalzo Martín de Saint-Servais; desplazaba voluntariamente la escolástica para expresarse con más añeura.

Pero en esta línea Bossuet no cede. Cuando el Cardenal Petrucci, el famoso curial discípulo de Molinos, cuyas obras, con mucho pesar del Papa hubieron también de ser condenadas, intenta encontrar una solución entre Bossuet y Fenelón, aquel protesta enérgico que hasta ahora había callado advertidamente el nombre de su Eminencia, y que lo más prudente era que no le obligara otra vez a nombrarle (22). También desestima Bossuet al místico francés, el lego carmelita descalzo Lorenzo de la Resurrección por la misma cuestión estilística (23). A pesar de estar tan favorecido por la fama, el santo cocinero del Carmelo de París, entraría para él en la línea tradicional de los místicos nórdicos, racionalistas (24).

Recojamos más diálogo. Dice Fenelón: "Exijo al arzobispo de Meaux que me explique en términos precisos qué es lo que quiere de mí. AVENTURO que no podrá explicarlo". Responde Bossuet: "Sin embargo, hélo aquí: 1) sería necesario en primer lugar condenar los malos libros de esa mujer, sin paliar que si no lo hace es por la buena

(21) Págs. 266-99.

(22) T. X. pág. 684.

(23) *Passages éclaircis*, cap. 12, pág. 424.

(24) O. c., pág. 383.

intención de la autora (25). 2) hay que retractar de buena fe todo lo que allí se dice; que los lugares tomados de allí no son más que equívocos, exageraciones, terminología mística mal entendida por sus censores; 3) sería necesario aún todo cuanto se ha dicho en general sobre la buena intención de los autores, y no proveer de defensas a los herejes presentes y futuros".

Bossuet habla con una seguridad pasmosa de sí mismo. Si llega a descubrir el buen fondo de Fenelón quiere hacérselo ver con su clarividencia. Fenelón no sabe quizá desentenderse de su bondad natural, y cree argumentar cuando la opondrá inconscientemente frente al genio. De aquí que en su opúsculo *Les passages éclaircis* (26) donde Bossuet se dedica a rectificar citas de Fenelón, dice al llegar a las del Beato Juan de la Cruz (27): "Pesando las palabras de un autor tan profundo y tan sólido, se notará fácilmente lo que añade el nuevo sistema (de Fenelón)".

Efectivamente, se hubieran ahorrado muchas pasiones de haber actuado enérgicamente Fenelón desde un principio contra la conducta espiritual de su dirigida. Pero, esto, como nos ha dicho Brémond, es sumamente cómodo decirlo a tres siglos de distancia (28). Era, sin embargo, la argumentación de un temperamento opuesto al del arzobispo de Cambrai. Si hubiera proscrito los libros de ella que se le presentaron, en lugar de demorar su condenación, no hubiera sucedido que al urgírsele desde fuera esa condenación tuviera implícitamente que aprobar su conducta para con ella. ¿No está, pues, suficientemente claro que en el

(25) No sólo Fenelón. En nuestros días un historiador de la espiritualidad francesa como Brémond, da este juicio de Me. Guyon: "Que deba colocarse a Me. Guyon entre los místicos, parece cosa cierta a los psicólogos imparciales de hoy. En cuanto a mí, no veo razón alguna de ponerlo en duda. A pesar de la formulación inexacta, y de los errores, incluso, que contiene, pese a las ilusiones a que exponen y a las extravagancias que las descomponen, sus escritos espirituales, muy sabios, muy armoniosos a trozos y con frecuencia sublimes, revelan una experiencia directa y poco común de los caminos de la oración. Fenelón no se engañó de ningún modo, cuando creyó a aquella mujer muy levantada en gracia. El la juzgó como la juzgarían hoy los espirituales más competentes". H. Brémond, *Les plus belles pages de Fenelón*. París, 1930, pág. 88.

(26) *Les passages éclaircis*, págs. 420, sqq.

(27) *Ib.*, págs. 437 sqq.

(28) De quietismo la Gallia refutata, págs. 447-54.

fondo había un temperamento bonachón? Sin embargo, Bossuet, más malicioso, hace ver en el mismo opúsculo (29), cómo los protestantes ingleses, que habían editado en Holanda el libro de Molinos, alegan a Fenelón como a un defensor del quietismo también.

La misma energía despliega el gran orador contra Me. de Guyon. Le dice (30), respondiéndole una carta en la que ella se escuda con su semejanza a Santa Teresa: "No he dudado nunca un solo minuto sobre la verdad de Santa Teresa, porque no encuentro en ella nada que no esté en la Escritura. Lo que me ha hecho estimar treinta años su doctrina, tan alabada por la Iglesia, y al terminar de leer actualmente de nuevo la mayoría de sus escritos, es el mismo juicio de siempre. Pero en lo que toca a vuestra doctrina, no encuentro por donde cogerla. Todo está en contra y nada hay claro".

Hay que ir, pues, más allá de las buenas intenciones (31) y el asunto se desliza hasta el Vaticano. A manera de documental, vamos a exponer desde allí el cruce de argumentación variada, hasta su último desenlace. Apoyados en la correspondencia de Bossuet, que es quien gana la causa, nos vamos a asomar a esa complejidad que planteamos más atrás.

Papebroch, en sus monumentales *Acta Sanctorum*, ha atacado la teología carmelita sobre la descendencia del profeta San Elías. Los carmelitas arrancan de la Inquisición española en Noviembre de 1695 un decreto que prohíbe los catorce primeros volúmenes. A través de la Corte española, quieren lograr lo mismo del Vaticano. Con un sentido común excelente, escribe Bossuet desde París: "Se habla mucho aquí de la censura que se prepara en Roma contra Papebroch en favor de los Carmelitas. Yo tengo una tesis de esos Padres sobre tema tan impertinente. Deseo de todo corazón que Roma no decida nada, pues comprometería su dignidad". 7, Junio, 1696. T. X., pág. 512.

(29) Pág. 450.

(30) Pág. 348.

(31) En carta a su sobrino Bossuet, dice el célebre orador que tanto a él, como al Obispo de París y al de Chartres, no se le ocultan la buena intención de Fenelón. Pág. 455.

"Hay aquí una gran expectación sobre lo que Roma pueda hacer con Papebroch..." 30, Junio, 1695.

En 1681 prohíbe en Roma Inocencio XI *La Mística Ciudad de Dios* de María de Agreda. Es un asunto que hierre en la niña de los ojos al Rey de España. Este, y su inquisición obtienen la suspensión del Decreto. Se remiten a Roma todos los papeles y así queda el asunto, eclipsado por el de Molinos, que acaba de suscitarse y no termina hasta 1687. La obra de la monja franciscana es duramente censurada en 1697 por la Universidad de París, y Bossuet no oculta sus antipatías por ella, cosa que en Roma no se ignora. El 4 de Septiembre de 1696, dice que si se salva de ser condenado es por las intrigas de la Corte española. (T. X., pág. 524).

El Cardenal Sfondrate, en su *Innocentia Vindicata*, apoyado en unas *Crónicas* publicadas en Zaragoza en 1619 por un tal Flavius Dexter, defiende que la doctrina de la Inmaculada fué definida en un Concilio por los Apóstoles. Bossuet siente que la Santa Sede pueda descuidarse en dejar pasar ese libro, por el descrédito que a Roma se seguiría. La controversia sobre esa obra, la quiere aprovechar Fenelón para dividir a Bossuet y al arzobispo de París. (7 de abril de 1697. Pág. 640).

Inocencio XII nombra una comisión para examinar la obra el siete de mayo de 1697. Entre los ocho consultores nombrados figuran el Padre Felipe de Santiago, General de los Carmelitas Descalzos de la Congregación de Italia, y el Padre González, que lo es de los Jesuitas. El examen de la obra se suspende y llega a olvidarse, junto con la reclamación que habían hecho los obispos franceses porque fuera condenada la obra. Junto con ese asunto se había presentado el libro de Fenelón, que Fabroni, secretario de la Congregación de Propaganda, lo mismo que Sfondrate, intentan garantizar (9, diciembre, 1696, 15 abril, 1697. Págs. 530, 545-6). Con la obra de Sfondrate y con la autoridad de cinco obispos franceses más, Bossuet denuncia una obra molinista, *Nodus praedestinationis dissolutus*, "despreciado aquí por todos", dice el obispo de Meaux (9 diciembre, 1696; 30 diciembre, 1696; 14 octubre, 1697. Págs. 530-31). La causa de la Compañía está también en juego.

Dice Bossuet: "Esperamos la respuesta sobre el Cardenal Sfondrate. Por aquí es voz pública que el General de

los Jesuitas ha ofrecido todas las plumas de la Compañía para defenderlo, y que es uno de los comisionados, sin embargo, para examinarlo; que el Padre Díaz, franciscano español, está también muy interesado por él, y furioso contra los obispos franceses a causa del asunto de la Madre Agreda (29, Abril, 1697, pág. 545). Existe también otro libro en causa. Es nada menos que una obra del propio Padre González sobre el probabilismo. Dice Bossuet: Esperamos el desenlace del libro sobre el probabilismo" (25 Febrero, 1697). "Esperamos con respeto la respuesta del Papa. No tenemos ni al Padre Díaz, ni al Padre Tirso González, ni a las plumas de todos los jesuitas. Sabemos que la verdad será siempre la maestra en la Iglesia Romana" (6, Mayo, 1697, pág. 546).

El Cardenal Aguirre alaba en Agosto de 1697 el libro de Bossuet *Instrucción sobre los estados de oración* (Pag. 563). En una carta del mes de Julio de 1696 había alabado antes Bossuet al Cardenal español por la crítica objetiva que había hecho de Flavius Dexter (Pág. 519). El cardenal de Toledo fué en un principio enemigo del movimiento francés, pero fué cediendo ante la argumentación de Bossuet. Los editores de éste, sin embargo, dicen que lo que le pasó a Aguirre fué que se dejó presionar por "los prejuicios de su nación" (pág. 618) como si los obispos franceses hubieran estado inmunes de ese pecado original.

El abate Bossuet, sobrino de Bossuet, escribe a ésta desde Roma el 21 de Enero de 1698: "Os remito una Memoria por un Padre Carmelita que está aquí. Es un perfecto y honesto varón, que me es utilísimo para el asunto del libro del obispo de Cambrai y del de Sfondrati, buen teólogo y de buenos principios, estimadísimo del Papa y de los Cardenales. Es también el teólogo del Cardenal Altieri. Os suplico hagáis todo lo posible para que quede en Roma. Es una persona instruidísima y de confianza que tendremos los obispos de ahí, vos y yo. Lo que pide es muy justo. El Cardenal de Bouillon, que conoce su valor, le guarda toda clase de deferencias. Es el único que podía oponerse, junto con los jesuitas". Ese carmelita es además muy conocido, uno de los maestros más influyentes de la Sorbona, así como del arzobispo de París (pág. 619). En sus negocios constantes con los consultores encuentra el abate un decidido amigo de Fenelón en el Padre Alfaro, je-

suita español "que no hace más que seguir el movimiento de la Compañía entera declarada contra nosotros". (25, Enero, 1698, pág. 620).

Describe también de este modo a Bossuet el movimiento de las Congregaciones romanas el abate Philippeaux en carta del 28 de Enero del mismo año: "Todavía no se ha votado nada. El Papa quiere que se discuta la materia y se discurra sobre cada una de las proposiciones extraídas en particular. Los partidarios de Fenelón no han propuesto aún una razón probable en su favor. Son vigorosamente refutados por quienes conocen la verdad y no están sobornados. Sólo el Padre Alfaro y Gabrielli se han declarado por él. "Sabéis bien la razón que éste tiene para unirse con los Jesuitas".

Gabrielli es el secretario de la Propaganda Fide, y junto a las debatidas cuestiones místicas está otra obra que se discuten los dominicos y jesuitas. La de si se pueden conservar los llamados "ritos Chinos" como una tradición familiar del pueblo chino, como defendían éstos, sin implicar en ellos nada de culto pagano, o, al contrario, era sólo esto como querían aquéllos. Aquí hay que colocar ese inciso de Philippeaux. Sin duda, Gabrielli estaba de parte de los jesuitas, por el sentido de la información que sigue dando el abate.

"El P. Massoulié, dominico, el P. Granelli, el P. Miró, el Procurador General de los Agustinos, incapaces de conciliarse con la Compañía, están de nuestra parte. El General de los Carmelitas no se decide por ninguna parte, y no hace más que presentar desagradables objeciones".

Philippeaux escribe en la misma fecha, completando su informe. "El carmelita parece que tiene algún prejuicio a favor de Fenelón. Sin embargo, yo espero que cambie. Como en la carta anterior, se mofa del arzobispo de Chieti, llamándole ignorante. Desde luego es porque excusa a Fenelón. Philippeaux le califica de "Monseñor el sacristán". Habla también de "secretos designios de los enemigos de Francia" y que el Procurador General de los Agustinos siente una gran estima por Bossuet.

El informe del 4 de Febrero del mismo año es: "Las cosas marchan tan bien, que a ese paso todo estará terminado antes de Pascua. "El General de los Carmelitas sigue esquivando las cuestiones". Los jesuitas han hecho suge-

rir por medio del Cardenal Fabroni y Albani que en esta causa juzgan sólo los frailes, y que esto era causa de risas en Francia. Ante eso, el Papa ha nombrado otros dos Cardenales para presidir, Noris y Ferraris. Ha habido que comenzar de nuevo. Del Cardenal Ferraris dirá el abate Bossuet el 20 de mayo, que se teme que por su temperamento suave así como por su amistad con el General de los Carmelitas se inclina hacia Fenelón. Dice más Philippeaux a Bossuet: Ha habido que traducir el libro de Bossuet a latín fácil, puesto que su estilo subido "no lo entendían estos frailes y estos Cardenales, que no saben tanto". Para hacer más impresión, añade, he argumentado en estilo escolástico, que espero haya sido de vuestro agrado".

Bossuet, el sobrino, da esta parte el 4 de Febrero de 1698: Los dos Cardenales, si no cambian, están contra Fenelón. "Ambos están embarazados con el Carmelita, tartarudo hasta última hora". Los jesuitas desarrollan una actividad extraordinaria contra Bossuet. Tanto, que peligra la solución y hay que lamentar su actuación. Le exacerban al sobrino los *distingos* de los consultores, sobre todo los del Padre Felipe. Dice textualmente a Bossuet: "Convenría tratar de hacer ver al Padre Felipe el daño irreparable que se seguirá a Santa Teresa y a los otros místicos de verdad, de confundirles con Fenelón. Eso es todo lo que impide decidirse contra éste. Cree que si se le condena se condena a aquellos también. Nosotros hacemos aquí todo lo que podemos para disiparle ese temor". Localizados sus móviles, dice el sobrino, no hay que temerle tanto como a los jesuitas.

11 de Febrero de 1698. El Papa está hastiado de tantas intrigas y quiere ir derecho a la doctrina. "Espero todo de la rectitud del Carmelita, escribe el sobrino, que sigue pertinaz con sus místicos. Le he trabajado esta mañana, y he hecho ver a dos carmelitas más la injuria que se haría a los verdaderos místicos confundiéndolos con los nuevos".

17 de Febrero de 1698. Bossuet lamenta la ingerencia del Rey de España y del Emperador a favor de Fenelón, "como enemigos de Francia".

18 de Febrero de 1698. Escribe Philippeaux: Hay que dejar a un lado la posición doctrinal. Frente a la sabiduría de Francia aquí todos son unos ignorantes. Todo lo juega

la intriga. "Este asunto tan interesante depende solamente del voto de los frailes".

24 de Febrero de 1698. Bossuet escribe a su sobrino que si Roma no sabe decidir como conviene a su dignidad, el catolicismo recibirá un duro contratiempo. "Cuanto antes procurad estar con el Provincial francés de los Carmelitas Descalzos. Es muy instruido, y está convencido que Santa Teresa y el Beato Juan de la Cruz están a mucha distancia de Fenelón, y que se les injuria cuando se les alega en su favor. Yo voy a componer sobre esto un pequeño escrito en latín, en el que implicaré también a San Francisco de Sales. Tened valor y no os acobardéis. Es el único medio de llegar felizmente al término".

El sobrino, informa el 25 de Febrero de 1698: El Papa manda a los dos Cardenales que dejen cualquiera otra ocupación. Ha cambiado el arzobispo de Chieti. Espera lo mismo del General del Carmen Descalzo, e informa del presunto motivo del atentado de asesinato que ha tenido y la parte que le ha cabido en él al duque de Sforza Cesarini "de la faction d' Espagne".

Insiste Bossuet el 3 de Marzo de 1698: "El General de los Carmelitas no exige más que no se confunda la doctrina de Santa Teresa y del Padre Juan de la Cruz con la de los quietistas. Según eso, se le puede hacer ver esclareciéndole esto, que es en lo que estamos trabajando aquí también eficazmente. Cuidado con dejar de ver al Provincial de los Carmelitas Descalzos de la Provincia de Francia, a quien tenemos bien catequizado".

Philippeaux a Bossuet el 4 de Marzo de 1698: El arzobispo de Chieti, que tiene a sus padros en Cambrai, está sobornado por los españoles. "El General de los Carmelitas, que estaba ausente, hablará mañana, y será seguramente para él toda la sesión. Además de ser muy sordo, y de ser incapaz de escuchar las razones de los demás, me dijo que temía que se envolviera a Santa Teresa en la condenación. Ha convenido conmigo en que se podían condenar las proposiciones señalando el sentido en que se las condena, para no comprender a los místicos a los que su Orden está fuertemente agarrada".

Por otra parte, Fenelón está obstruyendo con documentación la buena marcha del asunto. Le dice a Bossuet

que escriba en latín. El francés lo entienden muy pocos, y menos su estilo elegante.

Bossuet a su sobrino el 10 de Marzo de 1698: El abate Philippeaux se había de Roma. Hay que animarle a que se quede. Tenemos que extinguir ese foco de los Países-Bajos, que contagia a España y a Alemania. "La Iglesia está en un gran peligro, y el interés de la verdad exige que yo siga impertérrito".

Philippeaux a Bossuet el 11 de Marzo de 1698: El miércoles pasado hablaron el General de los Carmelitas y "el sacristán" a favor de Fenelón... Los demás hablarán mañana y se verá entonces el partido que tomarán los dos. Los carmelitas obtuvieron el sábado último un decreto de la Congregación del Concilio contra los Jesuitas, imponiendo silencio sobre la argumentación de Papebroch. Esta misma Congregación se encuentra dividida sobre el asunto de Palafox. El Rey de España y su clero solicitan su canonización. Los jesuitas se han opuesto. Seis Cardenales, entre ellos Aguirre son favorables a la introducción de la causa. Y contrarios... "todos cuantos deseen verse canonizados que se guarden bien de no escribir nada contra la Compañía".

Bossuet a su sobrino el 17 de Marzo de 1698: Está imprimiendo en latín *Mystici in tuto*, para desengañar al Padre Felipe.

Su sobrino el 18 de marzo de 1698: "El Padre Felipe tiembla por los místicos. Aguarda incesantemente Padres franceses. Tiene un espíritu muy falso, y toma siempre la objeción por el principio". Tanto él, como el P. Massoulié, como el Maestro del Sacro Palacio han hablado en los mismos términos que hasta aquí.

Bossuet a su sobrino el 31 de Marzo: Lluven las cartas de Roma. En el próximo correo mandará *Mystici in tuto*.

En Enero de ese año de discusiones interminables nombra el Papa un nuevo examinador del libro de Fenelón: es el francés Padre Latenai, asistente del General de los Carmelitas en Roma. Es antifenelonista. Su nombramiento no llega a confirmarse, porque lograron impedirlo las conabidas intrigas. Es cuando el Papa nombró dos nuevos presidentes de la Congregación. Bossuet espera en Febrero de 1698 verle en Versalles. El Padre Latenai había con-

fesado en su iglesia de París a una joven de 20 a 25 años que le dijo que su director le había dicho que podía confesarse sin contrición ni atrición. El la exigió que pidiera por escrito a su confesor tal opinión, y firmada. Se la manda, efectivamente, pero sin firmar, y en términos equívocos. Se la pide de nuevo que aclare y que firme, y se niega de nuevo. Fueron inútiles sus esfuerzos por convencer a la joven. Sólo recuerda que le dijo que el tal director era el sucesor de aquel contra quien había escrito Nicole, y sabe que desde unos 11 años está en el extranjero como confesor de un gran príncipe, a cuyo cargo ha llegado por las intrigas de Fenelón, de quien también había sido antes director. El sobrino escribe en Diciembre del mismo año al tío lamentando que un asunto tal no se pueda zanjar por las dichas intrigas, y antes, en Octubre le había informado de la marcha del proceso y de las trabas que ponían los españoles a su condenación. Sigue mofándose de los jesuitas. La nueva Iglesia que han dedicado a San Ignacio "La guardan como una fortaleza. Es desde donde la Compañía amenaza al mundo con su poderío".

El abate Bossuet el 1º de Abril de 1698: Los embajadores de España y de Alemania se han unido para desacreditar a Francia. Se va a encender una hoguera en toda Francia si logra pasar el libro de Fenelón.

Bossuet al Cardenal Aguirre el 6 de Abril de 1698: le dice en tono amistoso el peligro que hay de no ver a Molinos en el asunto espinoso de Fenelón-Me. Guyon. El mismo día escribe el sobrino desde Roma diciéndole que no ha recibido todavía *Mystici in tuto*.

Philippeaux el 8 de Abril: El General de los Carmelitas sigue en su opinión de siempre. El sobrino informa el mismo día: "Continúan la división y el escándalo. El Papa mete prisa".

Bossuet a su sobrino el 14 de Abril: "Casi con esta carta recibiréis *Mystici in tuto*. He comenzado por ahí porque es el punto más sensible. El resto, *Scholastici in tuto* seguirá con toda la diligencia que pueda".

Philippeaux a Bossuet el día 15: "He visto al Provincial de los Carmelitas Descalzos, que ha hablado al General. Este le ha preguntado qué disposición de ánimo guardaban los obispos franceses para con los regulares... El Provincial de los Carmelitas Calzados de Flandes ha dicho

al Padre Latenai que el libro de Fenelón era lo más inútil del mundo aun cuando no fuera mala su doctrina".

Bossuet a su sobrino el día 20: Enjuicia así al Padre Combolas, el Provincial de París que asiste en Roma al Capítulo General que va a dar sucesor al Padre Felipe: "Pasa generalmente por un hombre de mérito. El arzobispo de París me ha parecido dudar de él; pero lejos de estar prevenido contra él, está dispuesto a darle los mejores informes. Lo que no previene en su favor es que es favorecido por los jesuitas. En cuanto a mí, yo me relaciono con el Padre Latenai... Los amigos de Fenelón cantan victoria en toda Francia... Los jesuitas continúan defendiéndole abiertamente". Efectivamente, el arzobispo de París, el famoso M. de Noailles, escribía a Bossuet el 22 del mismo mes "dando su opinión relativa al Provincial referido: "No he hecho nada, ni lo haré, en contra de él; pero os confieso que no me ha gustado nada la gran devoción que tiene por el General de su Orden".

En la referida carta, Bossuet, se expresa enérgicamente contra una memoria que se ha presentado contra Fenelón con la simple censura "donec corrigatur". El obispo de Meaux reacciona: "La autoridad de los místicos no debe impedir la calificación; 1) porque ninguno ha enseñado tales doctrinas; 2) aun cuando tengan expresiones poco exactas habría que decir lo que San Agustín de los Padres anteriores a Pelagio: *como todavía no habían vivido los pelagianos podían hablar con más anchura*; 3) los fundamentos exclusivos de la doctrina ortodoxa son la Escritura y la Tradición, no los éxtasis o las expresiones exageradas de algunos místicos; 4) O, es que se quiera decidir en Roma en materias de fe con la autoridad de algunos místicos que no podrían citarse siquiera honradamente en una clase de teología?"

Philippeaux a Bossuet el 29 de Abril: El Cardenal Albani cree que Fenelón necesita protección; puesto que Bossuet cuenta con tantos apoyos.

El abate Bossuet el 29 de Abril: El Embajador de España está mal humorado contra los jesuitas porque entorpecen su demanda de canonización de Palafox. Se inclina a Bossuet... "El Padre Felipe ha como prometido condenar el libro en general; pero yo no lo creo".

Philippeaux a Bossuet el 13 de Mayo: "Después de la partida del Provincial de los Carmelitas Descalzos, he visto al Padre Eugenio, Vicario General, amigo del ex General, a quien he puesto al tanto de todo. Me ha dicho que el ex-General no aprobaba todo el libro".

"El General Albani ha declarado que su intención y la del Papa eran calificar las proposiciones. Yo temía un poco de Albani, tan aficionado al Cardenal Bouillon y a los jesuitas; pero estima su nombre y el de la Santa Sede". *Mystici in tuto* todavía no ha llegado, y el tiempo urge.

Su sobrino el 15 de Mayo: Cinco calificadores contrarios al libro tienen orden de redactar las proposiciones entresacadas que creo reducen a treinta. Después se repartirán para que cada uno dé su voto en particular. Veremos si los cinco favorecedores del libro se atreven a aprobar tales tesis desnudas. Yo espero diversidad de votos, sobre todo en el carmelita y en el arzobispo de Chlet. Al menos dirán en qué sentido hay que tomarlas, que no es en el que sueñan".

Pese a que Fenelón insiste en que se atienda al contenido, que es como hay que leer cualquier libro, la cuestión avanzaba ya con esa decisión. En la misma carta dice el abate Bossuet: "El Cardenal Casanate me ha dado a entender que juzgaba que la Iglesia Romana estaba preparando una decisión magistral y luminosa en esta ocasión, y que no se le presentaría otra tan preciosa". Aún no se ha recibido *Mystici in tuto*.

Su sobrino el 20 de Mayo: Ha tenido una audiencia con el Papa. Ha expuesto la situación de Francia, impresionante, dividida; el fuego que se prepara; la preocupación y el escándalo de la Corte al ver a los teólogos divididos en una cuestión que debía estar zanjada. El Papa dice que eso ha sucedido muchas veces ya ante cuestiones difíciles. Ante la indirecta de que en Francia se decía que sería asunto de otro pontificado, puesto que en el presente no se decidían a enfocar a Fenelón, arranca del Papa: "Se engañan, se engañan!"

"He dado al carmelita *Mystici in tuto* y le he hecho ver el mal paso que su prevención haría dar a la Santa Sede. Ha vacilado; pero los prejuicios y la terquedad son terrible cosa".

El arzobispo de París el mismo día: Escribe a Bossuet que si se tiene de su parte al insobornable Cardenal Noris, y a Ferrara, iba bien el asunto. .

Bossuet a su sobrino el 8 de Junio: Está enterado de que ha recibido *Mystici in tuto*. "El Padre Felipe está muy sordo al no oye esa obra. Hay que hacerle ver que la decisión debe ser tal que pueda ser aceptada unánimemente y sin ninguna dificultad. Es capital que exista un decreto contra todos los libros que se han hecho en favor de la doctrina condenada".

Su sobrino el 10 de Junio: "Ayer hablaron el Maestro del Sacro Palacio y el Carmelita. Este, seguía como siempre, aunque vuestro libro y los acontecimientos le han cambiado. Se dice que, a excepción del puro amor sobre el que explica a su modo a Fenelón, conviene en que su sistema es en todo pernicioso. No está claro qué es lo que quiere decir con eso, y yo no le doy fe alguna".

Lo que el Padre Felipe debía significar en el debate lo demuestra que el Papa se inclina por consultar a la Universidad de Lovaina, y se habla de Salamanca, cosa que Bossuet teme por el peligro de soborno. El 19 de Julio de ese año el obispo de Meaux recomienda al arzobispo de París exponga al Rey la cuestión para que entre en acción su embajador en España.

Su sobrino el 15 julio: "*Mystici in tuto* y *Scholastici in tuto* hacen un efecto admirable".

Bossuet a su sobrino el 21 de Julio: "Si se hace hablar a Salamanca, nosotros haremos que hable la Sorbona y las otras universidades de Francia. Esto se convertirá en asunto de doctores, cosa que no conviene a nadie".

Philippeaux a Bossuet el día 22: El quietismo no está menos extendido en España que en Francia. La Inquisición española anda atareada.

Su sobrino el 29 de Julio: El Carmelita sigue como siempre.

Bossuet el 4 de Agosto: Se habla en Francia de que el Papa airado en una sesión dijo: "Esto es una vergüenza!" Que le interrumpió el Cardenal de Bouillon que quería hacerle dar audiencia al Padre Felipe. El Padre tomó la palabra contra el Cardenal, muy picado.

Bossuet al embajador de Francia en Roma el 30 de Agosto: No duda de la buena teología de los cinco que no se deciden por la condenación de Fenelón. Pero los cree a su servicio para embrollar la cuestión y obstruirla.

En Octubre entra la cuestión en más intensidad diplomática. Ya tienen menos peso las disputas doctrinales, que han dado de sí todo lo que podían dar (T. XI).

Su sobrino el 16 de septiembre: Espera que el Carmelita cambie a su favor.

El mismo el día 23: Fenelón ha escrito al Papa para que decida pronto, porque entre tanto él no dejará de escribir y sus enemigos de condenar lo que escriba que es doctrina de Santa Teresa y de San Francisco de Sales.

El abate Bossuet al arzobispo de París el 30 de Septiembre: El Cardenal Bouillon propone que se condene el libro por sus posibles consecuencias; pero que las proposiciones hay que interpretarlas favorablemente... El Papa va bien. Dice que hay que juzgar por la autoridad de la Escritura y de los Padres y no por la de algunos místicos.

Su sobrino el 21 de Octubre: Los jesuitas están contra la condenación del puro amor. Sería condenar al fuego a todos los místicos.

El mismo el día 28: "El furor de los monjes, de los jesuitas y de la cábala cae sobre vos en Roma como en París".

El mismo el día 18 de Noviembre: Fenelón se esfuerza por tener de su parte las universidades españolas.

Philippeaux el 25 de Noviembre: El juicio desfavorable firmado contra Fenelón por sesenta doctores de la Sorbona había decidido casi a los Cardenales. El Papa se confiesa engañado hasta entonces sobre la situación de Francia, y lo mismo algunos de los calificadores.

Su sobrino el 2 de Diciembre: Entre la actuación de los Cardenales, ya enérgica, señala la de Ferrari, que llama la atención estableciendo el mal fondo del libro.

El embajador de Francia en España a Bossuet desde Madrid el 5 de Diciembre: "Me he informado aquí cuidadosamente de lo que se puede hacer, que es muy poca cosa; porque esta Monarquía ha decaído de tal modo en todo, que reina por todas partes la ignorancia. La sola palabra de *mística* es muy desconocida. La Inquisición no persigue más que a los judíos y su fin principal es conservar una

autoridad injustamente adquirida, y de llevarla más allá de lo justo. Os informaré de lo que pasa en Salamanca, donde hay algunos particulares que trabajan en secreto".

Su sobrino el 30 de Diciembre: El Carmelita anda por todas partes solicitando por Fenelón y por cambiar al Cardenal Ferrari; pero inútilmente. El que no aclara del todo su posición es el Cardenal Albano.

Bossuet a su sobrino el 5 de Enero de 1699. Le felicita el Año Nuevo, y le pide que en su nombre lo felicite a sus amigos y al Papa. "Os remito una tesis defendida en Douai por los Carmelitas Descalzos, en inteligencia con Fenelón, que ha llegado a ganar a algunos doctores de esta universidad, y que se aplica extraordinariamente a entenderse con los religiosos... Los buenos Padres, siguiendo al Arzobispo de Cambrai, se apoyan en la autoridad del opúsculo 63 de Santo Tomás, que, ciertamente, no es auténtico, y, en el fondo, ese opúsculo está en contra suya... Fenelón prepara un último libro donde hacer ver el paralelismo de sus proposiciones con las de los místicos. Se encontrará con un confuso ambiente de semejanza, del que Molinos y otros muchos abusaron; pero no las mismas cosas... Si no nos levantamos de una vez sobre los místicos, aún de los auténticos, no para condenarlos, sino para no tomar como norma sus locuciones poco exactas y de ordinario exageradas, todo está perdido. Es una ilusión invocar lo que ellos dijeron en su entusiasmo de que no tenían cuidado o preocupación de su salvación o de su perfección, sino sólo de la gloria de Dios".

Su sobrino el 15 de Enero: El Cardenal Albano distingue mucho y tiende a excusar. Sin embargo en la carta del 27 del mismo mes, dice que ha hablado bastante mal de Fenelón. El 24 de Febrero, no obstante, parece que se revela de nuevo la tendencia amortiguadora del Cardenal.

Su sobrino el 9 de Febrero: "Sería una desgracia que el Cardenal Albano hiciese la Bula". Hay ahora una lucha interna entre los cardenales de las dos tendencias en torno a cual de ellos debe redactar la Bula (10 de Febrero).

El 10 de Marzo el Padre Felipe sigue partidario de Fenelón, juntamente con los jesuitas. El carmelita influencia de nuevo a Ferraris que "es lo que más me admira y fastidia". Los fines de los fenelonianos son, además de dar largas al asunto, lograr que a lo sumo "se condenen el li-

bro y la doctrina en general". El Cardenal de Bouillon, que se resiente en su salud ante la depresión que le causa la pérdida manifiesta del pleito, tiene bastante de su parte a los Cardenales Albano y Ferraris. "Este último ha engañado a todo el mundo. Había ya censurado las proposiciones, y de un golpe de debilidad se ha dejado arrastrar por las sollicitaciones del Padre Felipe". Este trío cardenalicio Albano-Ferraris-Bouillon, insisten todavía ante el Papa con la tesis del Padre Felipe, y en lo de la *persona de Fenelón*, que había aclarado las proposiciones de su libro.

Su sobrino el 13 de Marzo: En una última asamblea Albani y Ferrari, donde los otros cardenales hablaron enérgicamente, dejaron solo a Bouillon. El Papa, optando por el modo más suave de proceder, encarga un lunes por la mañana que Albani y Ferrari redacten el decreto y que lo tengan listo el miércoles por la mañana. "Esta es la causa por la que no se han llevado las cosas hasta donde debían haberse llevado y que no se haya tratado a Fenelón como merecía". El jueves por la mañana, el Papa no permite que se hable más. Hace leer el decreto, y lo firma: "Y terminó esta gran empresa para vergüenza del obispo de Cambrai y sus patrocinadores". Dice más el sobrino del obispo de Meaux: Más mal que Bouillon ha hecho el Cardenal Albani. El Cardenal Merli ha reprochado al General de los Jesuitas de que su Compañía no sostenía más que malas doctrinas. "Los Carmelitas no están olvidados y han intrigado lo suyo. Los más débiles de todos los examinadores han sido los teólogos. La escolástica lo ha perdido todo aquí."

Vayamos poniendo fin a un diario tan apasionante. El ocho de Enero de ese año tan decisivo para la historia de la mística, escribía el abate Bossuet a su tío que al Papa le causaba impresión decidirse en contra de los cinco partidarios de Fenelón en la comisión. Y no tenía otra razón ni hacía más que repetir: "Cinco, cinco".

Mas, lo que hacía las angustias más íntimas del Papa es lo que él mismo confesaba después en una audiencia privada. Reconociendo que jamás se había sentido tan angustiado, añadía: *Questi mistici, questi mistici mi dicevano che non si poteva condannare le proposizioni dell' arcivescovo, senza condannare santa Teresa*. Esto lo aprovecha todavía el sobrino de Bossuet para remachar clavos. Pregunta al Pa-

pa que quién hacía más servicio a la Iglesia y a los santos; los que confundían a Santa Teresa y su doctrina con la de Fenelón o quienes defendían que se podía condenar a uno sin la otra. O sea, "los obispos de Francia y V. S., que decidíais que los místicos santos estaban en contra del arzobispo de Cambrai? El Papa me respondió que tenía razón".

El día catorce de Abril, el abate Bossuet hablando con el embajador de Francia en Roma sobre la aceptación de la decisión pontificia en el mundo cristiano, y que en España se veía con deferencia la doctrina de Fenelón, como lo demostraba el informe de la Universidad de Salamanca, lo responde el embajador: "¿Qué nos importan los españoles, con tal que los franceses estén contentos?". Era una terminación digna de la política que había andado de por medio.

Y, ¿Bossuet? ¿qué es lo que pensaba después de su victoria? En carta a su sobrino el 23 de Marzo dice: "Las calificaciones no pueden ser ni más sabias ni más fuertes, ni mejor aplicadas. El Cardenal Casanate y el Cardenal Panciatichi (unos cardenales eran quienes habían redactado las calificaciones y otros el sentido general del decreto) son verdaderamente hombres admirables. Nada hará jamás más honor a la cátedra de Pedro que esta decisión. Aquí no cesamos de hacer elogios".

Resulta festivo asistir al día siguiente del decreto condenatorio a las excusas que los partidarios de Fenelón presentan de su actuación. El abate de Bossuet describe con fruición maliciosa las excusas de unos y de otros, de Cardenales y examinadores, y, sobre todo las de los jesuitas como si allí no hubiese habido antes nada. Pero nos interesan sobre todas estas palabras del reportero francés que vamos a poner como conclusión de su larga información: "El Cardenal de Bouillon se excusa a maravilla con cánones, y prueba que no ha tenido en el asunto ninguna parte con el testimonio del Papa y del Cardenal Spada. Echa toda la responsabilidad sobre el carmelita, que tenía, dice, un poder infinito sobre el espíritu del Papa... Yo sé muy bien que fueron el Cardenal Ferraris y el Padre Felipe los que presionaban al Papa; pero, ¿quién no se da cuenta de la mano secreta que hacía jugar a un tiempo tantos resortes? Mas ¿qué importa ya todo, si todo se acabó?".

La representación agustina parece que se había mantenido unánimemente contra Fenelón. No así la de los dominicos, inconstante y "política", en la calificación del sobrino de Bossuet. Los franciscanos representaban las dos tendencias. Pero el poco hincapié que hay que hacer de esas representaciones oficiales para valorar por ellas todo el movimiento de sus Ordenes respectivas, nos lo muestran los Carmelitas Calzados. Estos están constantemente de parte de Bossuet, como sabemos. Sin embargo, cuando ya está la cuestión ventilada en Roma, uno de los que habían participado en la controversia precisamente, tiene que asistir en una comunidad suya a un religioso que muere pertinazmente agarrado a las tesis fenelonianas.

En cuanto al Carmen Descalzo, está claro el lugar que tenía su autoridad en la Curia. Pero, sobre todo, conviene tener presente que no le interesaba tanto Fenelón, como a algún historiador superficial pudiera parecer, como intentar lograr que no se diera a Bossuet toda la razón, puesto que no la tenía del todo, ni aún ha llegado a reconocérsele hoy día, pasado todo aquel mar de pasiones. Porque el tema que se ventilaba era demasiado trascendente para dejarse llevar por un partido exclusivamente, fuera cual fuera. Pueden darnos una idea las mismas palabras que Bossuet manda a su sobrino a Roma el 16 de Marzo de 1699: "Se airca en esta cuestión el hermoso proyecto de dar a toda la Iglesia normas de espiritualidad. Esto es obra aún de cinco o seis meses, y se quiere, sin embargo, que toda la cristiandad, atenta a la conducta de Roma, vea destruir su propio trabajo y las decisiones de tan grandes Cardenales, iniciadas hace cuatro meses, y echar en un abismo de dificultades, en un manantial de equívocos inevitables con un espíritu tan fecundo en interpretaciones nuevas que trata de acostumar al mundo a hacer decir a las palabras todo lo que se quiera que digan, todo por salvar un libro, cuando menos inútil, equívoco y peligroso" (32).

La crisis lingüística que denunciaba Bossuet era muy antigua, y él mismo cae en el relativismo de expresión de la edad contemporánea dieciocho años antes al pronunciar su discurso de apertura de la Asamblea General del clero de Francia, "auténtica profesión de fe de la iglesia gali-

(32) T. XI, pág. 117.

cana" (23) que tanto dió que hacer al Vaticano hasta la Revolución. Y en cuanto al problema que él ambiciosamente creía solucionar, de circunscribir el terreno de la espiritualidad católica, hoy vemos que sigue inmenso y falto de acotaciones en torno a un punto tan fundamental como el de la naturaleza de la perfección cristiana (24). No es pues, de extrañar, que no estuviesen de acuerdo los teólogos que defendían a Fenelón, como no lo están los de hoy. Incluso, puede que demostraran más prudencia teológica, por eso, los defensores del arzobispo de Cambrai que los que obedecían consignas de la corte de Versalles. En la carta pastoral que Bossuet dirige a su diócesis promulgando el decreto condenatorio, dice que "la censura pontificia prevé muy bien los inconvenientes de nuevas espiritualidades, tanto en la teoría como en la práctica" (25). Permítasenos, sin embargo, que remitamos al capítulo donde abates franceses contemporáneos debaten la cuestión de la espiritualidad de Santa Teresa de Lisieux, y medítense las notas que allí ponemos sobre sus pretensiones de desligarla de San Juan de la Cruz, a ver si no se oculta ahí una manera bastante explícita de dar la razón a Fenelón.

No estará tampoco mal que sepamos otras preferencias de Bossuet. El gran obispo no ocultó su predilección por Aristóteles en su tarea de educador del Delfín, y lo que hace resaltar más en toda su extensa obra es su máxima precaución contra el misticismo. La *Instrucción sobre los estados de la oración*, comienza minando la autoridad de la mística sajona. Según Bossuet (deslizándose un poco de su ignorancia de la historia de la mística) nadie se acordaba ya de Herp ni de Ruysbroeck desde los tiempos de Gerson, quien, si los recordó, lo hizo también para atacar los inconvenientes de su terminología. Sus exageraciones les hicieron dignos de quedar olvidados en los estantes. Incluso Tauler, que "es a mi juicio uno de los más sólidos y más correctos de los místicos", dice Suárez de él que no hablando con la precisión y sutilidad escolásticas no debe apo-

(23) Cfr. nota 8, y Henri Massis, *Lettres de Bossuet*. París (1927), pág. XIII.

(24) Cfr. A. Fonck en *Dictionnaire de la Théologie Catholique*, 12, 1220.

(25) El 16 de Julio de 1699.

yarse uno mucho en sus palabras (36). "Y no es que la doctrina de los místicos sea mala, pues muchos sabios la estimaron y defendieron, sino sus exageraciones".

Bossuet baja a examinar frases absurdas de Tauler y de Huysbroeck, a quienes opone "los místicos verdaderos y aprobados como el Beato Padre Juan de la Cruz y el Venerable Baltasar Alvarez, uno de los confesores de Santa Teresa" (37). Enuncia a continuación el supremo principio del quietismo, tal como lo expone el mercedario Falconi, con Malaval, uno de los capítostes de la secta: La aspiración a un acto continuo de contemplación (38). En este sentido el quietismo es la deducción más recta de la mística intelectualista de Eckart y sus discípulos. En el quietismo se confunden los actos de la oración con la disposición habitual que hay que tener. Por eso llegados a una relativa adquisición de facilidad de sugestión, especulativa, sobran las obras buenas y malas, sobre todo lo demás. La norma de acción es no tenerla. Ya no interesa ni hacer actos de fe, ni de amor, ni de contrición. Todo eso es fase hacia aquel término especulativo.

El polo más opuesto a esa mística es la teresiana. El humanismo de su fórmula "no es posible ser aquí ángeles, que no es nuestra naturaleza" (*Conceptos de amor de Dios*, II, 3) no tiene precio. El quietismo defendía que esa alucinación de conformidad con la voluntad de Dios, puede llegar a conformarse con la propia condenación. Aquí des-
 envocaba el calvinismo, que volvía a darse la mano en la mística especulativa del siglo XIV. Si Dios sabe que alguno se va a condenar, en el fondo lo quiere. Es el creador de ese condenado, y quien ha dispuesto las circunstancias de su vida. Luego la perfección de este réprobo consistirá en querer lo que Dios quiere; su condenación. Las consecuencias, están a la vista. El criterio del bien y del mal se ha borrado. La confianza y la desesperación son una misma cosa. La conducta humana, no hará más que locuras. Es lo que encerraban los principios del quietismo, que si todos no sabían desenvolver, en quienes lo hicieron, tuvieron consecuencias escandalosas y ateas. En este sentido, la filoso-

(36) T. IX, lib. I., pág. 475.

(37) Ib., pág. 478.

(38) Ib., pág. 479.

fía alemana en Nietzsche no tuvo tanta originalidad como a primera vista parece, ni estaban desencaminados otros filósofos sajones al invocar el cauce de Eckart en sus teorías. Las caritas, lo amoroso, estaba allí desterrado. El Dios que se abrazaba era su negación.

Santa Teresa, consciente de su predestinación, por revelación especialísima ("parece tenéis determinado que me salve" *Vida*, 1,8), no deduce hacia la anchura o el descuido seguro ("espeluzo los cabellos, y queda un gran temor de ofender a tan gran Dios". *Ib.*, XX, 7). Bossuet pisaba roca firme al colocarse en el teresianismo. No existe página teresiana que no sea un tesoro de equilibrio bíblico para argumentar a cualquier desborde místico. Quizá nadie como ella hizo el cauce que necesitaba la biología sobrenatural del cristianismo, desde un punto de vista concreto. Esa pasividad total a lo que se llamaba voluntad de Dios, no se diferenciaba mucho de la negación de la libertad que había planteado por otro camino la revolución ideológica luterana. Y si entonces Santa Teresa oponía a la Reforma su Contrarreforma, ahora venían sus teorías escritas a completar la labor de fijación del pensamiento europeo.

San Juan de la Cruz tenía un principio de tonalidad quietista. Dice el gran místico, al llegar el alma al último grado de unión con Dios: "Por aquí ya no hay camino porque para el justo no hay ley". Los quietistas decían lo mismo. La ley es para los imperfectos, para los que no han llegado a descubrir su libertad de anularla mediante la confianza en la persona del legislador que es superior a su ley. A esto se llega en los altos estados contemplativos, a ese convencimiento que permite vivir sin ley.

Naturalmente la exégesis quietista es lo más opuesto a San Juan de la Cruz. Este no hacía más que traducir un axioma de San Agustín: "Ama y haz lo que quieras". O sea, si tienes amor, todo lo que hagas irá regulado por ese amor. El amor te dirá lo que tienes que hacer para que ese amor no se destruya. Y cuanto más amor, más precaución, más finura de actuación. A tanto puede llegar, que el justo no necesite recordar, tener presente la ley, como los imperfectos; él mismo irá delante, y hará más, incluso de lo que la ley ordena. Todo lo contrario, pues, a suprimirla, a burlarla o a tender a independizarse de ella. Lejos de llegar a una pasividad protestante por ese camino, es el único que

lleva a la suma *actividad católica*: "ama y has lo que quieres". No podrás salirte del amor. Has llegado al rendimiento sumo de tu libertad. "Para ese fin de amor fuimos creados", dice San Juan de la Cruz.

Fué otro magistral acierto de Bossuet, presentar en un bloque inseparable a San Juan de la Cruz con Santa Teresa: "Lo mismo enseña el sublime contemplativo Beato Padre Juan de la Cruz, discípulo de Santa Teresa, primer Carmelita Descalzo, y que es, después de esta santa, el padre y fundador de esta Orden"⁽³⁹⁾. Cuando Fenelón recurre a San Francisco de Sales, santo muy feneloniano de temperamento, que tantas veces habla de "la santa indiferencia", de cuya doctrina abusan los innovadores, Bossuet se vuelve a colocar en su punto de partida. La doctrina de San Francisco de Sales dice: "es la misma que hemos oído al Beato Juan de la Cruz, el más experimentado de los espirituales de su tiempo en esta materia"⁽⁴⁰⁾.

Con una imposición oficial consagrada de la autoridad de los dos grandes místicos carmelitas en la mística cristiana, está la otra cuestión, de la vocación de todo cristiano a la mística, a los estados místicos. Defender la tesis de la vocación de todo cristiano a la mística, es para Bossuet algo muy próximo al quietismo. Esta tendencia a ver la cúspide del Evangelio en fenómenos extraordinarios es anticatólica y sospechosa. En la mente de Bossuet, el humanismo teresiano y salesiano es lo más opuesto a tales aspiraciones. El quietismo pretende poner la cumbre en un acto de contemplación ininterrumpido. La tesis que dice que esa contemplación se concede a todo logrado proceso ascético, abre el camino a la ilusión de haberla alcanzado. Ciertamente, las deducciones divergen entre el teólogo ortodoxo que defiende ese principio y el heterodoxo que le saca otras consecuencias⁽⁴¹⁾. Sin embargo, puede apreciarse por aquí lo poco tradicional que es afirmar desde la sensa-

(39) Ib., pág. 538.

(40) Ib., pág. 557.

(41) El dominico Carrigou-Lagrange, es uno de los que moderadamente defienden más tenazmente el llamamiento universal a la mística. Su argumentación está basada en la naturaleza de la contemplación cristiana. Para él sólo existe una especie de contemplación: la infusa. Frente a la escuela carmelitana, que propone además la contemplación adquirida (prova de una perfección ascética), siguiendo la tradición secular de la Iglesia, la nueva escuela mística

tez cristiana un llamamiento universal a la mística. Salvadas las proporciones, eso equivale a la *confianza* protestante de salvarse al margen de toda obra, y pese a que las obras fuesen las que fuesen. Bossuet, por lo menos, no dudaba en establecer con los místicos carmelitas y San Francisco de Sales, que la mística es una "gracia gratis dada". Es lo que más los diferenciaría de los místicos Nórdicos, invasores racionalistas de la teología patristica.

Es otra de las cosas que le interesa poner en claro al obispo de Meaux. La mística latina está en un grado de planteamiento superior a la sajona. Esta es peligrosa. Tauler y Ruysbroeck, sus representantes, son sospechosos, o al menos equívocos. Los begardos, los protestantes... han travesado sus páginas. Es por lo que él no quiere invocarles (42).

Para el gran orador francés, los místicos latinos, los españoles sobre todo son clasicismo cortado. Para refutar ese hondo cáncer ideológico del quietismo, dice, "no hay más que seguir los sentimientos de los verdaderos y doctos espirituales a la cabeza de los cuales se ha puesto el Beato Padre Juan de la Cruz". A éste, "he añadido pasajes de Santa Teresa, del Padre Baltasar Alvarez y de San Francisco de Sales". (43).

Finalmente, y ya es repetir, otra de las cosas a que atiende Bossuet es a la terminología. Una de las cosas que lo hacen reprobar la mística sajona es su manera de hablar. Tuvo razón Gersón al atacar a Ruysbroeck. Este místico haría lo contrario que Nuestro Señor y los Apóstoles, que al exponer los misterios lo hacían con términos sencillos y vulgares. Y lo que hicieron Nuestro Señor y los Apóstoles, eso hicieron San Agustín y San Bernardo y los otros santos, en tanto que esos místicos "parece que no sueñan más que en romper las nubes y perderse de la vista de sus lectores" (44).

dominicana parece entroncar con el misticismo especulativo alemán, que no hacía tal diferenciación de ascética y mística, y que confundía en una misma perspectiva mística y perfección cristiana. Es por lo que un discípulo del Padre Garrigou, se decide a confesar que éste no tiene a su favor una argumentación de tradición. Cfr. Pascal P. Parente, *The mystical Life*. Saint-Louis, 1946, pág. 67, n. 74.

(42) Bossuet, l. c., pág. 575.

(43) Ib., pág. 591.

(44) Ib., pág. 475.

En la controversia quietista había, pues, cuestiones dogmáticas, ascéticas, místicas, morales, lingüísticas, todo eso que entra en el vocablo complejo de *espiritualidad*. De aquí que los Carmelitas Descalzos del siglo siguiente invocaran la autoridad de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz contra los sistemas morales (probabilismo y laxismo) ("bis), y que el mismo Cardenal Albano, elegido Papa (Clemente XI), se sirva casi literalmente de las expresiones de Bossuet en su Bula de condenación del *Caso de conciencia* de Jansenio, dos años después de muerto el obispo de Meaux.

Y ¿qué lugar ocupó el tomismo, como tal, en la controversia? Bossuet parece que no le dió interés alguno. Le interesó sobre todo, leer directamente páginas de Santo Tomás. Si su sobrino dijo desde Roma que la escolástica no pesaba gran cosa allí, y que los dominicos habían sido inconstantes en sus papeles, parece que eso iba casi exclusivamente contra Maasoulié, que los representaba. El día cinco de Mayo de 1699 el General de los dominicos escribió felicitando a Bossuet de que sus religiosos hubieran contribuido a la victoria de negocio tan resonado, siguiendo a Santo Tomás. Quizá Bossuet no dijera lo mismo para sus adentros, y lo que mejor produjo de tomismo místico aquel tomismo sorprendido por una controversia que se planteaba fuera de sus líneas, fué la obra escrita del Padre Maasoulié (45).

Su obra entra en la serie de ese tomismo místico carmelitano, que conocemos por otras partes de esta obra. La

(44 bis) No porque el probabilismo sea un sistema rechazable. Pero antes que el Vaticano decidiera que no lo era, los Carmelitas Descalzos eran más bien rigoristas, y veían en el probabilismo un sistema laxo.

(45) Cfr. *Méditations de Saint-Thomas sur les trois vies purgative, illuminative et unitive pour les exercices de dix jours...* Edit. Toulouse, 1852; sobre todo, Antonin Maasoulié, *Traité de l'amour de Dieu, ou la nature, la pureté et la perfection de la charité sont expliquées selon les principes des Pères, surtout de Saint-Thomas*, Edic. Bruxelles, 1846. Esta obra, dedicada al amigo de Bossuet Cardenal de Nonilles, no sería muy del agrado de Bossuet al ver cómo se invoca en él la autoridad del Pseudo-Dionisio junto a la de Santo Tomás, la de San Agustín y la de San Bernardo para refutar el amor platónico, ultrarromántico del semiquietismo, y, al contrario, aclaya la autoridad de San Juan de la Cruz, con la de los místicos del Norte. El Areopagita agradaba muy poco a Bossuet. Esto nos hace pensar en lo interesante que resultaría una monografía desapasionada que hiciera ver qué había que entender por tomismo junto a Bossuet.



que priva allí es "la incomparable Santa Teresa" (46). "Santa Teresa es la verdadera maestra de los místicos". "Nada hay en las obras de Santa Teresa, dice indirectamente contra Fenelón, que no esté conforme con los principios de la verdadera teología. Como en el tomismo carmelitano, tampoco aquí intervino grandemente San Juan de la Cruz. Este, en el sentir de ese tomismo, representado últimamente por el Padre Joret (47), tiene el oficio de describir. Santo Tomás místico también, es a quien corresponde dar la última razón.

Si no la dió, a pesar de todo, en la controversia europea de fines del siglo XVII, no debió de ser sin embargo porque no pudiera haber hablado el Santo Doctor muy hermosamente, sino porque la presentación que se le hacía no era quizá la más atractiva. Es también en lo que no estuvo tan afortunado Fenelón: en saber presentar su tesis. Porque no debemos olvidar que con la condenación de las proposiciones de *Las Máximas* de los Santos no se condenó sino lo que pudiera derivarse de allí a las consecuencias del quietismo. Hay mucho Fenelón esperando la comprensión y el diálogo de la mística cristiana tradicional. Es bastante evidente por lo menos que ha quedado más de Fenelón en la espiritualidad francesa que de Bossuet.

(46) *Traité de l'amour...* pág. 334.

(47) D. Joret. *La contemplation mystique d'après Saint-Thomas d'Aquin*. Lille-Bruges, 1924. Sin embargo el autor de esta preciosa obra intenta salvar meros marcos intelectualistas tomistas para dar cabida a las hermosas páginas místicas del Doctor Angélico, tantas veces desdeñadas y no incorporadas a lo que ciertos círculos han dado en llamar su sistema.

Capítulo II

DESDE MOLINOS Y FENELON A MALEBRANCHE

Menéndez Pelayo es el escritor que con más sensatez ha tratado de las relaciones entre la inquisición y la mística. A pesar de la maraña de libros, opúsculos e intenciones en que se envuelve la historia de la heterodoxia española por esa vertiente quisquillosa de los alumbrados, el polígrafo montañés traza un sendero metódico y altamente orientador. Y aunque fuerza es reconocer que en una de las cosas en que más flojo se muestra es en historia y bibliografía carmelitanas, no por eso deja de ser sobriamente lúcido este resumen: "De las discordias entre Descalzos y Calzados no hay para qué hablar aquí, por ser rencillas domésticas y no cuestiones de ortodoxia. La acusación de alumbrado se había convertido en un lugar común, y salió a relucir contra todos los reformadores del Carmen. San Juan de la Cruz fué delatado tres o cuatro veces a las Inquisiciones de Toledo, Sevilla y Valladolid; pero jamás encarcelado ni molestado por el Santo Oficio, y sí únicamente por los frailes mal avenidos con la reforma. Ni la Inquisición puso tacha ni mácula en su doctrina ni en sus escritos, con ser una y otros del más recóndito y extraordinario misticismo y más expuesto a torcidas interpretaciones (1)".

(1) Heterodox. lib. V, cap. I, pág. 231. Edic. Nacional. Menéndez Pelayo parece ignorar el problema crítico sanjuanista y su historia, manuscrita en la Biblioteca Nacional de Madrid hasta 1912 (edición del Padre Gerardo) y en otros archivos nacionales. De todos modos, en cuanto se refiere al San Juan de la Cruz externo, es exacto ese

Efectivamente, San Juan de la Cruz directamente leído es exacto e inspirador de exactitud; pero no sucedió lo mismo con las interpretaciones que se hicieron de él en ciertos sectores europeos. La más ruidosa fué la de Molinos, que pone en evidencia dos cosas: lo mucho que se había leído ya en Europa a San Juan de la Cruz ya a mediados del Siglo XVII, y la autoridad que se concedía a esa lectura.

La *Guía espiritual* de Molinos aparece el mismo año en que el Venerable Padre Juan de la Cruz sube a los altares. El 25 de Enero de 1675 le beatificaba Clemente X, y aquel mismo año, nada menos que un teólogo carmelita Descalzo de la talla de Domingo de la Santísima Trinidad es uno de los que aprueban el libro del clérigo aragonés como ortodoxo y digno de publicación (2). Tan acogida fué la obra, que en seis años se hicieron veinte ediciones en diversas lenguas. Sin embargo, de tal modo se fué esfumando su fama, que un explorador de bibliotecas europeas como Menéndez Pelayo llega a decir: "La Guía espiritual es uno de los libros menos conocidos y menos leídos del mundo, aunque de los más citados" (3). Hoy son rarísimas todas

juicio que da de sus delaciones; tenidas en cuenta las ampliaciones que damos en otra obra sobre las relaciones doctrinales entre la Compañía, el Carmen Descalzo y el Carmen Calzado. Esa inclusión de M. Pelayo, "todos los reformadores del Carmen", la creamos muy logrado, ya que quizá deba considerarse como tales al P. Gracian y al Padre Nicolás Doria. A propósito de encontrarse el nombre del primero en el Índice de Valdén dice: "Fray Jerónimo Gracian (suena allí) sólo por sus Conceptos del amor divino y por sus Lamentaciones del miserable estado de los ateos; materia que se consideró peligrosa porque en España no los había". O. c. lib. V, epílogo, pág. 457. Esta última explicación, no es muy convincente.

(2) Seguimos en esto la monografía mejor que conocemos, Cfr. Paul Dudos, *Le quiliáte espagnol Miguel Molinos (1628-1696)*. París, 1921, págs. 24-5. Los otros que la aprobaron fueron el General de los Franciscanos, Francisco Ma. de Bolonia; el definidor General de los Capuchinos, Francisco de Jerez; el jesuita Martínez de Esparza, profesor de teología en el Colegio Romano; el Maestro del Sarro Palacio y dominico Raimundo Capizucchi, y algunos más. También hay que notar que Molinos rehusó siempre publicar su obra, y si lo hizo fué ante insinuaciones de fuera. Como hay que tener en cuenta también que fué precisamente un carmelita descalzo, Antonio de Jesús María, quien primero denunció la Guía puesto que la delata ya nada menos que en 1628, y dedica cuatro tomos (manuscritos) a su refutación. Cfr. Pablo de la Concepción, *Planctus Carmeli* o Representación hecha al Sr. Clemente XIII, en la Biblioteca Lira, reg. No. 4. 2a. serie, Archivo Histórico del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) de México, Mss. No. 44. No. 66 de folio.

(3) O. y l. c., pág. 255.



aquellas traducciones que se hicieron a las lenguas europeas, y el autor de los *Heterodoxos* no llegó a conocer ningún ejemplar en castellano (4).

Mas, de esas cuestiones nos interesa solamente tomar nota de la gran erudición de Molinos que incorpora sobre todo a sus páginas a San Juan de la Cruz y a Santa Teresa. Ha sido uno de los propagandistas más activos que ha tenido San Juan de la Cruz. Por él llega hasta climas literarios protestantes, que siguen el ruidoso proceso místico como una prueba evidente de la insuficiencia de Trento. El capítulo sexto de la *Defensa* (5) de su *Guía* que escribe Molinos es una concatenación de textos del santo castellano. Si tenemos en cuenta que Cristina de Suecia era una gran lectora de literatura quietista (6), parece seguro que su favorito Descartes no dejó de conocer al gran místico peninsular. No faltó, al menos, un protestante, Gilbert Burnet, que comparaba la obra de Molinos con la de Descartes, considerando a uno como restaurador de la filosofía y al otro como purificador del cristianismo (7).

Hay cosas muy oscuras en todo aquel ruidoso proceso. Lo más esencial, el *porqué* se dieron interpretaciones heterodoxas a la *Guía*, leída y aprobada antes por teólogos de la mayor solvencia, hasta por Cardenales, y por el mismo secretario del Papa Inocencio XI, Cazoni, en la menos clara. Queda en pie, naturalmente, la heterodoxia de las sesenta y ocho proposiciones anatematizadas, y tal como suenan. Pero eso no quiere decir que Molinos las reconociera como suyas propias. De hecho, no están todas entresacadas de la *Guía*, sino de otros escritos molinosistas, como de los del

(4) Y no deja de lamentarse de ello: "Es lástima; porque debe de ser un modelo de tersura y pureza de lengua. Molinos no estaba contagiado en nada por el mal gusto del siglo XVII, y es un escritor de primer orden, sobrio, nervioso y concentrado, cualidades que brillan aún a través de sus versiones".

(5) La descubrió manuscrita el Padre Dudon en la Biblioteca Vaticana. Dice el ilustre investigador que fué una lástima que no la publicara Molinos. Hubiera cambiado quizá el curso de los acontecimientos. El creería en un principio que no se llevarían tan lejos las cosas, y lo juzgaría innecesario. Una de las cosas que rechaza con más energía el acusado es esa pasividad degradante que se le atribuye, Dudon, o. c., pág. 79.

(6) Dudon, o. c., pág. 164.

(7) M. Pelayo, o. c., pág. 264.



Cardenal Petrucci (8). Por donde parece evidente que se condenaba, más que a la *Guía* una interpretación práctica que se había dado de ella. Es una lástima que en un punto tan interesante Menéndez Pelayo no estuviera más afortunado y clarividente.

Por la práctica denunciada de concillábulo romano empieza el proceso inquisitorial pontificio. El oratoriano Francisco Marchese es quien figura como conciliador entre jesuitas (principales denuncianteas) y molinosistas, que son los dos partidos que representan el duelo. El teólogo oratoriano cree que las interpretaciones que los jesuitas hacen de la *Guía* tienen su fundamento; pero que eso no quita que Molinos construya sobre San Juan de la Cruz, José de Jesús María (Quiroga), Baltasar de Santa Catalina, San Francisco de Sales, Luis de la Puente, Surín, Rodríguez, Sandeo, etc. Sobre todo, parece salvarle de heterodoxia San Juan de la Cruz (9). Pero es el mismo teólogo conciliador quien después, al ver la práctica de ciertos confesores y curas romanos, renuncia a su tarea de pacificador. Hace una encuesta dirigida al Cardenal Casanata, firmada por todas las Ordenes Religiosas contra la espiritualidad sorprendida. De los que se adhieren a la denuncia del Carmen Descalzo figuran el Padre Alejandro María de Jesús, Onofre de Santiago y Basilio de San Pablo. El mismo Domingo de la Santísima Trinidad que había aprobado la *Guía*, se muestra decidido adversario de la práctica QUE INSPIRA (10).

Al padre Domingo le pasaba lo mismo que a Marchese y a tantos curiales más. El libro sin la vida, no era herético. Pero al brotar de él una corriente vital turbia hizo acto de presencia la sospecha. El eminente teólogo carmelita hace también un folleto, desconocido hasta que el Padre Dudon lo descubre en la Biblioteca Vaticana con destino a un cardenal que le consulta sobre el asunto de Molinos, y no condena la *Guía* en cuanto tal (11). Pero hay además en el Padre Domingo algo más que un nombre cual-

(8) *Ib.*, pág. 270.

(9) Dodon, *oc. c.*, pág. 122.

(10) *Ib.*, pág. 157-9.

(11) *Ib.*, pág. 122.

quiera en la controversia. Es el teólogo preferido del Cardenal D'Extrées, que es quien juega un papel decisivo en la controversia dogmática (12), y que se decidió también con tintes políticos subidos.

El Cardenal francés, con los Cardenales Casanata, Carpegna, Azzolini, Coloredi, Ciceri, y el entonces obispo de Iesi, Petrucci (después cardenal, como estuvo a punto de serlo Molinos), sin exceptuar el mismo Inocencio XI eran grandes admiradores del presbítero aragonés, a quien consideraban como un notable hombre de espíritu. D'Extrées mismo, para apoyar todavía más la causa de Molinos hace traducir al italiano un libro de Malaval, que refuerza sus argumentos. Esto, hasta que Luis XIV considera en la discusión una oportunidad para ir contra la casa de Austria, y ordena a su embajador en Roma, el Cardenal d'Extrées precisamente, que se oponga al quietismo por todos los medios (13). Desde este momento el proceso cambia totalmente. Inocencio XI, indeciso por una condenación, cambia su estado de ánimo. El jesuita La Chaise, confesor de Luis XIV, que parece ser quien sugirió al Rey esa medida, inclinó la balanza definitivamente hacia el criterio jesuita contra la *Guía*, representado en Roma por el renombrado misionero y escritor ascético Padre Segneri.

A alguien sin embargo, y más allá de esa influencia diplomática de Versalles, podría ocurrírsele que había de por medio todavía algún motivo todo menos dogmático. La causa de Palafox, apoyada continuamente por la corte de Madrid en Roma, era algo que no podía calmar el acecho de la Compañía contra él, pese a que, en apariencia el pleito estaba zanjado por la *Concordia*. Veamos lo que puede afirmarse de esto.

Un sobrino de Don Juan de Palafox y Menoza, Jaime Palafox y Cardona, metropolitano de Palermo, en una carta de siete de Marzo de 1681 se deshacía en alabanzas hacia Molinos, presentando su obra como un libro que ha iluminado su vida, y muy oportuno para almas de oración que aspiran a vida más perfecta, como él mismo ha experimentado en sus visitas pastorales (14). Pero el mismo Palafox,

(12) Ib., pág. 124.

(13) M. Pelayo, o. c., pág. 205.

(14) Dodon, o. c., págs. 100-1.

arzobispo ya de Sevilla, es uno de los que se cartean con Bossuet, que le ha remitido su *Scholastici in tuto* y *Mystici in tuto*. Palafox es enemigo de Fenelón y sigue con interés su proceso. Precisamente Bossuet aprovecha el testimonio del arzobispo español como excepcional prueba contra su adversario (15). Nos interesa oír antes al obispo de Meaux que al arzobispo de Sevilla. "El Beato Juan de la Cruz, dice Bossuet en *Los Estados de oración*, que revisó en el siglo pasado los misterios de la pasividad en la oración", es el polo opuesto del quietismo. Excluye toda moción extraordinaria de las vías ordinarias sin confundir nada, al contrario de los quietistas que han borrado esa distinción (16).

Pero ataca Bossuet más de frente en el *Prefacio* de su obra. A la objeción de experiencia antes que ciencia opone las proposiciones recientemente condenadas por Inocencio XI. Es el sabio quien debe y puede juzgar al místico. No que Bossuet entienda por sabio precisamente al escolástico, sino a alguien ajeno a la afección mística, a alguien ajeno, imparcial a la experiencia sufrida, pero con buena y preparada inteligencia para enfocarla y encuadrarla. Un místico, según esto, puede y es de hecho un buen valorador de otro. Junta en sí mismo todos los requisitos judiciales. Pero a falta del místico inteligente que juzgue de experiencias ajenas, el sabio suple mejor desde fuera, que el propio místico con sólo su criterio de dentro. Y experiencias que anulan la virtud de la esperanza (Fenelón según Bossuet), no deben tenerse como muy competentes, viene a decir en el resto de su obra. Como documentación (aunque Fenelón no se explicaría a qué venía eso) traduce al francés una carta de Palafox (sobrino) a Inocencio XI desde Sevilla el siete de Octubre de 1687: "Santísimo Padre: alabo de todo mi corazón a la divina Providencia de que entre tantas misericordias como ha hecho a su Iglesia durante Vuestro Pontificado, está la de haberle dado todas las luces para descubrir, castigar y condenar los errores detestables y los excesos abominables del pérfido Molinos, quien por su malicia negra e infernal ha sabido ocultar con disimulación

(15) Cfr. Bossuet, *Les états d'oraison où sont exposées les erreurs des faux mystiques de nos jours*, 2a. Paris, 1697, págs. XIIX y vo.

(16) O. c., lib. VII, pág. 235.

diabólica su maldad y artificios a una infinidad de personas entre las cuales estoy yo desgraciadamente... (17).

No puede, por tanto, admitirse, en bloque al menos, que la Compañía procediera contra Molinos solamente por animosidad. La condenación de Molinos, aparte las adherencias diplomáticas en todo asunto pontificio de antaño, obedecía a la reprobación de una *práctica* iluminista, que quería secundarse en los principios más prestigiosos de la mística española como en su Biblia. La oración de *Quiétude*, tan bien descrita por Santa Teresa, de donde toma el nombre la secta, no es ningún fin en la vida espiritual. Es uno de tantos medios para llegar a esa desnudez espiritual de las *nadas* de San Juan de la Cruz, que tampoco es fin alguno. Molinos, al contrario, tanto de este estado de oración, como de esas *nadas* sanjuanistas hacía una finalidad contemplativa. Dice magníficamente Menéndez Pelayo: "Con una especie de himno en loor de la *nada* cierra Molinos su tratado, poético en verdad, aunque con cierto género de poesía enfermiza y enervadora. Es el nirvana búdico, la filosofía de la aniquilación y de la muerte, la condenación de la actividad y de la ciencia; el *nihilismo* en suma, al cual vienen a parar, por diferente camino, los modernos pealmitistas y filósofos de *lo inconsciente*. Eso es el quietismo, y hoy le volvemos a tener en moda, arreado con los cascabeles germánicos de Schopenhauer y de Hartman. De un modo más espiritual e idealista en Molinos, más grosero y espiritual en los modernos, la cesación y muerte de la conciencia individual es el paradero de ambos sistemas: la felicidad está en la nada" (18).

Menéndez Pelayo no conoció a Sartre, ni ha mencionado a Freud. Por ellos se prolonga y acaba esa filosofía de la negación que espolvoreó en la mentalidad europea el molinosismo, invocando yerbas secretas arrancadas en las laderas de la *Subida del Monte Carmelo*. Freud ha sido quien ha estudiado detenidamente las analogías entre el placer y la inercia (muerte), y Sartre la identidad entre el ser y la nada. El molinosismo, llevaba de la mano, de una parte, a la contemplación de esta identidad y a continuación in-

(17) O. c., pág. XIII vo.

(18) O. c., pág. 262.



vítaba a gozar las consecuencias. Se había adelantado efectivamente, a muchas escuelas de filosofía posteriores.

Pero por sí la propaganda de San Juan de la Cruz por ese camino hubiese sido poca, vino a los pocos años de la condenación de Molinos la invasión polémica suscitada por Bossuet (no por Fenelón) contra la supuesta doctrina quietista de su contrincante cortesano y episcopal, el arzobispo de Cambrai. Según Bossuet, Fenelón, con su doctrina del "puro amor", defendía un amor de Dios tan desinteresado, que podía llegar a no atender ni a cielo ni a infierno, y, por tanto, hacer caso omiso de la virtud de la esperanza y del temor de un posible castigo eterno. La pérdida de este último, mejor, el método de su abolición, es lo que había permitido a la praxis quietista todos los desórdenes morales. Y la pérdida de aquélla es lo que le daba pie al semiquietismo para defender que la desesperanza o desesperación puede y debe ser aceptada como efecto del amor de Dios en determinados casos, Calvino resucitaba. El protestantismo, que no había sabido tener mística, iba a ser dotado de ella por Fenelón.

La absurda desembocadura que ve Bossuet, podía venir ciertamente de proposiciones molinosistas condenadas por Roma: "No hay que procurar buscar la remisión de la pena debida por los pecados (perdón, indulgencias) por amor a la justicia divina, que debe cumplirse. Eso es amor puro de Dios. Y lo contrario, amor propio o interesado". O, "es acto de imperfección en quien ha entregado a Dios su voluntad, pedirle nada ni agradecerle nada". Tal doctrina, justamente anatematizada, es la que Bossuet achaca a Fenelón como resucitador de ella bajo la capa de la "santa indiferencia" o "puro amor". Pero Fenelón protesta que no hay tal coincidencia, Bossuet insiste que sí. Y he ahí el pleito molestísimo que provoca providencialmente una nueva aquilatación del magisterio infalible del Vaticano, gracias a la virtud heroica de Fenelón. Porque, como en la de Molinos, en esta cuestión hay que distinguir también lo que quiso decir Fenelón de la doctrina herética que se condenó con ese motivo. No sería nada justo escribir de la controversia solamente instalados desde la victoria de Bossuet, sin escuchar lentamente las protestas reiteradas de Fenelón de que se le interpreta mal.

En una de las prolifas respuestas del Arzobispo de Cambrai a Bossuet, protesta aquel de que "ha desfigurado su doctrina para precipitarle con Molinos en el abismo del quietismo (19), y de que cuando él habla de abandono en las manos de Dios, con motivo de la mística, no quiere dar otros sentidos que los que da Santa Teresa (20). Lo mismo que cuando habla de la hipótesis imposible de que si Dios no viera sus buenas obras seguiría haciéndolas. El no hace más que seguir a Lorenzo de la Resurrección (21) y a Santa Teresa (22). Y en ese mismo sentido hipotético, no real, hay que tomar su doctrina sobre el desinterés en el último grado del amor, tal como lo interpretaron Granada, La Puente, Avila, Santa Teresa y Rodríguez (23).

La correspondencia de Fenelón entera es un derroche desesperado de erudición al servicio de la tradición mística, en cuyo conjunto predominan siempre Santo Tomás, San Francisco de Sales y el Padre Surín, quienes parecía ser que eran la corte de apelación de Bossuet. Es una de las cosas que le reprocha Fenelón razonablemente. Su escaso conocimiento de los místicos. Para meterse a juzgar a los místicos, como se ha atrevido a hacer Bossuet, hay que conocerles antes, y Bossuet no los conoce (24). Ha iniciado con él una controversia sin haber leído "ni a San Francia-

(19) Fenelón, *Oeuvres*, París, 1854, t. II, pág. 76. Fenelón afirma que condena Molinos sin restricciones en el sentido que lo ha hecho la Santa Sede. *Ib.*, pág. 298. Debe verse a esta propósito la obra de Brémond, *Apologie pour Fenelón*. París, 1910.

(20) *Ib.*, pág. 69.

(21) *Ib.*, pág. 65.

(22) *Ib.*, pág. 146.

(23) *Ib.*, pág. 152. La mejor exégesis de San Juan de la Cruz y de Fenelón a este respecto, la ha hecho Santa Teresa de Lisieux, que no se sale de ese sentido hipotético. Dice la Santa Carmelita: "Una noche, no sabiendo cómo demostrar a Jesús mi amor y mi ardiente deseo de verle servir y glorificado en todas partes, pensé con dolor que de los abismos del infierno no subiría jamás hasta El ni un solo acto de amor, y exclamé entonces que de buena gana me vería sumergida en aquel lugar de tormentos y de blasfemias para que allí fuera eternamente amado. No podía esto glorificarlo, puesto que el Señor sólo desea nuestra felicidad; pero cuando se ama, se experimenta la necesidad de decir mil locuras". *Cfr. Historia de un alma*, cap. V., n. 34. Edic. Barcelona, 1950. Fenelón no fue tan lajoso, sin embargo, como van estas líneas.

(24) *Oeuvres*, t. e., págs. 230-31.

co de Sales, ni al Beato Juan de la Cruz, ni a otros autores como a Ruysbroeck, Herp, Tauler, etc.", según él mismo ha confesado (25). Eso, insiste Fenelón es una manera infantil de argumentar, y así no se extraña que haya hecho presa en su libro, cuando San Francisco de Sales y los otros místicos son más fuertes, sin comparación, en sus frases. El amor propio de Bossuet debió de encenderse con esto más de lo que estaba por otros motivos, y desde ese momento la marcha atrás debió de hacerse imposible.

Sigamos el interés de la protesta de Fenelón. ¿Por qué, se pregunta éste, nació todo el revuelo? Porque Bossuet se creyó que su libro *Máximas de los Santos* fué escrito para Mme. Guyon para contradecirle a él (26 bis). Y eso es falso. Porque, ante todo, ese libro se publicó sin saberlo él, y de una traducción italiana que se ha hecho de él tampoco responde. Tanta es su infidelidad al original (26). Dice mas Fenelón: "Hice resúmenes de pasajes de Suso, de Herp, de Ruysbroeck, de Tauler, de Santa Catalina de Sena, de Santa Teresa, del Beato Juan de la Cruz, de Baltasar Alvarez, de San Francisco de Sales y de Juana de Chantal. Esa antología informe, hecha de prisa y sin precauciones, dictada sin orden alguno a uno de mis criados que hacía de secretario, pasaba en seguida, sin haber sido repasada, a las manos del obispo de Meaux. Tales eran mi simplicidad y mi confianza (a). ¿Así es como un hombre defiende erro-

(25) Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, lib. I, n. 2. Obras t. XXVII, pág. 63.

(26 bis) Con todo, queda en medio la verdad de que una mujer anda entre los dos prelados. Oigamos la galana exposición que M. Pelayo hace de eso: "En Francia habían sido muy leídos los místicos españoles y traducidos todos, especialmente Santa Teresa y San Juan de la Cruz. En sus obras se amamantaron tan nobles espíritus como el angélico obispo de Ginebra y la santa baronesa de Chantal. Pero enseñados con los libros y enseñanzas de tan sublime doctrina vinieron así de España como de Italia, todos los frutos de la demencia de quietistas e iluminados, y a su vez tuvieron discípulos y formaron escuela. Ni faltó a la secta su Priscila, que nunca se ha visto congregación de alumbrados sin influjo femenino. Solo que en Francia la iniciadora de esos sueños místicos no fué, ni podía ser, una monja taumaturga, o alguna beata andariega, como en nuestra democrática España, sino una mujer de mundo y de alto nacimiento, hermosa, elegante y tan conocida en los salones como en las iglesias. Tal fué Juana de la Motte Guyon, viuda joven, rica y muy bien emparejada, cuyo púlpito o academia fué el hotel Beauvilliers. Allí la conoció Fenelón". *Heterodox*, lib. V, cap. I, pág. 275.

(26) Fenelón, *Oeuvres*, I. c., págs. 364-370.

a) El 28 de julio de 1694 escribía Fenelón a Bossuet ya en este tenor: "No os preocupéis por mí. Estoy en vuestras manos como un

res monstruosos contra las verdades más vulgares que enseña la Iglesia en los catecismos, y como se puede autorizar la desesperación, el olvido de Jesucristo (Humanidad), y la cesación de todos los actos internos, el fanatismo más allá de toda ley divina y humana...?" (27).

Las protestas del arzobispo de Cambrai de que lo que se impugnaba no era su doctrina sino la interpretación que daba de ella Bossuet, fueron, como es sabido, ineficaces. El resultado es que el 12 de Marzo de 1699, Inocencio XII condena el libro *Explicación de las máximas de los Santos sobre la vida interior* (b), después, dice el documento pontificio, de haber sido examinado por Cardenales y teólogos. La Bula entresaca 23 proposiciones que responden, una por una, a la interpretación que Bossuet daba de ellas (28) y las califica de temerarias, escandalosas, malsonantes, ofensivas de oídos piadosos, etc. Termina el documento diciendo, además, que no quiere decir eso que sólo se condenen esas proposiciones. Se condena el libro entero. Ya sabemos a qué obedece esta redacción de la Bula.

Fenelón, después de retractarse heroicamente en el púlpito de su catedral, de lo único que podía retractarse, que era de haber mantenido con Bossuet una polémica justísima, condena en su diócesis su propia obra ya el nueve de abril, con el mismo sentido que la ha condenado la Santa Sede, *sin erasivas y con las mismas calificaciones* (29), sin que deba hablarse más de él, a no ser para que se sepa, dice, que "un pastor ha creído un deber ser más dócil que la última de sus ovejas".

niño. Os puede asegurar que mi doctrina no es mía. Ha pasado por mí sin ser mía. Os expongo, simplemente, sin tomar partido, lo que he leído en las obras de los santos". T. VI, pág. 282.

(27) Alude aquí Fenelón a la médula del quietismo: pasividad total y sus consecuencias que era no resistir a las malas inclinaciones. Precindir de la Humanidad de Cristo en ciertos estados místicos, lo defendía el quietismo como necesario, ya que como cosa natural, era incompatible con esos altos estados espirituales. Eso no era original de Molinos. Lo aprovecha de la mística nórdica medieval.

b) Cfr. *Explication des Maximes des saints. Instruction pastorale ET QUELQUES AUTRES PIÈCES SUR LE MEME Sujet*. Rru. xelles, 1698, Cfr. también la edic. crit. de Albert Charal, Paris, Bloud, 1911.

(28) *Ib.*, pág. 370-72.

(29) *Ib.*, págs. 374-5.

Pero de seguir escuchando a Fenelón, es seguro que se saca la conclusión de que el quietismo (semiquietismo) condenado en la Bula de Inocencio XII, es más bien el quietismo con ocasión de Fenelón que quietismo de Fenelón. En plena refriega decía el manso arzobispo que no veía claras por ninguna parte las intenciones del obispo de Meaux. ¿Que se engañó con Madame Guyon? También otros prelados se engañaron antes que él, que la conocían mejor: "Le pido delante de Dios al señor obispo de Meaux que me explique qué es lo que en rigor puede querer más que esto. Porque parece que su finalidad no es querer condenar las obras de Mc. Guyon, sino de convencer al público de que yo no las condené. Ni pretende hacérmelas abandonar siquiera, sino decir que yo las sostuve. Es mi equivocación lo que busca él para justificarse" (30). Y, casi al año de su condenación, escribía Fenelón a su amigo el Padre Lamy, con carta de nueve de Marzo de 1700, nada menos que esto: "Roma habló, Reverendo Padre. A mí no me toca más que someterme y humillarme. Que el señor obispo de Meaux goce de su victoria. Puede hacerlo. No por eso perderá nada en mi estimación. El que lee en el fondo de los corazones nos juzgará un día, y es ante ese tribunal donde le aguardo" (31).

H. Sanson, que cree que Fenelón no supo argumentar con San Juan de la Cruz, como tampoco supo hacerlo Bossuet (32), vé en la controversia bienes que reportaron ambos mutuamente. Una de las pruebas que propone es seguir el epistolario espiritual de Bossuet después que éste hubo leído a los grandes místicos. Pero es más interesante, creemos nosotros, leer el de Fenelón que es quien pasó por vencido, para ver cómo la ortodoxia de sus intenciones era indudable.

En carta a la Carmelita Descalza Carlota de San Cipriano el 10 de marzo de 1696, carta altamente alabada por Bossuet, le recuerda la doctrina de Baltasar Alvarez (original de San Juan de la Cruz) de que cuando falta la con-

(30) Ib., t. VI, pág. 287. Ver también M. de Bossuet, *Histoire de Fenelon*, en ib., tomos VII-VIII.

(31) Ib., t. VI, pág. 282.

(32) *Saint Jean de la Croix entre Bossuet et Fenelon*. Presses Universitaires de France, París, (1934). Conclusion, págs. 107-110.



templación en la oración (sea en el grado que quiera) hay que recurrir a la meditación activa, así como el marinero cuando carece de viento recurre a los remos (23). Es la más opuesta doctrina al quietismo, y es la que continuamente inculca Fenelón en sus cartas de dirección. Otras dos cartas que dirige a la misma religiosa, van calcadas en la doctrina sanjuanista de la obediencia incondicional al director espiritual antepuesta a las propias opiniones y gustos, y sobre el espíritu de fe, antepuesto a todo otro sentir o gustar (24). Es lo mismo que contesta al benedictino, Padre Lamy, que le consulta sobre la conducta a seguir en los caminos extraordinarios de la oración. No hay otra, dice, que esa fe desnuda del Beato Juan de la Cruz, y la de no seguir la propia opinión, que puede ser ilusoria, sino la de los santos experimentados en eso, como lo es el propio Fray Juan (25). Tan celoso es Fenelón del equilibrio espiritual que llega en cierta ocasión a recomendar a una persona no lea las obras de Santa Teresa, sino a San Francisco de Sales (26). Y, según podemos inferir por otro pasaje de sus escritos, obedecería a que en determinados casos que él conocía en lectores teresianos, la Santa Española les produciría escrúpulos de perfección (27).

Eso es el espíritu de Fenelón. Un espíritu decidido de renuncia, de abandono, de silencio, de infancia espiritual que orea todo su epistolario. Un espíritu de suavísima presentación. Es el de San Francisco de Sales, a quien prefiere y recomienda siempre. Parece que el nombre de San Juan de la Cruz y el mismo de Santa Teresa, lo reserva más bien para religiosos. Sus fórmulas tajantes, según él, espantarían al seglar, incapaz de comprenderlas de golpe. Prefiere, por eso, a Santa Teresa sobre San Juan de la Cruz. En un extenso sermón sobre ella (28) demuestra co-

(23) Fenelón, *Oeuvres*, t. II, pág. 146.

(24) *Ib.*, págs. 154-163.

(25) *Ib.*, págs. 141-45.

(26) *Ib.*, pág. 294.

(27) *Ib.*, pág. 455.

(28) T. IV, págs. 70-83.

nocer bien su vida. Y él, enemigo de la política de Felipe II, y muy malicioso intérprete de las intenciones monásticas de Carlos V en Yuste, ve como una bendición para la Iglesia de Francia que el Carmelo de Santa Teresa atravessase un día los Pirineos.

Tampoco estaba muy en lo cierto Bossuet cuando oponía como prueba de la heterodoxia de Fenelón el eco que su obra había encontrado entre los protestantes. Hemos dicho que éstos vieron el caso de Molinos como una brecha por donde atacar la eficacia de Trento, y era natural que no dejaran pasar la controversia ruidosa de dos obispos para sacar buen partido de ella. Pero la prueba de que allí había que distinguir dos cosas, la doctrina, y la ocasión de una interpretación, la dió el mismo Fenelón. Cuando Roma decide condenar los puntos que Bossuet creía interpretar como doctrina visceral del arzobispo de Cambrai, protestantes y jansenistas quedan desilusionados al ver su sumisión incondicional al Vaticano. Esperaban en Fenelón al nuevo patriarca de un cisma capaz de hacer examen de conciencia a todos los obispos de Trento. Por eso, le prometen entonces patrocinar bajo cuerda todas las protestas posibles contra Roma, sin que llegase a saberse que salían de su pluma. Le garantizaban totalmente el secreto. Fenelón, sin embargo, que tenía que estar herido hasta lo más profundo de su conciencia religiosa por la victoria de Bossuet, lleva su heroicidad hasta lo último que puede llevarse, y denuncia esas tramas diabólicas de los herejes reafirmando en sus propósitos incondicionales y absolutos de silencio. En vista de esto es que Jurieu intenta reavivar la hoguera por su parte, o, al menos, derivar al protestantismo la verdad de la mística cristiana condenada por el Vaticano una de tantas veces⁽²⁹⁾. Es de notar también que Jurieu es uno de los enemigos a quien Bossuet enfrenta directamente su inmortal *Histoire des variations des Eglises protestantes*.

(29) Cfr. su rarísima obra *Traité de la Théologie mystique*. Algo más difícil de consultar son los dos tomos de su *La politique du clergé de France pour détruire la religion protestante*. Dernière édition augmentée de la lettre de Suon. La Haye, 1682. En relación con ella está el anónimo *Francisco Vargas, Pierre de Malvenda et quelques eveques d'Espagne, Lettres et memoires touchant le Concille de Trente*. Traduites de l'Espagnol avec des remarques par Michel Levasseur. Amsterdam, 1690.

Pero nos queda por ver una faceta interesante en Fenelón. Este que en sus *Diálogos de los muertos*, escritos como pedagogía del Delfín, de quien fué Institutor, ridiculiza a Aristóteles frente a Platón (40), a la inversa que sabemos en Bossuet, guarda frente a Malebranche una actitud polemista que no puede ignorar un cronista de las ideas místicas en Europa.

Malebranche era sobrino de Me. Acarie (Beata María de la Encarnación), la noble señora, que, con San Francisco de Sales y Bérulle, decide la importación de la reforma de Santa Teresa en Francia. Ella es la primera en abrazarla heroicamente, hasta merecer el honor de los altares. Brémond, no duda en afirmar, incluso, de la tía de Malebranche, que fué "la mayor fuerza religiosa de su tiempo" (41).

Malebranche, sin embargo, es muy distinto de ella. Su fuente no está en la biología mística, nula en su sistema, sino en la teoría mística descarnada. Malebranche es lo más opuesto a San Juan de la Cruz, con ser quien más se le parece de todos los filósofos occidentales desde Parménides. Es el más opuesto, porque excluye de allí toda biología. Se mueve en terrenos totalmente estériles. Es el más parecido, porque nadie como él, ha querido purificar la inteligencia humana de la ilusión imaginativa, y de la aporía de oposición a voluntad de Dios. El filósofo oratoriano, que, según Brunschwig, sería el representante típico de una filosofía cristiana, no parece sin embargo conocer directamente a San Juan de la Cruz, y en sus obras cita solamente dos veces a Santa Teresa. Con todo, un especialista en Malebranche como Cuvillier, no se resigna a dejar de ver proyectado allí a San Juan de la Cruz: "Si no se trata de una influencia muy directa, no ha sido menos real" (42).

A los ojos de Malebranche, el conocimiento racional, la razón, es en sí misma, algo místico: una unión con la

(40) Fenelón, *Oeuvres*, t. IV, pág. 453. Muerto Fenelón se publicaba todavía una obra bajo su nombre y el del P. Lamy, *Refutation des erreurs de Benoit Spinoza, Avec la vie de Spinoza par M. Jean Calera*. Bruxelles.

(41) *La spiritualité chrétienne*, t. II, pág. 193-262.

(42) Armand Cuvillier, *Méditations pour se disposer à l'humilité et à la pénitence suivies du traité de l'adoration en esprit et en vérité et de deux opuscules avec un essai sur la Mystique de Malebranche*, Paris, 1944, pág. 22. No es pequeña la razón que pone: "San Juan de la Cruz inspiró la mística francesa de la época".

Verdad, una *iluminación*, una penetración que Dios hace del alma. Se podría poner esto en paralelismo con textos sanjuanistas. Pero, es evidente, dice Cuvillier, que hay que respetar la diferencia entre ambos, dejando a Malebranche la originalidad de sus puntos de vista. Y ese punto de vista propio no es solamente el de un "misticismo intelectualista". Esto no es decir bastante. Es el de un racionalismo místico, una concepción mística de la razón, como tal, en cuanto frontera que colinda con Dios y es frontera consciente de ello. Se trata de saber por ahí qué es la razón. Y la razón, para Malebranche, no es puramente humana por eso (43).

Evidentemente, el platonismo tiene muchos puntos de convergencia entre San Juan de la Cruz y Malebranche; pero diverge también fuertemente en que en San Juan de la Cruz la razón es un medio para la unión total, uno de los factores de la unión, mientras que en Malebranche esa unión total se verifica en la razón, por la razón y solamente allí. Malebranche está fuertemente inclinado al iluminismo. Para nosotros es él el filósofo del quietismo, que saca consecuencias muy rectas del racionalismo que venía de la Edad Media. En lo que pertenece a la filosofía moderna es en eso en que hemos dicho que se parece a San Juan de la Cruz; en su persecución inexorable de lo imaginativo. Como Bacón de Verulán, ve también ahí el oratoriano francés el paganismo en que han incurrido antes de él todas las filosofías. Y hay que bautizarlas para que sean cristianas, hay que convertirlas en filosofía auténtica. Para que sea tal la filosofía tiene que ser sabiduría y no ilusión de sabiduría (44). Y para eso hay que ver en qué consiste la razón pura. Kant probablemente no es tan original como a primera vista pudiera parecer si se le considera en una trayectoria histórica de la mística occidental. No es, sin embargo, en ninguno de esos problemas donde se engancha la discordia que existió entre él, Bossuet y Fenelón, aunque todos esos problemas iban en el fondo de sus disputas.

(43) O. c., pág. 55.

(44) Cfr. *Conversaciones sobre la Metafísica y sobre la Religión*. Traduc. de la segunda edición francesa (Rotterdam, 1690). Traducción revisada por Adolfo Bonilla y San Martín con prólogo del mismo. Madrid, 1921.

Para poner su sistema al alcance de todos, Malebranche escribe en 1677 sus *Conversaciones Cristianas*. Sobre el ejemplar que le envía a Bossuet el propio autor, escribe el obispo de Meaux: "Pulchra, nova, falsa" (muchas cosas hermosas, nuevas, falsas). Intenta hacerle modificar su sistema, pero Malebranche rehusa con insistencia intervenir en discusiones de viva voz. Bossuet le propone entonces la polémica por escrito: "¿tendría a mucho honor responde Malebranche, contar con un tal impugnador". Pero Bossuet ruega entonces a Arnould que lo haga en su nombre. Es cuando se enciende una lucha confusa, atlética y viva. Malebranche publica en 1686 sus *Meditaciones cristianas y metafísicas*, y al año siguiente resume todo su sistema en sus *Entretiens sur la métaphisique et la Religion*⁽⁴⁵⁾. Las controversias se ocultan al público ante el ruido de la de Bossuet contra Fenelón, y el año mismo de la condena- ción de éste se reaviva de nuevo la de Arnould contra Malebranche, en la que toma también carta ya Fenelón, libre de Bossuet. Otro de los impugnadores de Malebranche es el benedictino Lamy, que le ataca de epicúreo, y contra quien dirige el filósofo francés su *Tratado del amor de Dios*. Pero no es Lamy tan claro como Fenelón ni debía saber tan bien como él a qué atenerse. Vamos a escuchar, pues, a Fenelón.

Dice el arzobispo de Cambrai: "Leyendo la *Recherche de la vérité* me ha parecido que el autor del libro junta a un gran conocimiento de los principios de la filosofía un amor sincero a la religión. Cuando a continuación leí su obra *Sobre la naturaleza y la Gracia*, la estima que siento por él me ha persuadido de que se ha comprometido a formar ese sistema sin tener presentes las consecuencias que se pueden sacar de él contra los cimientos de la fe. Es importante hacerlo ver"⁽⁴⁶⁾.

He ahí justamente lo que Bossuet había achacado a Fenelón: las consecuencias. ¿Es que una de las lecciones que Fenelón había sacado de la controversia semiquietista era precisamente la atención de las consecuencias? Tenemos el notable caso de los tres grandes hombres, que se estiman mutuamente, pero que no se entienden. Y es fácil saber por

(45) Cfr. la nota anterior.

(46) *Refutation du système du P. Malebranche sur la nature et la grace*. En *Oeuvres*, t. III, págs. 377-543.



qué no le gusta Malebranche a Fenelón sacando consecuencias, si bien le estima proponiendo principios. Malebranche en un arrebatado extraordinario en la historia de la teología, posterga de tal modo la voluntad de Dios, que viene a anularla. La monstruosidad racionalista de Malebranche mutila la idea de Dios. Y es por no tener en cuenta que la razón humana es ya un hecho de la voluntad divina, algo posterior a ella, criatura suya. Ante todo, lo que hay que hacer en filosofía es respetar los hechos, su jerarquía. El orden de los hechos es: primero voluntad de Dios, luego razón humana, luego es ilógico impugnar a aquella desde ésta. Tenemos perfectamente diseñado aquí al místico Fenelón enfrentado contra la mística de Malebranche *verdad de la voluntad*, MAL ESTABLECIDA. Porque el establecimiento bueno sería, voluntad de la verdad. La filosofía cartesiana no andaba, pues, muy lejos.

No es, sin embargo, Fenelón un aceptador incondicional del polo opuesto a toda esa lógica disecada. Junto a él se mueve, como sabemos, Lamy, sin ideas claras y sin personalidad. En sus *Cartas al P. Lamy benedictino sobre la predestinación*, le responde sobre si ésta no será más que un íntimo delecte indeliberado, primitivo, o, cuando más, advertido y elaborado, consentido. Sobre esa sugerencia tenemos claramente expuesto el criterio de Fenelón frente a Lamy, Malebranche, y San Juan de la Cruz sobre todo, que es quien le inspira en sus aplicaciones de tales doctrinas hedonistas a la oración. "El placer indeliberado e involuntario no puede ser nunca la finalidad de un querer virtuoso; y el placer intencional, que es el querer virtuoso, tiene un fin ulterior a sí mismo. Luego el placer no es la causa eficiente ni la causa final del querer bueno" (47). Y va también concentrado aquí todo Fenelón, porque se guía por el principio incontrovertible, "siempre que se quiere se quiere alguna cosa", que echaba por tierra todos los ataques de Bossuet. En el deseo de la bienaventuranza, por lo tanto, con ser y todo acto último del amor (objeto), no es todavía último fin, porque más allá queda aún la gloria de Dios.

Aplicado todo a los estados de oración, ese sistema del placer tendría además los siguientes inconvenientes:

(47) O. y I. e., pág. 570.

1) Si el placer o deleite es la causa eficiente o necesaria de todo buen querer, es necesario concluir que no existirá buen querer en tanto que no haya placer.

2) Siendo el placer un sentimiento del alma, no podría ser más que sensible, *experimental*.

3) Luego sería inútil orar cuando no se siente ningún gusto sensible.

4) Si el buen querer disminuye en la proporción en que se advierte disminuir el sentimiento, todos los gustos inferiores que experimentaron los santos, son otras tantas disminuciones de la gracia y voluntad divina sobre ellos.

5) Lejos de esforzarse inútilmente en rogar, querer, amar, etc., en los estados de aridez espiritual, habría que creer entonces que todo está perdido, y desesperarse.

6) Todos los Santos y ascetas, los contemplativos aprobados por la Iglesia, son unos insensatos cuando aseguran que la creación, el amor, la perfección se consuman dentro de pruebas donde precisamente se está privado de gustos y consuelos sensibles.

7) Habría que concluir que solamente se ama a Dios cuando se tienen grandes gustos en la oración.

8) y negar el estado del purgatorio, donde las almas, privadas de todo placer sensible y sufriendo grandísimos dolores, conservan una voluntad santa en alto grado (48).

Y toda esa "monstruosa espiritualidad", dice Fenelón, no se evita sino teniendo en cuenta la de los santos aprobados por la Iglesia: una espiritualidad de fe y más fe. Porque el sentir, no depende de nosotros. El querer sí. Y lo que importa, no son sentimientos, sino acciones, decisio-

(48) O. y l. c., págs. 570-75. Es una lástima que uno de los mejores tratados que se han escrito en la teología católica sobre el Purgatorio, precisamente por un Carmelita Descalzo, no haya tenido en cuenta esa tesis mística a que alude Fenelón (Noche, lib. II, cap. VI, n. 7) que de tal modo sufren allí las almas "que padecen grandes dudas de que han de salir de allí jamás". Pero el Padre Elías de Santa Teresa no tiene presentes afirmaciones como esa, tan sugestivas, Cfr. su *Legatio Ecclesiae triumphantis ad militantem pro liberandis animabus Purgatorii communitibus concivibus libris tribus solide luculenterque explicatur*. Antwerpinae, 1638. La vecindad de la similar tesis protestante, que negaba el purgatorio, quizá le sugirió, y no sólo que era doctrina de místicos anteriores al siglo XVI. A este respecto véase el interesante artículo del cartujo de Florencia D. Autore en *Dictionnaire de la Théologie Catholique*, IV, columnas 436-47. El que más explícita pone esa enseñanza es Dionisio Cartujano.

nes. Y nada más opuesto a la fe, que la presencia de algo experimental, que la contradice, o, al menos, tiene sus peligros de contradicción. La indiferencia por todos esos gustos, es la doctrina segura del libro II de la *Imitación de Cristo* y la de San Francisco de Sales. Y, como no podía por menos, después de una cita tan espléndida de San Juan de la Cruz como venía haciendo, Fenelón lo menciona también junto a Santa Teresa (49).

Todo eso, que lo escribe Fenelón ya en 1708, muerto Bossuet, ¿difiere en el fondo de lo que había enseñado antes de 1699? ¿No tenían razón el Papa, el General del Carmen Descalzo, los cardenales Albano, Ferraris y algunos más en ir muy despacio al tratar de dar la razón a Bossuet?

No iba tan hondo Malebranche en sus ataques a Fenelón, ni tenía capacidad para hacerlo. En su *Tratado del amor de Dios* dice que "no trata de refutar lo que hay de verdadero o falso en esas proposiciones u otras semejantes, ni tratar a fondo el quietismo de bueno o malo. El respeto que tengo por quienes han emprendido esclarecerlo no me lo permite, así como los pocos conocimientos y escasa experiencia de los caminos extraordinarios de la oración". A pesar de todo, en contra de esa interpretación que Fenelón ha hecho de los estados de aridez interior, concluye en el mismo tratado que "el estado de sequedad es el más meritorio, pero no el más seguro". Y no sé por qué nos parece que la *seguridad* la coloca Malebranche, mejor, que Malebranche entiende por seguridad, el extremo más distante de lo que los enemigos de Fenelón decían que era eso de "puro amor" (50). O sea, que se trata de una postura harto simplista. Y en eso, ni él ni Bossuet iban tan encaramados en la mística recia de Castilla como Fenelón.

Con bastante aproximación dice otro especialista de estos temas, el Padre Montcheuil: "Bossuet era de los que acentuaban el valor de la delectación en la oración y vida espiritual. Cuando trata de explicar las sequedades, se siente más embarazado aún que Malebranche, y su pensamiento en este punto deja que desear en limpieza. Si las ideas de Malebranche se oponen resueltamente a las de Fene-

(49) Fenelón, *ib.*, pág. 574.

(50) Cfr. Yves de Montcheuil, *Malebranche et le quietisme*. Aubier, 1946, págs. 101-308.

lón, no podría decirse que coincidan con las de Bosuet" (51), precisamente por la falta de claridad de este último.

Pero lo que reprochan de consuno a Malebranche, tanto Arnould, como Bossuet y Fenelón, es la mediocridad de sus conocimientos teológicos (52), si bien el P. Yves vindica esas afirmaciones. Más que en ignorancia, que en Malebranche no es presumible, o en sabiduría, hay que hablar en él de actitud. Tiene, ciertamente en contra, rasgos como el de citar a San Agustín a través de Ambrosius Victor (53), lo que parece que prueba la superficialidad de su información; pero quizá sea el secreto ese que hemos insinuado. A Malebranche le hace errar su exceso de mística. Querer hacer una metafísica de la voluntad de Dios donde todo (Encarnación-pecado) venga a ser necesario por el hecho de haber existido (en la permisión o donde sea), es un vuelo audaz, pero de caída proporcional. Más místico que Bossuet, Fenelón va deduciendo doctrinas de puntos particulares, sin esa audacia de síntesis; pero sin lograr desembarcar en la expresión exacta de lo que quiere decir. Bossuet representaría el freno histórico en cuestiones que no debían ser puestas a deducción prematuramente; pero no debemos de caer tampoco fácilmente en el pecado francés de ver en él la última palabra sobre lo que se llamó semiquietismo, porque no la tiene. La síntesis estaría por hacer y habría que hacerla con los materiales de esa triple antitesis Fenelón-Malebranche-Bossuet.

(51) O. c., pág. 226.

(52) O. c., Introducción, pág. 29. Después diría lo mismo Olla Lapruno, ib., pág. 24. En 1681 ya advierte Bossuet que en las obras de Malebranche se nota falta de lectura de teólogos, y no cesa de repetirle hasta que en 1686 le denomina hereje.

(53) O. c., págs. 229-30.

TERCERA PARTE
DIÁLOGOS CONTEMPORÁNEOS

"Todo el que no sea positivista no podrá menos de reconocer que no hay filosofía más alta y sublime que aquella (la de San Juan de la Cruz); y tendrá a San Juan de la Cruz por filósofo profundo y excelentísimo, por lo menos como Schelling, Hegel y sus satélites".

(M. Pelayo, *La Ciencia Española*. Madrid, 1887, t. I, pág. 271).

Capítulo I

MARÉCHAL AMOR RUIBAL AIMÉ FOREST

En 1924, el mismo año que Baruzi su gran obra, publicaba el P. Maréchal el primer tomo de su *Psicología de los Místicos* (1). Una de las críticas que se hicieron de ella, decía: "Esta obra, donde una gran prudencia va unida a gran amplitud de información y de criterio, contribuirá a hacer entrar el estudio de los místicos en una fase verdaderamente científica". No han sido otros los hechos. El Padre Maréchal está por ser superado en los estudios místicos contemporáneos y no tiene otro contrincante que Amor Ruibal.

En el prefacio de la segunda edición del tomo primero, ofrece el jesuita una nota interesante. Adelantándose al lector que conozca su otra obra *El punto de partida en Metafísica*, sobre una posible relación entre una y otra, dice que, efectivamente, existe; que están en conexión. Y he aquí en qué sentido: "En el estado actual de nuestras publicaciones no es apenas notable y vemos con gusto que sea tenida por inexistente. Dicho sea sin desconocer que al escribir durante una veintena de años bajo la presión caprichosa de las circunstancias un pequeño número de ensayos de psicología religiosa, no hayamos intentado otra cosa que demobrollar poco a poco los accesos experimentales e históricos de un problema ya establecido por la orientación principal de nuestras investigaciones de filosofía: el pro-

(1) Joseph Maréchal, *Etudes sur la psychologie des Mystiques*. T. I. Bruges-Paris, 1924. T. II, Desclée de Brouwer. Paris, 1937. T. I., deuxième édition. Desclée de Brouwer, 1938.

blema de las relaciones de hecho y de derecho entre la psicología general, la metafísica y la mística".

Reconoce el sabio belga que completar ese plan gigantesco le es humanamente imposible, dada la cortedad de la existencia de un hombre; pero no es poco interesante conocer sus intenciones para valorar su capacidad visual. Esto es lo que nos obliga a emparentarle con el genio de Amor Ruibal, el escritor católico contemporáneo que más se le parece, aunque con dos defectos que Maréchal no tiene; el haber avanzado sin monografías y haber insistido con demasiada dureza en el valor negativo de la escolástica. Tiene, sin embargo, un mérito que no tiene Maréchal: el de una cultura vastísima, sin fronteras filológicas que le permite elaborar de primera mano esquemas histórico-ideológicos que monografía alguna podía darle. El Padre Maréchal trabajaba aparte con los místicos y aparte también con los filósofos. De ahí esas dos producciones maestras *Psicología de los Místicos* y *El punto de partida de la metafísica*, imprescindibles en toda buena mesa de estudio. De un lado, la revisión de la moderna filosofía alemana; de otro, la reivindicación de la aportación mística.

Todavía en proporciones más geniales, y con el defecto (muy español) de la presentación técnica, hace en una misma perspectiva la crítica de las filosofías germanas y la de la escolástica, incorporando a los vacíos que dejan esas filosofías la mística europeo-oriental, haciendo un mismo capítulo biográfico de historia de la teología, de la filosofía, de la psicología y de la mística. Su obra, imprescindible también en cualquier biblioteca, junta en su título esas otras dos del Padre Maréchal (2). La labor monográfica de éste hace aparecer más neta en él su valoración de San Juan de la Cruz que en el sabio gallego, si bien la obra de éste tiene la ventaja de ofrecer de un vistazo la distancia de todos los enfoques místico-metafísicos del pensamiento occidental, que el P. Maréchal iba a analizar sumando monografía a monografía.

Además, hay en Amor Ruibal otro elemento personal, de extraordinaria capacidad, que ya hemos insinuado: el de ir sobre bibliografía siempre fundamental, de primera

(2) Angel Amor Ruibal, *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, 7 vols. Barcelona-Herder (Alemania). Madrid, Sin fecha.

calidad, sin fiarse de las monografías, que él suple en la mayoría de su obra. La obra del Padre Maréchal, según él mismo nos dijo, obedece no a un impulso, sino a muchos; a mil circunstancias y ocasiones distintas, que, efectivamente, resulta fácil ver en la dispersión de sus temas y de sus planteamientos y bibliografías. También puede apreciarse a través de ese proceso de elaboración de Maréchal la progresiva importancia que da a la mística española, mientras que en Amor Ruibal esa apreciación está siempre fija, y como punto de arranque. El testimonio del sabio belga vale por ser extranjero; el del sabio español por no haber sido todavía superado por extranjero alguno. Sigamos primero los pasos del profundo jesuita.

Son tantas las tendencias en la espiritualidad de la Edad Moderna, tantos los comentarios y las iniciativas, que resulta imposible encasillar y someterlas a régimen de esquema. Este, sin embargo, existe en principio. Y es: "Hablar de *mística católica* moderna es evocar ante todo las figuras dominantes de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz". Este, "contemplativo y teólogo igual a los más grandes, proclamado en 1926 Doctor de la Iglesia por su enseñanza mística, tan prudente y completa" (3). Son los dos maestros que sobresalen en aquella desconcertante floración del Siglo XVI, y los que imponen su voz en el siglo XVII, dedicado a precisar en sus obras las cuestiones de una división de la contemplación en adquirida e infusa, y, la consecuencia de esta división, más que lógica psicológica, de la fronterización de los estados místicos con estados similares adquiridos, y con la cuestión de la vocación a aquéllos. Con la condenación oficial del quietismo se concluía con el siglo XVII (1699) la lucha secular ideológica desde los primeros siglos cristianos, contra todas las formas de quietismo. Y en el fondo de todo quietismo había ido el error teórico-práctico de atribuir a estados psicológicos de pasividad ordinaria y natural los privilegios de pasividad de la contemplación infusa. Más claro, de borrar la distinción entre lo adquirido ordinario en la vida sobrenatural y lo concedido extraordinario dentro de la misma. Esa línea de separación conceptual de lo ordinario y lo extraordinario, estaba confusa.

(3) O. C., t. II, pág. 12.



Pero esa línea ascendente de la espiritualidad, cuya evolución culminan los dos grandes doctores carmelitas, se caracteriza precisamente por su carácter tradicional y retrospectivo: "La evolución general de la piedad moderna, ¿no señalaría en el plan místico mismo una vuelta hacia esa plenitud cristiana de vida espiritual de la que los escritos apostólicos siguen siempre la norma auténtica? Ese retorno significa, si no nos engañamos, que, para los contemplativos católicos, la fase pseudodionisiana, demasiado abstracto-especulativa, demasiado sujeta a un ritmo filosófico preñado, se cierra en adelante". Lo cual no quita que esa ideología plotiniana, de mística negativa, no fuese necesaria para preservar la contemplación de los místicos de mixtificación con elementos de zonas ideológicas inferiores. No duda en preguntarse el Padre Maréchal: "¿Sería temerario pensar que el designio de la Providencia al permitir la admirable empresa literaria que evoca el nombre del Areopagita fué habilitar a los místicos cristianos —y a sus directores— a esa severa disciplina de la imaginación y de los apetitos, que debía ser codificada definitivamente en el siglo XVI por San Juan de la Cruz?" (4).

San Juan de la Cruz, efectivamente, como ya hizo, en parte, su predecesor Ruysbroeck, no se limita a prolongar al Areopagita, como v. gr., había hecho Santo Tomás, sino a "completar y a corregir su enseñanza teórica" con lecciones de "experiencia cristiana integral". Y "esa síntesis, realizada vitalmente en toda época en el alma de los místicos, es lo que hoy día parece en vías de explicación mayor en la teoría". Agudiza todavía más el detalle a propósito de un tema que ha sido centralizado en la especulación europea por la razón, si bien los teólogos católicos lo ha estudiado siempre en ese bergsonismo ajejo de su mística: el tema de la percepción de Dios (5).

Comienza diciendo el P. Maréchal: "No pensamos ser vencidos por nadie en veneración hacia dos maestros como San Juan de la Cruz y Santa Teresa". Esto, para introducir a la posibilidad de explicar o comentar su doctrina con la tradición; a base de la experiencia mística anterior a ellos. Porque hay que tener presente que los dos santos doc-

(4) Ib., pág. 14.

(5) Analiza esto en toda su profundidad el P. Maréchal en las págs. 41-47.

tores escriben en una época de metafísica desvirtuada (la tomista como las otras) y tienen por otra parte de frente la desconfianza contra toda suposición de tipo iluminista. Esto implicaba no poder plantear con claridad la tesis de una visión directa de Dios en esta vida. De hecho, "la preocupación de no confundir, o, al menos de no parecerlo, la unión mística con la visión beatífica", les traiciona a los mismos místicos. Tenemos, además de sus análisis internos, el caso de Santa Teresa, cuidadosamente anotada por sus editores, y el agudo problema textual que suscita la obra de San Juan de la Cruz. De ahí la necesidad de leer a los místicos latinos con la metafísica de sus antepasados los místicos septentrionales.

Naturalmente, esa mística nórdica, sería algo auxiliar frente a la mística española, dada la depuración que ésta ofrece. Porque si bien, nadie puede tachar ya a aquella de heterodoxa, "San Juan de la Cruz es la más interesante autoridad que puede oponerse" (4). Dentro de esta autoridad reconocida, y suponiéndonos en posesión de un texto sanjuanista auténtico, "se choca con problemas insolubles y con expresiones que, por lo menos, pueden desviar de ellos mismos. El santo, o bien se contradice, cosa apenas probable, o usa de expresiones extraordinariamente hiperbólicas. Nosotros preferimos una interpretación media que permita evadir este inaceptable dilema y que, de otra parte, conecte la mística de San Juan de la Cruz con la de otras épocas".

¿Frente a qué problemas? Si el P. Maréchal cree que los grandes místicos del norte son una auténtica "prolon-

(4) *Ib.*, pág. 33. Tocante a esa complejidad de las influencias de los místicos nórdicos, de Ruysbroek sobre todo, en San Juan de la Cruz, el P. Maréchal (a través de Gróult, Baruzi, Bruno J. Marie, A. Palacios, Waffellaert, que excluyen una afirmación categórica, y de Silverio y Crisógono que se inclina a afirmarla, así como el reconocido especialista en Ruysbroek, P. Raupens, que tampoco impone conclusión alguna definitiva), estira más la cuestión. Porque, evidentemente, el mismo problema puede proponerse en Ruysbroek, que tiene de precursora a una espléndida literatura mística. Por lo que, señalar con precisión una lectura de San Juan de la Cruz en los místicos nórdicos, y una deuda para con ellos, "no está por ahora sólo en un comienzo de respuesta". *O. c.*, págs. 321-2). La respuesta formulada sería esa que antes nos ha insinuado, aunque a Bossuet no le parecería muy buena, ya que el obispo de Meaux desestimaba totalmente la mística septentrional: su aprovechamiento como exégesis de San Juan de la Cruz. Es lo que hicieron ya los exégetas sanjuanistas del Carmen Descalzo, Nicolás de Jesús María y Diego de Jesús, a quienes no parece que conozca el P. Maréchal. Bossuet, sin embargo, que manejó a Nicolás de Jesús María, coincidiría con esta posición del Padre Maréchal a través de él.

gación de la filosofía y de la teología tomista" (téngase presente que el filósofo jesuita no entiende por tomismo lo que el vocablo corriente podía designar), San Juan de la Cruz, que está en su tradición, tendrá los mismos problemas fundamentales. Ante todo, el de las categorías abstractas en que entran todos los místicos.

- 1º) Afirmación de una ausencia discursiva en los altos estados; afirmación de una intuición rigurosa, inmediata, de Dios;
- 2º) Insistencia en la inefabilidad de estos estados, y radical diferencia de los otros modos inferiores de conocer;
- 3º) Espontánea comparación de esa visión de Dios a la aurora, con relación al mediodía de la visión beatífica;
- 4º) Asimismo, unanimidad de una visión trinitaria y de sus operaciones inmanentes con algo más que con el conocimiento nocional y analógico.

Pero ese tomismo por alumbrar, que no sería un tomismo cualquiera, sino un agustinismo subyacente en Santo Tomás, o lo que es lo mismo, la mística cristiana del subsuelo agustino, requiere sus calmas antes de determinarle. Por lo menos, está por hacer la síntesis de los funcionamientos ordinarios con los extraordinarios en la estructura del espíritu humano, y por hacer también la penetración adecuada de la frase mística, tan resistente a todo cincelamiento gramatical ordinario. Y en esa síntesis o escultura, hay dos intereses que peligran y que podíamos concretar en un dilema montado sobre ese que ha indicado Maréchal, y que, digámoslo también, sabe evadir con una diplomacia maravillosa de especialista. Es el dilema de la dificultad de llevar a cabo una mística teórica, esto es, decible, charlable, o una escolástica que valga para toda clase de experiencia mística. Porque si, v. gr., tenemos que si la experiencia químico-eléctrica ha modificado tanto la estructura intelectualista de la filosofía de la materia, de darse a la experiencia mística todo el interés que se debe, no sería menos modificada cierta concepción corriente de la filosofía del espíritu.

Más o menos, también Amor Ruibal viene a tratar de esa dificultad eterna de las relaciones entre la especulación y la intuición místicas, para situar la autoridad de la escuela española. Denuncia con este motivo una espiritualidad nueva nacida en Francia el siglo pasado, con raíces en la mística francesa del siglo XVII. Esa espiritualidad nueva, representada allí por Saudreau, y en España por Arintero, borra todo límite distintivo entre lo ascético y lo místico. Todo cristiano está llamado a ser un místico, y todo es en ese cristiano místico en el grado que sea cristiano. ¿Por qué? Porque se pone el constitutivo de lo místico en un elemento común a todos los estados psíquicos posibles: en lo racional, en lo especulativo. Se continúa por aquí la actitud quietista, aunque sin el inconveniente de sus formulaciones heterodoxas.

De poner la mística en la abstracción, de creer sobrenaturalizable la abstracción, todo cuanto se abarque en la abstracción sobrenaturalizada por parte del sujeto (no por la del objeto) será místico. Esto es, que la abstracción sería el método místico. Y ya puede ponerse en duda que la abstracción, en cuanto abstracción, pueda ser un elemento sobrenatural captador de lo sobrenatural. Precisamente esa escuela nueva, presenta esto mismo como objeción a la escuela clásica y tradicional que defiende desde siempre una contemplación sobrenatural *adquirida*. Estos dos términos dice, son contradictorios. La contemplación sólo puede ser *infusa*, precisamente porque sobrenatural. Y es, justamente la mayor objeción que tiene en contra la neomística. Si lo adquirido no puede ser sobrenatural dentro de la especulación, ésta tampoco podía entregar lo que no puede contener, que es la sobrenaturalidad, y la sobrenaturalidad extraordinaria. Porque si no puede contenerlo en una fase (*adquirida*), menos podrá contenerla en cuanto tal, en cuanto especulación.

Dice Amor Ruibal: "Para determinar la condición del conocer místico hácese necesario haber cuál de esas dos formas de contemplación, la *intuitiva* o la *discursiva*, constituye la característica del estado estrictamente místico sobrenatural. No falta quienes, en su propósito de obviar inconvenientes de carácter psicológico en el conocer humano, y de carácter ontológico originados por el problema de la presencialidad divina al entendimiento, se esfuerzan en ha-

cer ver que la verdadera mística, la característica del cristianismo, es la que nosotros calificamos de contemplación *discursiva*. Para éstos, el estado místico es resultante obligado de todo conocimiento y consideración de verdades divinas en su carácter abstracto, realizado en el orden sobrenatural mediante la gracia. La visión mística reduce así a la visión de Dios en estas verdades y a través de sus divinas inspiraciones" (1).

Esa situación de la mística en la abstracción, se opone "como antítesis de la escuela clásica del misticismo, y en especial de la escuela española, la genuina representante de las orientaciones místicas más altas, más delicadamente psicológicas y más hondamente teológicas que existen en la Iglesia y en el misticismo universal. Los partidarios de la neomística, aspirando a hacerse representantes de las teorías primitivas, derivan del período de clarificación y sistematización mística (cuya base más sólida está en los tratados incomparables de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz), los orígenes de la pretendida alteración de esa mística que estiman única verdadera, desviada según ellos, hacia las regiones inaccesibles de la vida en Dios" (2). Amor Ruibal que en historia de la espiritualidad sigue los pasos de Poulain, alude aquí a la acusación que se lanzó contra los primeros escolásticos carmelitas Descalzos (Tomás de Jesús, Felipe de la Trinidad) que sistematizaron (o lo intentaron) escolásticamente la mística de la Reforma, por la novísima escuela francesa. Sin embargo, quienes pudieron afirmar tal cosa, ¿conocieron sus obras, y, sobre todo, los motivos por que las escribieron? Porque precisamente esos primeros escolastizantes, son quienes han dado pie a esas teorías abstraccionistas de la mística nueva. No seremos nosotros quienes lo discutamos. Pero, con haber dado el motivo, no desviaron la mística tradicional gracias a ese vigoroso texto teresiano-sanjuanista que se les imponía. Esta falta de respeto es precisamente lo que no ha tenido la nueva escuela de Saudreau. De aquí sus consecuencias. Dice bien el sabio de Compostela: "La teoría neomística que mentamos lleva fácilmente a una falsificación histórica, a una falsificación psicológica y a una falsificación del ren-

(1) A. Ruibal, O. C., t. 3, págs. 199-200.

(2) *Ib.*, págs. 200.

tido y alcance religioso del misticismo y de la teología mística" (8). Y, lo mismo que el Padre Maréchal, propone ese pedestal de la tradición uniforme que coronan y culminan los dos místicos castellanos. En la teoría francesa, se adivina fácilmente aquella voz extremista de Bossuet que, por rebatir lo que él creía extremo de Fenelón, perjudicó tanto la perspectiva histórica del misticismo, como si antes de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa no hubiesen existido páginas inmensas que conocer para conocerles bien a ellos. Justamente Bossuet fué quien depreció cualquiera otra mística que fuera más allá de ambos Doctores Carmelitas y de San Francisco de Sales. No tenía otro horizonte.

Aimé Forest es otro de los filósofos contemporáneos que colocan a San Juan de la Cruz como culminación de una tradición occidental cristiana. A la tesis de Labérthonnière de que Santo Tomás no ofrece mística, opone él que la vida mística, tal como la comprendió San Bernardo, es precisamente lo que invita a Santo Tomás a construir una síntesis teológica y a recurrir a los servicios de Aristóteles. Siguiendo la corriente de la vida cristiana medieval, Santo Tomás ha llevado a cabo la obra original que imponía esa corriente: la elaboración de su ciencia. Para eso toma una dirección distinta que San Buenaventura, siguiendo a San Agustín no obstante. Prescinde de *confesar* su manera personal de encontrar la palabra de Dios, y emprende la construcción impersonal, sobre un plan objetivo y trascendente al destino mismo del individuo y de la Iglesia. Habría su correspondencia entre el cuarto grado del amor tal como lo expone San Bernardo, en que la criatura es considerada como un valor por sí misma, que debe ser amada por Dios que se reparte en ella. Por haber vivido intensamente esta forma superior del amor, es por lo que Santo Tomás creería deber estilizar a Aristóteles en lugar de Platón. La intensidad misma de su vida mística, exigiría una lucidez más grande de su amor a Dios y a su creación (9).

Tenemos en torno a este planteamiento la justificación que puede hacer de él el Carmen Descalzo. Esta Orden Religiosa nace de tendencias totalmente escolásticas, eminentemente místicas, y, sin embargo, adopta fanáticamente a

(8) *Ib.*, pág. 200.

(9) *Ib.*, pág. 201.



Santo Tomás. La inmensa producción bibliográfica de la Reforma Teresiana, tiene el mérito de haber prolongado históricamente la memoria de Santo Tomás hasta que el Card. Mercier recoge estos alientos tomistas agonizantes y los inyecta un siglo más de vida, hasta nosotros.

La visión del tomismo y del sanjuanismo como tema de nuestros días es lo que podíamos decir que caracteriza la postura de Aimé Forest. Para él existen dos nombres puentes entre la filosofía mística de antaño y la de hoy: Pascal y Jansenio. El criterio interno, la certeza para Pascal, viene de la presencia de Dios en el alma: de la presencia natural por semejanza, que es la que prepara el reconocimiento de otras dos presencias de Dios: su presencia por fe, y su presencia externa por la Encarnación. Pascal tiene a este respecto expresiones que parecen de San Juan de la Cruz. V. gr., "Dios se une al fondo de nuestra alma" (10).

Forest se esfuerza por dar al pascalismo trayectoria ortodoxa, ante una posible confusión de orden natural y sobrenatural, colocándole en la perspectiva agustiniana de la inmanencia sus expresiones de fondo teopático. Es la misma línea de Jansenio. Con la diferencia, sin embargo, de que para éste, al contrario que para Descartes, o Santo Tomás, y San Francisco de Sales, no existe amor natural de Dios, que, según él, es invención escolástica. El amor sobrenatural es el único en que puede fundamentarse, por lo tanto, la certeza (fideísmo). Sería un extremo en que no cae Pascal, quien, como San Agustín, distingue siempre un punto de llegada de otro de partida.

Pero en el extremo más inmediato de actualidad, en la última hora filosófica, hay un nombre acaparador de atenciones: San Juan de la Cruz. San Juan de la Cruz Doctor de la Iglesia, poeta, santo, ofrece una doctrina que trasciende toda clase de análisis. No es difícil saber por qué. La experiencia mística ha venido a ser el tema preferido de la filosofía porque se ha descubierto en ella la única síntesis lograda. Unos la han abordado para describirla (Delacroix, Janet, Pradines); otros para compararla a otras experiencias místicas (Mauginon, A. Palacios); otros, finalmente para buscar sus cimientos (Bergson, Lavelle, Segond, Pallard, Blondel, J. Chevalier, Baruzi, Maritain). Estos

(10) Cfr. P. Hayen, en *Revue Philosophique de Louvain*, 49, 1962, 483.



últimos son quienes buscan respuesta allí a la primera de las preguntas de la filosofía: ¿qué es experiencia?

He ahí lo que impone a San Juan de la Cruz, que tiene hecha como pocos pensadores una urdimbre bio-teórica, de experiencia especulada, o de especulación vivida. "Como San Juan de la Cruz, dice el profesor de Montpellier, puede citarse otro maestro de la filosofía actual: Kierkegaard. La filosofía actual se discute estos dos mensajes, atenta a ese doble esfuerzo de expresar el cristianismo o de vivirlo. Y precisamente lo que resalta en San Juan de la Cruz, con su nitidez doctrinal y su belleza lírica, es ese vigor metafísico que le ayuda a expresar su testimonio y a hacerlo accesible. En el pasado incluyó su doctrina en Leibnitz, Fenelón y Maine de Birán, que está en la puerta del movimiento contemporáneo, y hoy más que nunca. Es por lo que somos particularmente sensibles al acento de San Juan de la Cruz" (11).

Para captar mejor eso, he aquí el clima actual que le favorece. Considerada la contemplación como función filosófica, cabría distinguir desde ella dos tipos de filosofía: una constructiva, dialéctica; y otra, más conforme al realismo metafísico que conduce siempre a eso que Malebranche llamaba "oración natural". En el primer caso, la filosofía se propone mostrar que las cosas corresponden a leyes del espíritu; que su verdad de derecho en el pensamiento, procede de la verdad de hecho, su fundamento. En el segundo caso, la filosofía busca manifestar el sentido de las cosas internas al espíritu; va más allá de la apariencia, no para deducir, sino para revelar. O sea, no para indicar la trascendencia en el pensamiento, sino en las cosas mismas. Es la tendencia que predomina hoy, sin querer decir por eso que la otra haya desaparecido.

Se debe a Bergson sobre todo la contribución a desviar la filosofía de eso que se llamaba "construcción dialéctica de la realidad". Bergson critica al intelectualismo el crearse sus propios obstáculos para no gozar de la ingenua visión de la realidad. La inteligencia crea signos convencionales entre la realidad y el espíritu, y se entrega a ellos en lugar de dedicarse a la realidad. Filosofía para Bergson es algo más sencillo: es captar en nuestra existencia la signi-

(11) A. Forest, *Les fondaments de la certitude chez Pascal et chez Jansenius*, en *Mélanges de Littérature, Philologie et histoire...* Poitiers, 1934, págs. 55-67. La cita de Pascal, por la edic. M. Brunsvicg, de los Pensées, 556.

ficación de la existencia de las cosas. La crítica de lo "dialéctico" es el punto de partida del "existencialismo". Es la perspectiva en que se colocan las filosofías de hoy más aceptadas. Para Le Senne, la tarea filosófica es una "revelación del valor". Pero ese valor que se busque, no aparecerá sin la contribución moral del propio buscador. La metafísica, que está esperando al final de esa etapa, supone una conexión íntima con el que la busca. Tal hambre espiritual de síntesis solamente puede satisfacerse a costa de renunciar a pequeneces analíticas, obstaculizadoras de esa meta sensible del espíritu: percibir las cosas en su valor. Es también, más o menos, la postura de Lavelle, y no difiere tampoco mucho de la de G. Marcel, que insistiría en la importancia del amor como "aproximación concreta al misterio ontológico".

Aunque A. Forest no menciona a Blondel, fácil es percatarse que él significa un ambiente aún más palpitante y extenso que lo puedan significar Marcel, Lavelle o Lachelier. Dentro de este clima innegable ya, quien más ambición ha demostrado por imponer a San Juan de la Cruz ha sido Baruzi: "La obra de Baruzi es una de las señales más hermosas del interés que la filosofía contemporánea da a San Juan de la Cruz" (12). Baruzi compara el mensaje de San Juan de la Cruz al de Plotino; pero existen, como es sabido, sus diferencias. Para Plotino, la mística es negativa, oriental todavía. Las cosas se nos presentan como "obstáculos", no como valor, eso que Lachelier llamaba "ilusión desesperante del mundo". Una idea frecuente en Plotino es que este mundo es *insustancial* ("vacío de hipótesis"), y no tiene más que un valor de sombra, donde la materia hace de mago. La vida mística sería, por lo tanto, un esfuerzo por acelerar el desvanecimiento del mundo, y su disolución, si no en la nada, sí en esa semirrealidad o apariencia que le caracteriza. Aquello que Plotino expresaba con su dicho: el sabio es un olvidador. A la vuelta de ese abandono y desprendimiento de las cosas, le espera al hombre en su soledad más inmanente, en su extremo más intelectual, Dios. Este es alcanzado por la ascética o entrenamiento del ca-

(12) A. Forest, *Saint Jean de la Croix et la pensée contemporaine*. Éditions du Carmel, Tarson, 1942, págs. 33-4.

píritu como término lógico y natural. Plotino ofrece una teoría (11) sin vida alguna.

Muy diferente es ese movimiento concretizador de la experiencia sanjuanista. Las cosas tienen que estar íntegramente presentes cuando Dios se haga presente. Lo que sucede es que San Juan de la Cruz, en la perspectiva amorosa de la divinidad, prefiere siempre el amor de ésta al amor de las cosas, que no tienen otra belleza que la que les da el amor de Dios, lo que Dios pone en ellas:

*Mil gracias derramando,
pasó por estos solos con presura;
y yéndolos mirando,
con sola su figura
vestidos los dejó de su hermosura.*

Nada de despreciarlas como Plotino. En su misma esencia llevan la belleza del Verbo. Por eso son "mensajeros suyos", y tienen la función de evocarle. Intelectualmente el mundo material queda intocable, no admite críticas para San Juan de la Cruz. Lo merece todo el respecto ideológico. No así en el aspecto amoroso, para el que pudiese ser una traba, y que prueba evidentemente la importancia que sobre la inteligencia tiene el amor en la práctica y en la verdad de la especulación, que es tal, en toda su iluminación, cuando tiene a su lado íntegro el amor. Dice Maritain que Santo Tomás es "el apóstol de los tiempos modernos". ¿No puede decirse lo mismo de San Juan de la Cruz al coincidir con la dirección del pensamiento contemporáneo? De otra parte, lo que San Juan de la Cruz refuerza es la lección del realismo medieval. Lo había estudiado detenidamente en Salamanca, y su enseñanza supone en su fundamento las doctrinas de San Buenaventura y de Santo Tomás. En San Juan de la Cruz, sin embargo, hay un aspecto más moderno que en ellos. Nos propone la misma sabiduría que ellos, pero bajo una forma más sugestiva, por la profundidad misma de relaciones entre la experiencia y la doctrina, por el vigor de su pensamiento, por el relámpago que pone en esos símbolos que le traducen. No es otra cosa lo que hace la atracción de esa figura ardiente y pacífica, a un tiempo, de

(11) L. c., pág. 41.

San Juan de la Cruz, hacia quien va el pensamiento contemporáneo cuando busca profundizarse y superarse a sí mismo" (14).

(14) L. C., pág. 46-7. Mejor estudio de ese parangón lo tiene hecho Martel de Corte, *L'expérience mystique chez Plotin et chez Saint Jean de la Croix*, en *Etudes Carmelitaines*, Oct. 1935, págs. 164-215. Deduce de él "las causas profundas de la importancia de la psicología para resolver el problema de la mística comparada, y de la mística en general" (pág. 169). Formula así la distancia a que se queda Plotino: "En San Juan de la Cruz hay discontinuidad formal entre la sustancia en contacto (Dios-alma) en la experiencia: el amor infuso es superior al acto de entendimiento y señala la igualdad del amor en el orden operativo; la contemplación es de alcance pasivo, y resulta de una recepción de lo que podíamos llamar transparencia; esto es, del contenido mismo de la esencia presente por amor a título de objeto. No solamente está desterrada toda sombra de pantaleísmo, sino también y sobre todo, la experiencia mística se sitúa en lo afectivo. El deseo ineficaz ha sido colmado en esa enderezamiento de la naturaleza por la gracia. El amor ha hecho el resto" (pág. 215). O sea, que coincide la apreciación de M. de Corte con la de Maritain: una unión sobrenatural no puede efectuarse por vía de inteligencia; y con los puntos de vista de E. Borne: Bergson no distingue experiencia mística, con objeto determinado, de una experiencia estática que lo produce. Y viene a coincidir también con los teólogos más solventes de la mística contemporánea (Maréchal, Gardell, Joret, de Bregille, La Taille...) en poner la experiencia mística en zona afectiva, si bien autores como el mismo Maréchal y Crisógono, entienden más bien por intuición de Dios, algo intelectual. Debe conocerse sobre esto, el profundo artículo de Pierre Blanchard, *Expérience trinitaire et vision béatifique d'après Saint Jean de la Croix*, en *L'Année Théologique*, 9-10, 1948, págs. 293-310, cuyos esquemas son:

P. Guibert	Juan de Santo Tomás F. Gardell P. Garrigou- Lagrange	P. Joret	P. Maréchal P. Reypens P. Picard.
EL CONOCIMIENTO MISTICO CONSISTE EN			
conciencia clara que el alma tiene de su propia sustancia divinizada por la gracia	conocimiento experimental (cuasi-experimental) que permite al alma captar la presencia sustancial de Dios	intuición negativa de la esencia divina	intuición inmediata de Dios.

El P. Maréchal, aunque no está solo, tampoco con la mayoría de los teólogos

Conocimiento metafísico	Conocimiento místico	Conocimiento beatífico
Intuición del ser.	Intuición de Dios	Intuición de Dios
	imperfecto	perfecto
	tenebroso pasajero parcial no saturante	claro inamisible comprensivo saturante

En conexión con esta cuestión está la de la captación directa o visión de Dios en esta vida. Los teólogos y los místicos se dividen:

ES POSIBLE

Según S. Tomás, S. Agustín, El P. Maréchal excepcionalmente para Moisés y San Pablo.

Habitualmente en el estado místico, según

Felipe de la Trinidad Antonio del Espíritu Santo, y el P. Maréchal.

ES IMPOSIBLE

- en todos los casos
- a) Para Moisés y San Pablo incluso, según Cayetano, P. Lavaud, Ch. Journet.
- b) En la experiencia mística, los teólogos y el P. Poulin.

Capítulo II

J E A N B A R U Z I

En 1953 moría Jean Baruzi. Era sucesor de Loysi en la cátedra de la Sorbona, reeditor de *L'Habitude de Ravaisson*, admirador de Leibnitz y amigo de Jaspers (1). Pero, sobre todo, Baruzi es quien más ha hecho familiar a San Juan de la Cruz en Europa.

Su obra *Saint Jean de la Croix et le problème de la expérience mystique* marca un hito en la historia del sanjuanismo. El año 1924, en que aparece, es decisivo para éste. El grueso volumen, hecho con muchos años de investigación ofrece demasiadas genialidades para poder apuntarlas. Se propone, a grandes rasgos, hacer ver la mística como un método humano de investigación autónomo, arrimado a la escuela de Delacroix. Al margen de la religiosidad, sea esta la que quiera que profese el místico, queda en éste, sobre todo si es de categoría, su mística calificando, creando incluso su religiosidad. Por derivación, también a la religiosidad universal. Pero, insiste, no sólo en la religiosidad sino, sobre todo, calificando a toda la vanguardia del esfuerzo intelectual de todos los siglos, deficiente siempre que fué amístico.

Esta química original, que separa en el mayor místico conocido lo sobrenatural que tiene como místico cristiano, de lo místico natural que ofrece como genio humano, formó un ambiente dentro del catolicismo poco favorable a Baruzi. A eso contribuyó una crítica que no acercó a serlo

(1) Cfr. Devivaise, Jean Baruzi (1881-1952) en *Les Etudes Philologiques, nouvelle série*, I, 1953, Es, por lo demás, una nota pobre sobre la personalidad de Baruzi.

siempre. Recorramos si no alguno de esos juicios más prestigiosos.

Desde la redacción de la prestigiosa revista *Etudes Franciscaines* el P. Ubalde reconoce en una crítica parca que "nunca se habían llevado tan lejos los estudios de San Juan de la Cruz", y en "un libro tan considerable en cantidad y calidad". La mayor originalidad de la obra está en la síntesis que hace de la biografía con la doctrina. Sin embargo, son *abusos* notables el que atribuya al Doctor místico la negación de la devoción a la Virgen María, toda devoción particular a los santos, incluso a la misma Humanidad de Jesucristo en los estudios de alta contemplación (2). Como sucede casi siempre, aquí la crítica se ha distraído de lo que Baruzi intenta en primer plano.

Las mismas alabanzas y las mismas distracciones observa el P. Clovis de Provin, que escribe después dos amplios artículos, motivados por la lectura de Baruzi, sobre las *noches* de San Juan de la Cruz (3). Para el místico capuchino, la obra está llena de encrucijadas, sin postes de indicación. "Se infiltran en la trama las ideas más inquietantes, a veces netas, otras veces imperceptibles, y otras brutales". Las protestas del mismo Baruzi en la segunda edición de su obra le parecen inconsistentes e inexactas (4) puesto que falsifica la "noción de fe católica", y "el mismo San Juan de la Cruz sería el primero en protestar", puesto que su trama quizá esté muy conforme a Bergson, pero es extraña a San Juan de la Cruz y a toda sana conciencia mística (5).

Sanjuanista reconocido, Dom Chevalier dedica una crítica extensa a la tesis de la Sorbona (6). Al intento de prueba de ésta de que San Juan de la Cruz presenta una filosofía de aniquilación de lo sensible, idealismo en el que, a cierta altura contemplativa, se ve el mundo mejor que en sí

(2) Cfr. *Mélanges*, en *Etud. Francisc.*, XXXVII, 1925, 543-546.

(3) *Les nuits mystiques d'après saint Jean de la Croix*, en la revista citada, t. XLV, 1933, págs. 154-169; 411-438; 530-552. Estos artículos después los publicó en un opúsculo.

(4) *Préface*, pág. IX.

(5) En *Etud. Francisc.*, XLIV, 1932, 755-59.

(6) Ph. Chevalier, moine de Solemes, *Saint Jean de la Croix en la Sorbonne*, en *La Vie Spirituelle*, XII, 1925, 188-212.

mismo, el sabio benedictino opone que San Juan de la Cruz es ante todo un director de conciencia, práctico, concreto, enseñando simplemente una conducta frente a lo sobrenatural.

A pesar de que Baruzi construye sobre iniciativas críticas del propio monje de Solesmes en torno a una fundada sospecha de falsificación del texto sanjuanista en el siglo XVII, días antes de editarlo en España (1), Chevalier no está conforme en el motivo, como tampoco en los análisis estéticos y filológicos, valores que, según él, habría que situar en segundo plano y no en primero. Niega asimismo que la obra mística del santo Carmelita sea una síntesis del idealismo de la mística germano-flamenca. De las cuatro partes en que Baruzi divide su obra, estima de más mérito la cuarta, sobre la *síntesis doctrinal*.

En conjunto, he aquí el juicio que le merece: "Pese a méritos indiscutibles, a sus notas finas y justas, a datos inestimables concernientes a la historia de la vida y obras de San Juan de la Cruz, las dos tesis del autor (2) nos arrastran al fin a las distancias más insospechadas de las más claras y ciertas afirmaciones del gran místico. En una y otra obra, más que penetración hay violenta transposición. Y lo sentimos inmensamente, porque "los asuntos de Dios, dice el mismo santo, hay que tratarlos con gran prudencia y a ojos del todo abiertos, tratándose, sobre todo, de una cosa tan delicada y sublime donde acertar supone una ganancia casi infinita, y equivocarse una pérdida igual" (3).

Otro gran especialista en tema teresiano, que llama "magistral" al precedente enjuiciamiento de Chevalier, enfoca, no obstante, con más amplio criterio a Baruzi y con la tradicional prudencia lovanense: "La actual escuela de psicología francesa, con maestros como Delacroix y Rebellian a la cabeza, es laudable por más de un motivo. Su trabajo

(1) Dom Chevalier había iniciado los trabajos críticos sobre el *Cántico Espiritual* en *Bulletin Hispanique*, Oct.-Décemb., 1932, págs. 307-342.

(2) La otra tesis que dió a luz Baruzi en la misma fecha que su obra más extensa es, *Aphorismes de Saint Jean de la Croix*, texte établi et traduit d'après le manuscrit autographe d'Andujar et précédé d'une introduction. Bordeaux, Féret, XXIV-78 páginas.

(3) Chevalier, o. y l. c. págs. 211-212. La cita de San Juan de la Cruz va por la entonces reciente edic. crítica del P. Gerardo, t. II, pág. 663.

es concienzudo y profundo, y extenso el dominio de sus investigaciones. Ha puesto en vanguardia el estudio de las cuestiones de espiritualidad y no deja de tener esta marcada influencia sobre la orientación intelectual del país. Si bien es necesario formular desde la ortodoxia católica serias reservas tocante a los principios que sirven de base a sus trabajos, hay que reconocer, sin embargo, que esta escuela ha producido en estos últimos años más de una tesis capaz de adelantar el estudio de los problemas religiosos, sobre todo de orden místico" (10).

Para el profesor de Lovaina, la obra del de la Sorbona es "una tesis nueva que tiene por objeto al segundo de los grandes místicos españoles. Es mucho más extensa que la que Etchegoyen acaba de dedicar a Santa Teresa. La documentación está extremadamente revisada. La redacción, si no busca la concisión, sí la precisión". Esta falta de concisión la nota sobre todo en la ausencia de una bibliografía metódica.

Como para Dom Chevalier, para Hoornaert la parte más interesante es la cuarta donde Baruzi estudia la síntesis doctrinal del santo. Si bien admite la excusa de Baruzi de que al no estar hecha la historia de la mística no debe insistirse demasiado en las influencias nórdicas, el escritor belga cree que se debiera haber hecho resaltar al influjo de la flamenca sobre la sanjuanista. Más conforme parece estar con el filósofo francés en otro punto interesante: San Juan de la Cruz se habría asustado de sus propias formulaciones, y ante el temor inquisitorial, se habría decidido a ofrecer un texto más empobrecido. Esto explicaría esos altibajos de la crítica en torno a sus páginas, si bien la llamada segunda redacción del *Cántico espiritual*, como Dom Chevalier, la considera apócrifa.

Respecto al problema que Baruzi plantea de lleno en el libro tercero: "descubrir a través de un tema lírico un devenir psíquico"; o sea, la universalización lingüística de una experiencia íntima, que intenta resolver en la parte dedicada a la síntesis, cree que el filósofo de la Sorbona nos

(10) R. Hoornaert, en *Comptes rendus de Revue d'Histoire Ecclesiastique*, XXII, 1926, 6333-6336 y antes págs. 636-637. El canónigo de Lovaina alude en esa afirmación a la magnífica tesis del protestante Gaston Etchegoyen, *L'Amour divin... essai sur les sources de Sainte Thérèse*. Bordeaux, 1923, a la que el mismo Hoornaert dedicó dos largos artículos desde la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, los años 1924 y 1925.



da todos los elementos de un San Juan de la Cruz escritor, pero que el tema, en cuanto tal, queda, desierto, si bien la contribución a él es preciosa. Tan preciosa que "es doloroso para nosotros, católicos, tener que desaprobamos en nombre de la ortodoxia una obra tan concienzuda y lealmente documentada (11). Y concluye con esta desilusión: "Baruzi ha llevado a cabo inconscientemente un trabajo de deformación, y en más de un lugar adelanta teorías inconciliables con las enseñanzas más elementales de San Juan de la Cruz. De aquí que si se lee la obra con interés constante, hay que cerrarla con tristeza".

Ni le merece juicio más optimista al escritor tereiano el segundo escrito de Baruzi. Esa manía de ver en San Juan de la Cruz "un universo nocturno", "un camino hacia la ruina" de lo sensible, debilita igualmente tan notable investigación.

También va muy reservada la apreciación que hace Félix Vernet (12) de la labor de Baruzi. El profesor de la Sorbona ha ido derecho a los problemas. Entre otros al problema crítico. Es incontestable su competencia "por el conocimiento profundo que adquirió explorando bibliotecas públicas y carmelitanas de España, fuentes impresas y fuentes inéditas, así como el ambiente histórico y geográfico donde se desvolvió la vida de San Juan de la Cruz". Para el profesor de la facultad católica de Strasburgo estas páginas de Baruzi son las mejores, y señalan un considerable progreso hacia el texto auténtico de San Juan de la Cruz (13). No es menos notable el método de estudiar la biografía del santo a base de declaraciones de testigos de vista, si bien muestra excesivos prejuicios para lo sobrenatural, que pa-

(11) "J'ai signalé ce danger (rationalisme) à propos du livre d'Eichgoyen. Il fut beaucoup plus néfaste encore Baruzi. A changer un peu les expressions, celui-ci n'aurait pas de peine à faire de Saint Jean de la Croix un pur bouddhiste, comme il eu fait déjà en son livre un néo-intellectualiste". L. c., pág. 635.

(12) *Chronique d'histoire moderne*, en *Revue des Sciences Religieuses*, 7, 1927, 311-317.

(13) Las conclusiones de Baruzi a este respecto, según Vernet, son: 1) de las dos redacciones manuscritas del Cántico es auténtica la más breve; 2) existen igualmente dos redacciones de la Llama; 3) La Hipótesis según la cual la Subida y la Noche, tales como las conocemos son también la refundición de un texto que ha desaparecido, aparece legítima, si bien no se puede probar; 4) que esa refundición habría sido un trabajo de atenuación del original, de deformación, de elaboración extraña doctrinalmente a la voluntad del Santo. Más

rece despachar con frases como "hagiografía ordinaria", "banal", "academicismo hagiográfico". El mismo exceso de crítica filológica le lleva a caer en ridículo algunas veces⁽¹⁴⁾.

En cuanto a la crítica de fondo doctrinal, en posible comunión con la corriente de los alumbrados y protestantes, que San Juan de la Cruz pretendería velar advertidamente en magníficas alegorías, Vernet exige más calma.

Su parte cuarta es "la más extensa, la más importante y la más defectuosa, pese a sus felices aciertos". El enfoque de San Juan de la Cruz está equivocado. Mientras que Santa Teresa expresa solamente experiencia personal, Fray Juan habla poco de sí mismo. Casi siempre lo hace desde la Escritura, y desde la teología controladas por la Iglesia. Y aquí hay que colocarse, al estilo de como Etchegoyen supo colocarse en Santa Teresa⁽¹⁵⁾. Por eso se impone aquí un San Juan de la Cruz quimérico a un San Juan de la Cruz real. Se olvida, sobre todo, de tener en cuenta la escolástica que implica su obra. El crítico de Straburgo termina al estilo de los anteriores: "Da pena no poder alabar tanto como uno querría un libro que supone un trabajo prodigioso, elevación de miras, el coraje de un esfuerzo sincero, muy para inspirar estima y simpatía por el autor".

De tono muy diferente es la opinión del gran hispanista Marcel Bataillon⁽¹⁶⁾. Pese a que le crítica con competencia nada dudosa buenas notas de filología española, reconoce en la obra un "problema que desborda a España", y por

aún, que los manuscritos, las ediciones fueron las que traccionaron el "cuidado en disminuir la audacia de la doctrina". De tal manera que la restitución del texto de los manuscritos, llevada a cabo en la edición crítica del Padre Gerardo (1912-1914) "debe ser considerada como edic. que nos hace entrever un San Juan de la Cruz cuya grandeza desconocemos". No que esta edición sea verdaderamente crítica y definitiva, sino que "nos da, a grandes líneas el pensamiento de San Juan de la Cruz". L. c., págs. 311-2.

(14) Así v. gr. cuando interpreta la frase del Santo que "deja de escribir por amor de la fiebre", como un caso de masoquismo, de raboreo del dolor, que enhebra después con otras anécdotas de su vida. Todo por una mala inteligencia de la lengua castellana, como le advertía también Marcel Bataillon desde Bulletin Hispanique, Jul.-Sept., 1923, pág. 265. Iguales reproches le hace el P. Marie-Joseph a propósito de otros deslices de ese género en Etud. Carmel., 10, 1923, pág. 215.

(15) Cfr. Etchegoyen, o. c. en la nota 10 de este capítulo.

(16) M. Bataillon, Jean Baruzi, Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique, en Bulletin Hispanique, 27, 1925, 264-273.

la que "los estudios españoles contraen una deuda excepcional para con la filosofía". Esto, sobre todo, por la selección de la figura, ya que "las vicisitudes de la Reforma del Carmen marcan quizá el momento cumbre de la espiritualidad española". El ilustre crítico parece adherirse a una de las tesis centrales de Baruzi: ver en San Juan de la Cruz un lógico inintimidable que niega toda aprehensión distinta para la percepción intelectual.

Históricamente, no le desagrada la sugerencia de una persecución inquisitorial que habría tenido el santo español en vida y de la que le libraría la cárcel en que le meten los Calzados en Toledo. Antes las desconfianzas de Padre Gerardo sobre el fundamento de esta afirmación, que es Llorente, el autor de *Erasmus en España* opinaba que más bien es un punto abierto a la investigación, puesto que Llorente conoce los archivos secretos antes de desaparecer la Inquisición, y, pese a sus apasionamientos, detrás siempre queda algo.

En total: para Bataillon el libro de Baruzi es "un libro de filósofo y de artista... que verdaderamente imita a su héroe, por el movimiento que siempre sobrepasa las apariencias, y por una aspiración que no satisface nunca más que con una identificación absoluta con Juan de la Cruz".

Un español, y no hispanista, aún va más allá. Aunque se confiese incompetente ante una obra de tal calidad, si se declara personalmente *racionalista*. Baruzi no tiene defectos. Al contrario, se lamenta por adelantado del silencio que espera en España a su obra; y eso que "en la sana región de las ideas no hay fronteras ni aduanas". "Baruzi ha agrandado la perspectiva de San Juan de la Cruz al hacerle el místico ideal desde cualquier confesión religiosa, amén de otras labores de reconstrucción que realiza, y con un estilo y una sugerencia que dejan abierto el tema para el futuro" (17).

Pero una de las mejores críticas es, sin duda, la de Giménez Caballero (18).

(17) Cfr. Pedro Urbano González de la Calle, en Boletín de la Real Academia de la Historia, 87, 1925, 298-306.

(18) E. Giménez Caballero, en Revista de Filología española, XIII, 1926, págs. 186-190.

España tiene su mística sin estudiar a fondo. Hay que aguardar nada menos que hasta Menéndez Pelayo, cuyas aportaciones califica, con Baruzi, de "más generosas que precisas". Valera, a quien Baruzi desconoce, entra también en la calificación de su amigo Menéndez Pelayo. Seisdedos tampoco plantea con amplitud de criterio. Arintero, "sólo ha aportado un granito de arena". Y "las interpolaciones estéticas de Ganivet, Unamuno, Azorín, Ortega y Gasset no podrían tenerse en cuenta en una propedéutica rigurosa de la mística española". Sainz Rodríguez ha tomado un sesgo demasiado histórico, sin fondo. Nuestros datos más aproximados se los debemos a los dos clásicos, ya atrasados, traductores franceses, tan admirados por Baruzi: Rousselot y Delacroix (19).

Desde ahora, naturalmente, la deuda pasa a Baruzi. Y, sin embargo, a Baruzi le falta lo principal: es vaporoso, no determina conceptos fundamentales, no sistematiza. Le falta el supremo planteamiento, que ya Delekat formuló y contestó (20). Y, ¿por qué? Porque trabaja solamente con San Juan de la Cruz, sin preocuparse de cotejarle, de darle orígenes en otras místicas (y apunta hacia Asin Palacios). Le falta también un estudio sobre el porvenir social de la mística, que siempre se estudia como si fuera un hecho aislado y religioso. William James sólo ha hecho que empezar a romper ese método. Sobre todo, olvida Baruzi que San Juan de la Cruz es un "coadjutor de Santa Teresa".

Mérito excepcional de Baruzi es, con todo: "concentrar tanta intensidad estudiosa sobre este místico especial de Castilla, e intentar aclarar uno de nuestros problemas literarios más difíciles".

(19) También de refilón, advierte, a los protestantes ensayistas alemanes que estudiaron nuestro protestantismo (Boehmer, E. Gothein, Hepp) y a los que —más directamente ya— se ocuparon de la propia mística hispánica (Zockler, Petrus von Alcantara, Theresa von Avila und Johannes von Kreuze, en *Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1864, tóms. XXV, y 1865, tom. XXVI., H. Hoppe, *Geschichte der quietistischen Mystik*, Berlin 1875. Max Freiherr von Valdeberg, *Zur Entwicklungsgeschichte der "Schönen Seele bei den Spanischen Mystikern*, en *Literar historische Forschungen*, Berlin, 1901, tom. XLI.

(20) En *Was ist Mystik?*, en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1821.

Lucien Roure fué quien hizo el trabajo de crítica más extenso. Dedicó a Baruzi dos buenos artículos en *Études*⁽²¹⁾. Hay que felicitarse, dice, de que San Juan de la Cruz haya sido objeto de tesis en la Sorbona, por lo que significa esto de simpatía hacia el tema religioso. Una obra como la de Baruzi merece algo más que una mención. Ha invertido en ella diez años que se ve han sido muy bien aprovechados en sus setecientas páginas; "pero diez años son pocos si se considera la iniciativa teológica y mística que exige el estudio de San Juan de la Cruz".

La tarea crítica de Baruzi la estima así. El Doctor Místico no sólo es perseguido en vida, sino también en sus textos. Vale sobre todos el testimonio de Andrés de la Encarnación que en el siglo XVIII prepara una edición crítica y es anulada por los superiores de la Orden por más que él apela a los Maurinos y a los bibliotecarios del Escorial que andan en plena campaña crítica de Padres y Doctores. En San Juan de la Cruz es fundamental la fijación del texto, pues fray Juan no atenúa, como Santa Teresa, con un "páreceme", sino que afirma con todo el aplomo. Por otra parte es un doctor unido a un poeta. De aquí el acierto sumo de la insistencia de Baruzi a este respecto.

La obra, no obstante, tiene un defecto fundamental. En los famosos aforismos del capítulo trece del libro primero de la *Subida*, Baruzi no vé un medio sino un término. El los llama "música extraña y potente" de un himno al aniquilamiento "con un agrio sabor de nada". Ve ahí, tras de un despojamiento total de lo *modal*, el auténtico modo de conocer que tiene el espíritu humano. Baruzi yerra aquí gravemente. Esa trasposición metafísica, que es una deformación filosófica, vicia desgraciadamente toda la parte teórica de la tesis. El panteísmo estropea esta obra magnífica. El quietismo a que desemboca es del todo contrario a la pujante vitalidad que según el Doctor Místico, tiene el alma en los estados más pasivos. Y la deformación no se borra diciendo que el mismo San Juan de la Cruz no se dió cuenta de lo que descubría.

Otro de los más prestigiosos especialistas en ascética cristiana que se ocupó de la obra de Baruzi fué el Padre Ca-

(21) Saint Jean de la Croix. A propos de la Thèse de M. Jean Baruzi, 184, 1925, 274-89 y 409-426.

vallera (22). Para él, el volumen de Baruzi se impone por algo más que por su masa. No obstante, en cuanto a la cuestión textual está en desacuerdo con él. La segunda redacción del *Cántico Espiritual* es auténtica obra del santo (23). Pero insiste sobre todo en la orientación de la *Síntesis doctrinal*: "Una obra, dice, que podía haber sido fundamental y decisiva, como v. gr., es ejemplar la de Gilson sobre San Buenaventura, no es más que una reconstrucción subjetiva por desgracia, donde hay trozos excelentes, pero difíciles de utilizar, por las precauciones de que hay que rodearlos. Se asiste con profunda tristeza a esta prodigiosidad de innegable talento y de trabajo sobrehumano en persecución de una quimera. El filósofo ha engañado al historiador. Yo siento de verdad tener que poner reservas a una obra de tales proposiciones". Para el sabio jesuita, Baruzi representa para San Juan de la Cruz lo que Barréa para San Ignacio.

La propia Orden de San Juan de la Cruz, ¿qué impresiones saca de la gran obra de Baruzi? Jacques Maritain, al día siguiente de la aparición del Santo entre los doctores de la Sorbona escribía a un religioso de la misma: "No nos pertenece a los laicos la defensa de vuestros santos". El P. Bruno de Jesús-María recoge la indirecta, y publica en 1929 su *Saint Jean de la Croix*, con prefacio del propio Maritain. Es una respuesta hagiográfica católica a la versión racionalista de Jean Baruzi (24). Antes ya, el director de la maciza revista *Etudes Carmelitaines* M^o—José del Sdo. Corazón—, había dado en 1925 su sensato y detenido

(22) Dedicó larga recensión a las dos tesis de Baruzi, junto con la obra de M. Martínez Burgos, *El Cántico Espiritual según el manuscrito de las Madres Carmelitas de Jasn.* Edición y notas de... Madrid, 1924, en *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 6, 1925, 307, 320.

(23) Ana de Jesús conoció la segunda redacción, según la declaración del Padre Salvador de la Cruz. Por haber omitido la referencia exacta de esto el P. Gerardo en su controversia con Dom Chevalier, es por lo que la discusión se ha prolongado. Eso quita también a Baruzi toda veracidad que, además, se fija en detalles divergentes secundarios y no en la concordancia profunda de cosas capitales, como estilo, método, composición. Por lo que la próxima edición, decía el sabio jesuita, deberá consistir en rechazar la edición de 1630 y poner al día y presentar mejor la del Padre Gerardo.

(24) Cfr. Pierre Groult, *Le vrai visage de Saint Jean de la Croix en Collationa Dioecesis Tornacensis*, XXVI, 1931, No. 2, pág. 79.

juicio (25). "Antes de nada, dice, rogamos al señor Baruzi nos conceda que todo eso que saca en las consecuencias bien sacado acerca de San Juan de la Cruz era ya una adquisición de los numerosos carmelitas descalzos que lo han meditado para formar su propia vida. Toda esa doctrina es familiar desde hace mucho a quienes están unidos al santo por la misma vocación religiosa y por idénticas aspiraciones contemplativas". Al prestigioso historiador le molestaban esas pretensiones de Baruzi de haber descubierto un San Juan de la Cruz super-carmelita, superando las concepciones que habían dado de él las hagiografías carmelitanas.

Por lo demás, "la tesis que el autor ha sostenido brillantemente en la Sorbona delante de todos los sabios que París cuenta interesados por las cuestiones místicas", pese a todos sus desvaríos, no puede hacer olvidar sus valiosas aportaciones. No ponemos en duda, dice, al revés que el P. Ubald, el historiador carmelita, la absoluta sinceridad de Baruzi, como tampoco la inmensa labor que ha realizado; pero lo que no puede hacerse es dejar de lado el criterio de la Iglesia acerca de la persona y de la doctrina del santo.

No muy conforme con Dom Chevalier tampoco, el P. M.-José alaba la aportación de Baruzi al estudio de la expresión lírica sanjuanista. Y tocante a la cuestión textual, por lo menos "estudia el estado actual de los manuscritos con una competencia extraordinaria, y aporta una notable contribución para fijar el texto definitivo".

Donde pone todas sus reservas el infatigable crítico de historia carmelitana es en la segunda parte y siguientes. El Padre M.-José las resume en la constante confusión que hace Baruzi entre la contemplación natural y la sobrenatural, confusión a que contribuye no poco la constante referencia a Plotino y a Platón. Además, Baruzi apoya sus conclusiones en autores sospechosos: Lutero, Calvino, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Renan, Loisy, Fenelón, Me. de Guyon, a los que parece hacer coincidir con San Juan de la Cruz. Baruzi llega a decir incluso que un pensamiento de San Juan de la Cruz justificaría al jansenismo como catolicismo tradicional (26), y tiene calificaciones como "aluci-

(25) Cfr. *Ratinement Carmelitin dans les livres et les revues*, en *Etudes Carmelitaines*, 10, 1925, 211-15.

(26) *Aphorismes*, pág. 75, No. 112.

naciones groseras" refiriéndose a Santa Teresa, y aún al mismo San Juan de la Cruz.

El crítico se adelanta aquí con una pregunta peregrina: ¿Baruzi, es católico? "Puede ponerse en duda. Entonces, ¿cómo un extraño puede ser exacto interpretando la doctrina católica sobre la contemplación? No puede examinarla más que desde fuera, ni puede esperar poder entrar en ella por los procedimientos de la psicología experimental. Es un error querer interpretar la mística sólo con filosofía".

Como advierte fácilmente el lector, este último juicio tiene muchos fallos; pero nos prepara, sin embargo, otra cuestión. Ante esas indirectas constantes a la heterodoxia de Baruzi, ¿qué es lo que opinó el protestantismo de su obra?

Con no poca satisfacción se hacía cargo de ella el año siguiente de aparecer la revista de la Facultad teológica Protestante de Strasburgo (27). Entre otras, recoge estas palabras de Baruzi: "En este Carmelita, defensor incondicional de una Regla amada, en este cristiano de calidad tan auténtica, se esconde, sin que él tenga conciencia de ello, un ser aún más amplio, trayendo a su íntima soledad a los hombres que vendrán a él desde todas las confesiones, o que, sin estar incluso unidos a ninguna dogmática, podrán aprender de él un método para purificar su pensamiento" (28). El profesor protestante, sin embargo, cree contestable la colocación de Juan de la Cruz "fuera de la Iglesia de Jesucristo". Es, parece, lo único en que Baruzi no está del todo acertado. Porque con recoger las insinuaciones de Baruzi a posibles infiltraciones protestantes en San Juan de la Cruz, reconoce que el Santo no da la última palabra.

Está de lleno con el profesor de la Sorbona en descalificar las anteriores bibliografías sanjuanistas, o "relatos edificantes conservados por la tradición carmelitana", y ve la tesis como una evolución madura de anteriores trabajos baruzianos sobre Leibnitz (29). Pero he aquí lo que parangonea más directamente con el protestantismo: "No sola-

(27) Cfr. Louis Dalière, *Le mysticisme de Saint Jean de la Croix d'après M. Jean Baruzi*, en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 5, 1925, 478-485.

(28) Baruzi, O. C., pág. 234.

(29) Cfr. nuestra *Filosofía de la Mística. Análisis del pensamiento español*, 3a. parte, págs. 478-80.

mente los teólogos, sino todos los protestantes que piensan un poco, pueden sacar gran provecho de esta obra. Nos restituye en San Juan de la Cruz un ser cuya fuerte personalidad religiosa puede influir con fruto sobre nosotros. Levanta sobre todo cuestiones doctrinales, cuyo interés no puede escapar a cuantos —y son incontables— se preocupan de la vitalidad de la fe cristiana, desean ardientemente verla afirmada en todo su poder creador, tanto en el terreno del pensamiento como en el de la vida interior". Baruzi ha demostrado que la vida mística puede abordarse con algo más que con la apologética, sin un positivismo árido, con todas las exigencias de la filosofía. Le ha enseñado eso Juan de la Cruz. Del místico español es la actitud de buscar la unión con Dios más allá de toda experiencia, incluso sobrenatural. El gran místico, "conocía el esfuerzo filosófico en su intensidad", y lo ha trascendido negando heroicamente toda dirección hacia éxtasis, visiones, etc., quedándose en la actitud metafísica de todo eso. Contra los que describen la mística como un poder superior de imaginación y de sentimiento, como una excesiva confianza en las dos facultades y como un cultivo metódico de ellas (San Ignacio?) está la superación que Fray Juan hace de ese tipo de espiritualidad, al negar todo ejercicio activo del espíritu.

En cuanto a concreciones mayores de filosofía sanjuanista, Dallière cree que el santo español no crea una filosofía renovada, que haga posible al pensamiento normal el conocimiento alcanzado por vía mística. Más bien se sirve para expresar su descubrimiento del lenguaje y de los conceptos de una filosofía que ha recibido completa, sin intentar criticarla. Insiste el escritor protestante sobre todo en la originalidad del gran místico al concebir la unión de amor, no en "uniformidades insípidas, sino en lo que las personalidades muestran de irreductibles y de originales". Fray Juan es, además, una confirmación contra muchas doctrinas desviadas, de que la mística no puede estar en oposición con la moral.

Y tiene otras dos originalidades relevantes el místico de Castilla: una escriturística, otra de dirección espiritual. Su originalidad escriturística está en que ve la Biblia por un lado que trasciende a toda clase de crítica. Va por un contacto vivo con ella. Todos sus simbolismos y concordancias

cias van plantados aquí. Pero es relevante, sobre todo, su principio de dirección espiritual: descubrir en las almas partir del dato concreto que constituye cada alma. Se preserva de todo esquema general y abstracto, aunque integra en su doctrina experiencias que no son personales, suyas. Su esfuerzo consiste en captar las almas tales como son, para dirigir las a la unión salvando la originalidad de cada una. Y si el punto de partida es múltiple, se concibe también que el pensamiento pueda constatar a sí mismo a diferentes grados de profundidad. El ser que está entregado a un movimiento interior que le arrastra hacia una realidad metafísica, no se limita a repetir las proposiciones rígidamente encadenadas de un teorema: él crea, y su esfuerzo creador, como la invención misma matemática, puede expandirse en obras que coordina su pensamiento profundo; pero que doctrina alguna superficial puede intentar sistematizar". He aquí para Dalière la obra maestra de Baruzi.

Noa falta por ver el enfoque a que nosotros damos más importancia, tanto por la personalidad que supone detrás, como por la objetividad de sus apreciaciones. Nos referimos al P. Maréchal (30), modelo en la medida crítica y en amplitud de mirada. El sabio jesuita une la aparición de esta obra al fenómeno bibliográfico similar de la del Barón de Hügel sobre Santa Catalina de Génova. Ambos llevan idénticos laudables fines. Quizá por ser compatriota de Hoornaert, de Wafelaert y del P. Huidjen, que en esos días andan reafirmando la eminencia de la mística flamenca, el renombrado psicólogo también exige a Baruzi una insistencia más enérgica a ese respecto de las influencias históricas de Fray Juan.

Lo que no ve mal es la suspicacia textual de Baruzi. Fray Juan de la Cruz escribe entre la susceptibilidad española contra los iluminados, que han puesto alertas a los inquisidores hacia todo libro de oración, y hacia la "fe desnuda" del protestantismo reciente. Con las mejores intenciones del mundo, los dueños de sus manuscritos, y sus primeros editores pudieron, incluso por prudencia, sacrificar el texto. Esto es tanto más de sospechar cuanto que las ediciones antiguas del santo reflejan ese vaivén textual. Inclu-

(30) En *Revue des Questions scientifiques publiée par la société scientifique de Bruxelles, Quatrième série, VIII, 1925-295-300.*



no la reciente edición crítica del Padre Gerardo (1914) ha decepcionado un poco.

La reconstrucción histórico-biográfica que hace Baruzi es "interesantísima". El planteamiento de relacionar "la experiencia con la doctrina" es muy original, puesto que el Santo no dejó autobiografía alguna. No está tan conforme Maréchal con el análisis estético de Baruzi que le lleva a conclusiones vagas, sin precisión. Dice, sin embargo, del libro cuarto, referente a "la síntesis doctrinal": "Es superfluo insistir en el interés psicológico y metapsicológico de semejante programa. El concienzudo y simpático esfuerzo del autor por comprender el pensamiento del santo no es nunca banal e infructuoso. Baruzi, es cierto, no pretende haber resuelto los numerosos problemas que levanta la interpretación de la doctrina analizada; pero sus páginas, abundantemente documentadas, repletas de fina anotación, pueden ayudar mucho a entender el texto de San Juan de la Cruz, y le colocan entre los instrumentos de trabajo indispensables en lo sucesivo para el estudio del maestro español. Lo proclamamos gustosos".

No quiere decir esto que el P. Maréchal no oponga reservas de detalle que hacen perder a la obra. Así, v. gr., incorporar a ella como cosa interiorista, y no como obligación externa la devoción al Verbo Encarnado; participación de la gracia sacramental y asimilación de los dogmas de la Iglesia visible. Pese a la sobriedad sanjuanista en tratar directamente esos temas, se desprende por sí solo que hay que incorporarlos a todo estudio que se haga de él, como elementos esenciales que son de la mística católica. En la obra de Baruzi se recibe la impresión de un desplazamiento de lo sobrenatural para observar al esteta y al filósofo en un plano sobrehumano, cuando en San Juan de la Cruz lo estético y lo metafísico le preocupan en un lugar muy secundario.

Termina el insigne escritor con esta nota: "Al retrato tan trabado de rasgos, y tan extensamente fiel trazado por el señor Baruzi tememos no le falte una capa definitiva, la más delicada, y a la que probablemente el propio santo hubiese puesto más precio".

Sin embargo, nueve años más tarde, a propósito de la segunda edición del libro de Baruzi, volvía el P. Maréchal sobre él envolviéndolo en un interesante tríptico crítico, puesto

que abarcaba también *Las dos Fuentes* de Bergson, y *El pensamiento* de Blondel (21). Dice a propósito de Bergson cómo "se le ha reprochado confundir en una misma perspectiva la mística natural y la mística sobrenatural, aunque pueda que sea más justo decir que su método no señala definitivamente esa distinción, si bien no impide que se haga así para ello se tienen razones de otro orden (22).

Hace ver el P. Maréchal cómo *Las dos Fuentes* fueron recibidas con reservas en los círculos católicos "escalonados en importancia creciente en series de estudios diversamente detallados, desde las dos tesis "penetrantes y generosas —excesivamente optimistas— del P. Rideau, hasta las apreciaciones relativamente severas del abate Penido". Y las mismas reservas que se hacen a Bergson, dice, son las que se hacen al "hermoso libro" de Baruzi sobre San Juan de la Cruz. "En la segunda edición de esta obra, el autor consagra la mayor parte de su extenso Prefacio a defenderse de la acusación de haber desviado de su obra la excelencia sobrenatural de la mística cristiana, ante la sublimidad humana de una mística natural hecha de lirismo y de metafísica". Y añade con admirable calma el sabio jesuita belga: "Así formulado, el reproche fué ciertamente exagerado. Porque Baruzi, desde su primera edición, hace el más leal esfuerzo por captar hasta el detalle el alma integralmente católica del contemplativo español. El no ha negado, ni disimulado la interpretación sobrenaturalista que encontraba expresada en los documentos". Textualmente dice Baruzi: "Yo no he soñado transportar el plano místico a un plano metafísico; pero he buscado continuamente demostrar que existe una metafísica subyacente en la construcción y en la experiencia de San Juan de la Cruz (23).

(21) En Nouvelle Revue Theologique, 61, 1934, págs. 1089-1091.

(22) Remite el Padre Maréchal a la carta que el mismo Bergson dirigió a esta propósito al Padre Romeyer: "Comprendo bien las reservas que hacéis a propósito de la teodicea a que yo desemboco. Soy el primero en reconocer que esta teodicea es incompleta; pero es que la filosofía, con sus solos recursos, esto es, con la experiencia ayudada del razonamiento, creo que no puede ir más lejos; tan lejos como el teólogo que se funda en la revelación, y, en ese caso, guiado por la fe. Entre la filosofía y la teología hay necesariamente, por eso, un intervalo. Pero me parece que yo he reducido ese intervalo introduciendo en la filosofía, como método filosófico, la mística, que hasta ahora había sido excluida". En Archives de Philosophie, X, cahier, IV, 1934, pág. 2, nota.

(23) O. c. 2a. Edic., pág. III.

Sobre esta confesión repetida de Baruzi, colocamos la insistencia del Padre Maréchal, que hacemos juicio nuestro sobre la obra de Baruzi: "He aquí el nudo de la cuestión. Baruzi ve mejor que ciertos de sus críticos, que en toda hipótesis, una estructura afectiva, estética, filosófica, accesibles a la investigación del historiador y del filósofo, sostiene la base de los más levantados estados místicos que participan de ella y la reflejan. Al no escribir en teólogo, no se engaña al explorar, ante todo, entre el contemplativo, al hombre. Todo lo contrario; aceptaba el riesgo de pintar por eso un cuadro incompleto. No debe extrañar que el relieve que da a los fondos estéticos y filosóficos de la vida de la gracia, efectúe, en el retrato de cuerpo entero que nos traza de San Juan de la Cruz, un desplazamiento de valores sensibles a los ojos de los creyentes católicos".

Acabamos de ver que para el profundo filósofo contemporáneo entre Baruzi y sus críticos no existe más que un problema de método. El mismo parece haber evolucionado en su apreciación. El autor del *Punto de partida en la metafísica* denuncia una falsa orientación que se ha dado a Baruzi, aunque no omite reservas de detalle. Si el P. Maréchal hubiese juntado en una su *Psicología de los místicos*, y el *Punto de partida en metafísica*, ¿nos hubiese dado otra obra distinta en el método que *Saint Jean de la Croix et le problème de la expérience mystique*, o que las últimas obras de Bergson y de Blondel?

Capítulo III .

LOUIS LAVELLE, J. PAILLARD, G. THIBON

Desde esos acabijos del siglo XVII y comienzos del XVIII en que dejamos a San Juan de la Cruz marcando el flujo místico de Europa, existe un gran vacío que llenar: precisamente el de los dos siglos siguientes. Desde Fenolón hasta Bergson, a fines del siglo XIX, hay una interrupción en la filosofía y en la mística, que Bergson compensa en la tendencia a sustanciar ambos términos en uno solo. Y junto a ese movimiento que encabeza el filósofo judío-cristiano contemporáneo de más influencia, tan amplio que es imposible anotar, y menos en un resumen, hay otros filósofos que se han hecho eco de esa presidencia renovada de San Juan de la Cruz en la espiritualidad europea. Tales Louis Lavelle, Gustavo Thibon, Jacques Paillard, Blondel, Maritain y Aimé Forest. Vamos a ocuparnos ahora de los tres primeros.

Lavelle considera la santidad como algo oceánico, en rigor filosófico a donde van a parar afluentes parciales, arroyos de ríos y regatos de arroyos de eso que se ha convenido en venir llamando filosofía. La santidad, al descentrar el yo del egocentrismo para centrar en Dios (teocentrismo) adquiere un campo riquísimo de conciencia. El santo es el auténtico sabio, con una mirada que no parpadea. Y en eso de no parpadear es también un héroe, pese a que casi siempre es un anónimo de su alrededor.

De ordinario, nos figuramos a los santos como a personajes emigrados de este mundo a otro desde el que nos

pueden ayudar, a lo más *invisiblemente*. Y, sin embargo, hay algo más. No borraron el camino de su partida. Fueron y son como uno de nosotros con su ridículo y sus debilidades encima, que es lo que nos ayuda de ellos visiblemente. Porque el santo es aún más invisible cuando vive que cuando muere, precisamente porque no nos resignamos a verle entre nosotros y en nosotros mismos (1).

El filósofo opone ordinariamente lo *individual* a lo *universal* como dos polos que se excluyen, y, con todo, son inseparables. Si abandonamos lo que en nosotros hay de individual, vivimos abstracciones, artificios, anónimos. Y, al contrario, si todo lo que nos rodea lo individualizamos, lo ponemos al servicio de lo individual, encerramos el universo en los recortes de un subjetivismo egoico. Es el santo quien mejor concilia esos dos extremos produciendo con ellos una pujante heroicidad vital. No el filósofo que, cuando no es extremista, no logra nada ulterior a una teoría impugnable desde la de enfrente.

Dentro de los diversos tipos de santidad y de las diversas escuelas de espiritualidad existen dos sobrealientes: la franciscana y la carmelitana. La primera tiende a dar el mundo en su estado original, sin aleaciones. La segunda presenta ya sus aleaciones con la investigación racional. He ahí lo que respectivamente podrían patrocinar San Francisco de Asís y San Juan de la Cruz.

Existe su distinción entre la poesía de esos dos genios latinos. San Francisco vive entre lo cotidiano, en los alrededores de lo cotidiano ingenuamente aceptado como hermosura. San Juan de la Cruz arenga a ir más allá de la naturaleza: es el místico teólogo que llega a las secretas profundidades del alma, y que si usa de la naturaleza es para simbolizar su excursión por el alma de algún modo. "Ya no es la naturaleza al espiritualizarse la que nos muestra la hermosura y la omnipotencia del Creador. Es el alma al bajar al más lejano fondo de sí misma la que entra en relaciones directas con Dios, sin tener necesidad de intermediarios para entrevistarle a través de sus obras. La naturaleza no está asociada a la vida divina, aunque tenga la función de producir en nosotros emociones que valen para expresarlas".

(1) Seguimos la exposición de Louis Lavelle por su obra *Quatre Saints*. Edit. Albin Paris (1951), págs. 95-131.

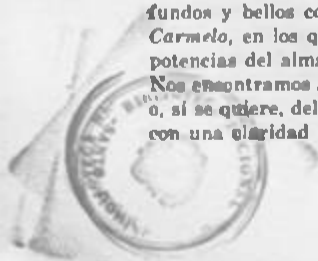
Hay también sus facetas de diferenciación en la doctrina evangélica de la renuncia, de la abnegación, de las nadas. La pobreza franciscana desaclaviza la vida de la cruz cotidiana detrás del Maestro. Allí no hay ni obscuridad, ni sufrimiento, ni pasión, al menos en proporciones sanjuanistas. Ha habido una transfiguración: el mundo se desvela tal como Dios ha querido que sea. Esa resta, sin embargo, para San Juan de la Cruz se hace al margen de la naturaleza. La *Noche Oscura* es un marcador de los pasos del alma en la representación totalmente anulada del mundo exterior. "El alma toma conciencia solamente de sí misma; de las potencias con que cuenta y de las condiciones de su ejercicio. Las purifica, las desvía del mundo en lugar de enseñarles a reconocer el rostro de Dios. Las priva de todos los objetos particulares que le proporcionan sus satisfacciones particulares. El renunciamiento aquí es un adiós a todos los bienes materiales o espirituales que puedan alcanzarse, o definirse, o llegar a poder perfilarse. No se deja subsistir más que el acto que los produce". Si reparas en algo, dice San Juan de la Cruz, dejas de arrojarte al todo. Algo es todo cuanto pueda llamarse criatura. Y todo es lo que las equivale a todas, Dios: mas lo que supone de excelencia sobre ellas.

El conocido existencialista cristiano ve aquí nada menos que la metodología cartesiana. Descartes vendría a coincidir con San Juan de la Cruz en el principio de que el alma está siempre sujeta al mismo paso: no puede participar de la Verdad y del Bien sino después de ser purificada del error y del mal. Como en Malebranche, también en Descartes suena a coincidencia con el Doctor Místico su excursión al manantial griego de la filosofía parmenidiana y platónica. A pesar de todo, Lavelle no va por aquí, y aventura un cotejo a puertas cerradas entre el místico castellano y el filósofo francés. "No se pretende confundir el movimiento inicial del pensamiento en Descartes y en San Juan de la Cruz; porque, en la duda cartesiana, la renuncia no es más que, por decirlo así, una operación preliminar que se cambia en seguida en una acción de conquista; mientras que en la *Noche Oscura* es porque el alma se deja a sí misma por lo que se siente de improviso llena. Sería injusto desconocer, sin embargo, de un lado, que la verdad en Descartes, aún cuando dependa de la actividad del espíritu, es re-

cibida por él como una especie de revelación; y de otro lado, que nada puede ser dado al alma de San Juan de la Cruz sin que ella lo quiera y lo consienta. Pero, cualquiera que sea el alcance de una tal reserva, no podría negarse que no existe en Descartes una confianza inseparable en sí de la confianza en Dios que la funde, mientras que en San Juan de la Cruz la confianza en Dios no tiene necesidad de la confianza en sí y nace precisamente en el momento en que ella se encuentra, de algún modo, aniquilada". O sea, que anda de por medio la virtud moral de la humildad que es la que derriba ese muro que oculta a Dios. No se trata ya solamente de un acto de inteligencia, sino de inteligencia y de amor. De la inteligencia precisamente como producto e instrumento del amor.

Mas, "por una coincidencia singular, la *Noche Oscura* evoca, incluso, los grados sucesivos de la duda cartesiana que rechaza primero los conocimientos adquiridos por los sentidos, y luego los adquiridos por la razón antes de que el yo pensante haga el descubrimiento de sí mismo. Con una poesía misteriosa y magnífica la *Noche Oscura* nos presenta esas tres fases sucesivas de purgación. Por eso esa noche no es un aletargamiento y un sueño de potencias internas. Es activa, producto ya de una voluntad que engendra doble efecto: purgación respecto a todo apego particular, y un retorno a la fuente creadora donde nuestra vida espiritual no cesa de renacer. El secreto de San Juan de la Cruz es reducir el alma a una actividad perfectamente libre y purificada" que no la impida ser libre precisamente. Por eso sus *nadas* no son aniquiladoras, nihilistas, de cosas, sino negación de fronteras en el camino hacia Dios. Sería el principio de San Agustín bien aprovechado: Dios está oculto para que el alma tenga la oportunidad de encontrarle, y es inmenso para que una vez encontrado tenga el placer de seguir buscándole.

No duda el filósofo francés en establecer que en ninguna parte de la literatura universal hay textos "tan profundos y bellos como en la tercera parte de la *Subida del Carmelo*, en los que San Juan de la Cruz explica cómo las potencias del alma pueden ser purgadas y espiritualizadas. Nos encontramos allí con la juntura del alma y del Espíritu, o, si se quiere, del orden psíquico y del sobrenatural. Vemos con una claridad soberana cómo nuestras dos vidas, en lu-



gar de oponerse o de contradecirse se condicionan y reclaman. Comprendemos el papel de las diferentes funciones de la conciencia, de las que podemos hacer un uso humano meramente, pero que no reciben su auténtico significado hasta el momento en que acusan y posibilitan una acción puramente espiritual que las envuelve y sobrepasa". Condición única para ese anuncio inmediato del más allá es su descondicionamiento. Así se arrearán para el recibimiento de lo absoluto. Puesto que el vacío espiritual no existe, una vez desparticularizadas, comienzan a percibir el nuevo mundo y, en la medida de su esfuerzo, su propia capacidad de contacto con la divinidad y sus consecuencias de presencia.

No quiere decir todo eso que San Juan de la Cruz trató como un desperdicio las pasiones humanas. Esa aventura espiritual, al contrario, es un acto pasional supremo. De lo que se trata es de reformarlas y moderarlas; de someterlas a un ritmo controlado. Es lo que opone a San Juan de la Cruz con el romanticismo afectivo y falsos misticismos. Ese sentido de la medida, de la medida, es lo que no le deja perder un momento el contacto con la experiencia diaria. Dice Lavelle: "Es lo que más admiramos en la lectura de las obras del santo frente a ese su atrevimiento casi aventurado en el olvido de sí mismo. Nadie mejor que San Juan de la Cruz ha descrito la condición de la conciencia humana, en el seno de la cual la luz está en continua discusión con las tinieblas". Su máxima, "un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo y, por tanto, sólo Dios es digno de él", sobrepasa a Descartes y a Pascal, precisamente por la trascendencia misma de la lógica inquebrantable que encierra. Y, sobre todo, porque expresa ahí una total oposición, y cimental, con la modernidad, cuyo sistema de medidas espirituales es totalmente exteriorista, lacrado con la etiqueta de la facilidad y de la moda. De la facilidad, porque es más fácil, dígame lo que se quiera, llevar a cabo exhibiciones de cuerpo que exhibir dignas metas logradas de espíritu. Y de la vanidad, porque el movimiento del cuerpo es un espectáculo que perciben los más idiotas y peor dotados.

Resumiendo, los rasgos peculiares de la especulación sanjuanista son los siguientes: "Si Dios está continuamente presente al alma, más que ésta lo está a sí misma, el primer paso de la vida espiritual es desentenderse de toda otra

cosa para atenderle a El, para dejar el alma abierta a la luz y a la actividad superior. Para llenar el espíritu hay que hacer antes el vacío. Pero esa contemplación no es la filosófica, por eso. Ahí no hay objetos precisamente, sino operaciones interiores que está en nuestra mano producir. El contemplador se vuelve hacia Dios por un acto que deja actuar a Dios. *La mirada aquí es amorosa*; no se busca la representación intencional, sino la unión. Es, por eso, una contemplación siempre activa con acción siempre nueva. Y es por lo que tanto como parecía abandonar las criaturas, las vuelve a encontrar en la voluntad que Dios tiene sobre ellas".

Volviendo a aquel ensayo de comparación con la espiritualidad franciscana, San Francisco descubriría en cada cosa la Omnipotencia, la mirada de Dios en el quehacer cotidiano. San Juan de la Cruz trasciende. Se remonta a la frontera espiritual del alma para asistír a un acto de espíritu invisible, y tan eficaz que es el secreto de la actividad y de la vida de toda criatura. San Francisco divisa una presencia permanente, que nunca se retira. San Juan de la Cruz ve la unión con esa presencia, y desprovista de toda imagen y contenido de criatura. San Francisco percibe en la totalidad del mundo, San Juan de la Cruz en la unidad.

Pero hay otra peculiaridad en la espiritualidad sanjuanista según Lavelle: su teresianismo (2). "San Juan de la Cruz llevó la meditación filosófica hasta el límite donde aparece aborta en un orden superior: el de la unión mística". Pero no hay que olvidar que toda su doctrina va ambientada en una reforma planteada por Santa Teresa. Con esto, la Doctora Española ha demostrado el papel a que una mujer puede estar llamada en la génesis o gestación de una espiritualidad. El hombre parece representar el afán de la especialización: distinguir y dividir entre especulación y acción. Pero la mujer ejerce una unión de ambas que es la que está más junto a la fuente de la vida de cada día. Marta y María son dos mujeres, pero hermanas. Y San Juan de la Cruz y Santa Teresa son esa pareja vital histórica inseparable.

(2) O. C., págs. 135-173.

No es menos detallista el mensaje que descifra Jacques Paillard. Este discípulo de Blondel, el más sobresaliente, amigo también de Baruzi, muere el mismo año que éste (1953). Amante asimismo de la espiritualidad carmelitana, mantiene relaciones constantes con el Carmen Descalzo. Mira, sin embargo, a San Juan de la Cruz con ojos distintos que Baruzi. Lector asiduo del doctor español, le propone constantemente a la lectura de sus discípulos junto con las obras de Blondel. Otros autores que prefiere son: Platon, San Agustín, San Anselmo, Malebranche y Maine de Biran (3).

La perspectiva sanjuanista del autor del *Teorema del conocimiento* (1938), es amplio y nada fácil de diseñar en esquema. Precisamente un año antes de su muerte publicaba un complejo artículo sobre la *profundidad espiritual* (4), única y absorbente dimensión del alma, tan maltratada por filosofías vecinas que desconocen las formulaciones decisivas del gran místico español.

No obstante, vamos a colocarnos en otro estudio suyo, en el que puso más intenciones y más horizontes (5), en vistas a deducir su criterio sanjuanista. Para él, San Juan de la Cruz habla desde una experiencia conquistada, desde una cumbre alcanzada, habla verticalmente, hacia abajo. Podía contrastarse con San Agustín, quien se expresa a la inversa: indicando hacia arriba distancias gradualmente ascendionales. De ahí que vista desde fuera la mística de San Juan de la Cruz se presente llena de antinomias para el profano. Porque, salvo levísimas excepciones, sería inaudita pretensión que un profano cualquiera pretenda abarcar el alma que dilucida San Juan de la Cruz. Es muy fácil confundirse con ese su vocabulario de distancias, precisamente por la facilidad con que las domina todas y las expresa. Se corre el riesgo de no ver allí más que una técnica, siendo algo

(3) J. Paillard, L'Orientation religieuse de Maine de Biran et le problème de la passivité mystique, en *Le problème de la Mystique*, Cahiers de la Nouvelle journée, 1925, págs. 172-198. El principio de M. de Biran es: "Sólo la religión soluciona los problemas que plantea la filosofía".

(4) J. Paillard, Vraie et fautive profondeur de l'ame, en *Les Etudes Philosophiques*, 2, 1952, 202-209.

(5) J. Paillard, L'ame de Saint Jean de la Croix, en la colección *Saint Jean de la Croix et la pensée contemporaine*, Tarascon (R. du R.), 1942, págs. 5-29.

más: un testimonio. San Juan de la Cruz no habla de sí mismo, no se narra, y por eso sus comentarios tienen la forma de tratados impersonales, objetivos. Parecen una ciencia que se enseña y no un alma lograda que se nos entrega. Y, sin embargo, ahí están las dos cosas en una sola. Es sumamente necesario que lo tenga presente quien sólo vea en el Doctor Místico una técnica imitable y fría.

En primer lugar, la técnica sanjuanista está más allá de toda técnica meramente psicológica. Las biografías corrientes, la moda biográfica no sale precisamente de su pasado, de una mirada retrospectiva, envuelta en tiempo, San Juan de la Cruz, al contrario, mira siempre hacia adelante e invita a mirar sólo adelante. Siempre adelante, más allá de sí mismo, de la estética de sí mismo, del gozo o de la alegría de sí mismo, es una exigencia imperiosa de Dios y de la eliminación de lo que no es Dios.

Es lo mismo que sucede, con la misma urgencia, en lo tocante a los criterios de certeza. La certeza del alma sanjuanista está más allá de toda certeza humana, porque "así como más allá de todo gozo queda un gozo todavía, más allá de todos los criterios humanos queda todavía el más interesante". Y ese criterio de evidencia se conquista progresivamente, y no sólo parcialmente, por una potencia o fuerza anímica, sino por el juego simultáneo de todos los resortes del espíritu. De ahí la densidad de su doctrina, sencilla en esquema, pero pobladísima de detalles. En apariencia, San Juan de la Cruz hace su obra con la memoria; o sea, que parece colgar la experiencia, inefable, de imágenes cósmicas, de palabras corrientes, de comparaciones idiomáticas. Y, sin embargo, está más allá de todo ese instrumentaje auxiliar. La impresión que ha entrañado ahí San Juan de la Cruz es algo más que una impresión poética sublime; es impresión de otro género; la del contacto con la fuente, la postura de los labios, de los ojos, de la tensión del alma al sorprenderse en Dios.

La crítica de la ilusión y de la ineptia humana es muy aguda en numerosos analistas, desde la Rochefoucauld hasta Valéry. Pero, tanto como se regodean en sus análisis, sin tener en cuenta la más fundamental de las nociones críticas, la de pecado, son a su vez víctimas de su propia ilusión humanista. En los espirituales del tipo de San Juan de la

Cruz, esos análisis, esa crítica es algo más penetrante; va más allá del hombre exterior.

La doctrina de la Noche Oscura hace comprender también lo que San Juan de la Cruz se aleja, mar adentro, con la especulación filosófica. "Es precisamente ese más allá de la filosofía lo que tanto atrae a los filósofos. Y es también eso lo que les hace caer en la tentación de las transportaciones filosóficas". No hay por qué lamentar que San Juan de la Cruz no diera hecha esa inversión. Precisamente no lo hizo, por lo poco que interesaba frente a lo otro, frente al elemento práctico de esa especulación: la vecindad de Dios. "Eso puede ofrecer grandes riquezas a la reflexión de los filósofos; pero, si su obra hubiese sido una meditación intelectual, una síntesis filosófica, no habría aportado nada a ese mundo que expresa, puesto que se conquista por otro camino. Además de que, por añadidura, ese su silencio filosófico es tan atrayente para el filósofo que sabe que ahí está lo esencial".

Pero, ¿qué es lo esencial? Hay derecho a preguntárselo al místico. Porque si su experiencia del vacío es una plenitud, según San Juan de la Cruz, debería poder expresarse. Y tanto que se expresa. Se expresa como él la expresa. Pero, a la inversa de ciertas tendencias filosóficas es necesario entender que sus negaciones insistentes no son empujones hacia la nada; sino una orientación hacia el todo por ese único camino de experimentar el salto al vacío. "Las expresiones negativas y la tendencia apofática no pueden interpretarse en mística cristiana como absoluta y final, sino como la última de todas las adquisiciones. Son la expresión del método de entrar en el infinito negando inexorablemente hasta la última partícula de finitud. *El no saber*, de todo lo que no sea esa riqueza concentrada, da al místico el saber de lo que el filósofo no puede afirmar más que como algo que está más allá de lo concebible, pero que es el manantial noético de lo que concibe".

Queda todavía una pregunta que dirigir a un maestro sobrecargado como San Juan de la Cruz: ¿Qué es un alma? "Una filosofía crítica, que no ha sabido criticarse ni superarse a sí misma, ha ejercitado excesivamente el raciocinio para reflexionar sobre sí misma, clavada en la experiencia física. El *apetito del ser*; el sentido contemplativo se ha debilitado. Ha sido interrumpida la relación del sujeto con

ese otro Sujeto que es el supremo objeto. Y si el destino sobrenatural del alma es ver a Dios, ¿no es en esa perspectiva en la que San Juan de la Cruz nos dispone a comprender la profunda naturaleza de toda alma?. "Fuera de eso sería ininteligible ese deseo supremo cuya realización implica una circulación entre Dios y el alma, *deiforme*, expresado en la *Llama de Amor viva*: Dar Dios a Dios".

En el discípulo de Blondel, nos hemos encontrado con el maestro. Y también con una corrección a fondo que Paillard hace de su amigo Baruzi, respetando en todo momento la trascendencia de la mística cristiana, y eso sin disminuir un ápice la inspiración filosófica que esa misma mística tiene inviscerada.

Gustavo Thibon es otro de los conductos del actual pensamiento francés. Y su invocación a San Juan de la Cruz no es menos potente y sonora que la de Louis Lavelle o Paillard. Sí en aquél se transparenta al filósofo existencialista cristiano, equilibrado y suave como un evangelio, y en Paillard al discípulo de Blondel urgiendo al momento histórico en que se haga justicia filosófica al pensamiento místico, en G. Thibon se adivina instantáneamente a un médico analista de la civilización presente.

Para el autor de *La escala de Jacob* "San Juan de la Cruz es el gran médico de la idolatría" (6), precisamente porque es un *creyente* en todo su rendimiento. La fe en él le ha desprendido todas las posibilidades. El *todo* y la *nada*, por donde va y viene, y de donde no se sale, son el tránsito ineludible de todo pensamiento y de toda vida. Lo que interesa, por eso, es dar a la vida y al pensamiento la verdad del todo, y protegerlos contra la mentira y la equivocación de la nada.

San Juan de la Cruz no es un *convertidor* a lo San Vicente Ferrer o Bossuet. Se dirige más bien a almas que sa-

(6) Stanislas Fumet había estudiado ese sentido médico de San Juan de la Cruz en colaboración con G. Thibon, en *Etudes Carmelitaines*, 1, 1939, págs. 116-142, con el título de *Trois mendicants*. Entre las variadas obras de G. Thibon, preferimos su estudio *Saint Jean de la Croix et le monde moderne*, (en la citada colección *Saint Jean de la Croix et la pensée contemporaine*, págs. 52-66), para exponer sus puntos de vista.

lieron ya del cieno del siglo. Con éste, San Juan de la Cruz no guarda la menor consideración, el menor compromiso. Por eso es un antídoto total del alma moderna. He aquí el diagnóstico de G. Thibon: "Nuestra época ha perdido profundamente el sentido de las posibilidades y de los límites del hombre. No se sabe lo que el hombre puede ni lo que no puede, en un confucionismo paradójico de orgulloso activismo y de haragana pasividad. No ha habido siglo en que el hombre haya creído tanto en sí mismo, ni al mismo tiempo, otro siglo en que se haya desesperado más. Junto a los apóstoles de la fuerza y de la voluntad, con pretensiones de cambiar la corteza terrestre y la humanidad sin contar con Dios para nada, tenemos a los impotentes a la orden del día, que esperan que se salve la situación por un milagro súbito. Todo lo refleja la religiosidad moderna. Mientras que unos avanzan hacia Dios en facha de conquistadores capaces de desalojarlo del cielo, otros esperan que Dios intervenga de repente y se lo solucione todo.

"Vaciado de sus grandes tradiciones religiosas y sociales, el Occidente ha caído presa de una excitación y de una inconstancia inauditas. Las pasiones, las ideales, las "místicas" se suceden a un ritmo inhumano, y la vida individual como la social es un espectáculo continuo de abortos. Nada logrado y fijo. Todo es superficial y fanfarrona superficialidad. La fórmula "estar al día", "estar a la moda", expresa bien claro el carácter irreal de nuestras agarraderas. El mismo San Juan de la Cruz se ha convertido en "moda", y a Dios mismo le consideran hoy muchos como el "hombre del día", y a las cuestiones eternas como "problemas de actualidad". Tal actitud de sorpresa descubridora seguida de esos intervalos inertes de olvido frente a realidades tan esenciales, tienen tanto de profundidad como el que los hombres conviniesen una mañana en que la luz del sol sea o no sea cuestión de moda.

La desviación del sentido de la profundidad y del respeto, se ha llevado, sobre todo, según decíamos al estilo de tratar a Dios. A Dios se le confunde con cualquier sentimiento interior, con cualquiera de las obsesiones o conveniencias íntimas que descubre el espíritu. "La vida interior constituye uno de los terrenos fértiles del narcisismo". Se confunde la impresión con la verdad. "Desde la anarquía ética hasta el arte puramente "impresionista" no hay más que

abrir los ojos para descubrir mil testimonios de esa marca de un subjetivismo en el que el individuo se empeña en rehacer el universo a su imagen".

El culto a la sensación ha llegado a confundir también a Dios con ella. Porque no hay cosa más fácil que escudar cualquier cosa con el nombre de Dios, el "gran invisible y el gran mudo". San Juan de la Cruz dice exactamente a todas esas místicas religiosas y sociales responsables: "Si primero no muere el hombre viejo, todo lo espiritual (aún lo *espiritual*) aunque más se ejercite el gusto y potencias del hombre con Dios y por mucho que les parezca le gustan, no le gustarán divina y espiritualmente, sino humana y naturalmente, como gustan el resto de las demás cosas; porque... hay muchas personas que tienen muchos gustos y aficiones y operaciones de sus potencias acerca de Dios o de cosas espirituales, y por ventura pensarán ellos que aquello es sobrenatural y espiritual y no son más que actos y apetitos naturales y humanos, que, como en las demás cosas, los tienen con el mismo temple de aquellas cosas buenas por cierta facilidad natural que tienen en mover el apetito y potencias a cualquier cosa" (1).

Una etiología de todos esos síndromes patológicos la tenemos en la invasión de las místicas protestantes, orientales, comunistas, místicas de todo género en el alma occidental. Y ese subjetivismo es la causa del íntimo engaño que sufre la propaganda (lo mismo que decir cultura) actual. Al no tener el hombre contemporáneo otro criterio que el de sus impresiones y gustos, se cree en posesión de una virtud o de un ideal sólo con soñar o hablar de él. Suple los objetos con su resonancia interior. De ahí la sorprendente actualidad de esa "desnudez espiritual" tal como la plantea San Juan de la Cruz. Y para cuantos la encuentran inquisitorial e inhumana, dice G. Thibon que existe una respuesta más sencilla aún. ¿Es honrado hablar de dureza en los santos en un siglo en que los pueblos sufren toda clase de agonías corporales y espirituales al servicio de los mitos más monstruosos? ¿Todo los sacrificios irán para los ídolos y sólo Dios no tiene derecho a ellos? ¿Se puede rehusar sacrificar al Amor que limpia y transfigura todo eso

(1) Noche, 2, 16, 6.

que concedemos gustosos a monstruos que nos devoran sin compasión? (8).

En esta hora, en que un conflicto de ídolos estrecha al mundo, y el infierno desborda sus monstruos, en verso de Péguy, San Juan de la Cruz tiene el secreto del contrapeso: "El Señor descubrió siempre los tesoros de su espíritu y sabiduría a los mortales; y, aún ahora, que la malicia va descubriendo más su cara, mucho los descubre" (9). Tal es la actualidad de ese tesoro de los escritos de San Juan de la Cruz.

(8) Para una monografía comparada de místicas opuestas es imprescindible la lectura del profundo estudio de G. Thibon, *Nietzsche et Saint Jean de la Croix*, en *Études Carmelitaines*, II, Octubre (1934), págs. 17-86.

(9) Avinos, I, 1. Edic. Silverio.

Capítulo IV

GEOGRAFÍA ESPIRITUAL DE BLONDEL

Blondel significa un triunfo sobrenatural en la filosofía. Es lo que se puso en claro ya desde el momento en que discute su tesis doctoral en la Sorbona, a la que se oponen fuertemente sus profesores. Termina en él ese período de buenos conatos de Maine de Biran, Ravaissón, Lachelier y de toda la llamada filosofía "espiritualista" en la que, haciendo sus ficciones, entra también Boutroux. Es este último filósofo precisamente quien patrocina en 1893 la defensa de *L'Action*. Desde entonces hasta su muerte, el filósofo de Dijon evoluciona cada vez más hacia una concepción sobrenatural de la acción humana, en la historia y en el individuo, y logra superar los primeros inconvenientes heterodoxos de la primera redacción de *L'Action* (1).

La mejor prueba de esa superación es uno de esos sustos breves, pero densos, y uno de los más citados de Blondel, publicado en 1925 (2). Blondel se incorpora aún más de lleno que lo había hecho al plebiscito europeo en pro de la mística, ideológica, literaria y artística, que él considera como reacción justa contra una civilización materialista a conciencia, "civilización de lujuria y de sangre". De otra parte, aquello que el Pseudo-Dionisio llamaba "la tiniebla" ha suscitado una fiebre misteriosa de descubri-

(1) Cfr. R. Remeyer, *L'Action*, Maurice Blondel (1861-1949). *Réflexions sur la soutenance de L'Action* (1893), en *Nouvelle revue théologique*, 71, 1949, 748-86.

(2) Cfr. M. Blondel, *Le problème de la Mystique. Qu'est-ce que la mystique?*, en *Cahiers de la nouvelle journée*, no. 3, 1925, 2-63.

mientos nocturnos y abisales en los que se confunde diariamente el *patos* con el *Patmos*, la *influencia* divina con lo apocalíptico; la verdad serena de la mística con el pseudo-misticismo y la pasividad estéril.

Preparado como ninguno, Blondel objetiva sus ideas aún mejor que lo venía haciendo. Hay que dejar de lado las caricaturas y los contrahechos de la mística, y demostrar que "según San Juan de la Cruz, el místico es el más razonable de los hombres" (1). Para concretar esto, ante esa abigarrada complejidad de problemas que implica la mística, él va a extraer el problema filosófico del místico.

Lo primero que hay que asentar es que la mística es inconmensurable por medio de un sistema filosófico. Querer poner los hechos místicos al alcance de la razón es negarle ya su carácter filosófico tanto como su propio objeto, ya que la mística prolonga el ejercicio ordinario de la razón y de la fe. Por otra parte, si la mística, para salvar esa trascendencia, habla de *noches*, no es porque no sea luminosa y realista. Es por razón de acomodación al hombre viejo, al hombre profano. La mística, observada bajo la influencia de una concepción naturalista o sobrenaturalista, con sentido exclusivista, ofrece todos los inconvenientes de las posturas extremistas. Como es extremista ese método subjetivista de estudiar y analizar sus fenómenos, que concluye por declararla excepcional, sin permanente poder vivificador de todos los otros métodos científicos. El método naturalista y el sobrenaturalista han de ir unidos y en conversación amigable. Porque, por lo mismo que la razón exige más de la fe, y la fe más de la razón, ambas se dinamizan mutuamente. Y, como se ve, lejos de negar un orden desde el otro, se impone la distinción de lo infuso y de lo adquirido.

Sobresale entre los místicos la delicada conducta de San Juan de la Cruz para con la razón humana. Esta, figura allí con todos sus derechos hasta en los últimos estados místicos; pero nunca está empleada contra ellos. Ya en el siglo XVII descubría ese valor del racionalismo sobrenatural en el místico español, el Padre Surín. Y tanto de esa mutua dinamización de la razón con la fe, como de la trayectoria que se ofrece a la razón humana en ella, se deriva otra consecuencia: la fecundidad social de la mística.

(1) L. c., pág. 63.

Esa fecundidad social la ha demostrado el mismo Blondel al instalarse en tal postura. Blondel viene a ser el medio de entrevista entre aquella filosofía laica que apostató en el renacimiento, con la filosofía eclesiástica que se había olvidado de la ciencia humana hasta los días recientes del Cardenal Mercier. En 1948, se celebraba en Amsterdam, del 11 al 18 de Agosto, un congreso internacional de filosofía, de toda clase de tendencias, credos y dogmas. Tras de aquellos esfuerzos sinceros y magníficos del pensamiento mundial brota la conclusión de que existe un hermetismo total entre el arcópagio soñoliento de los metafísicos, cristianos en su mayoría, y en su mayoría también eclesiásticos, y el otro enjambre alborotado de la casi totalidad de los increyentes (*).

Un simpatizante de Blondel como el padre Hayen, que es quien hace el reportaje, se preguntaba si eso no sería debido a la ruptura de la técnica con el espíritu. Y el hecho, dice, se explica, ciertamente por ahí; pero lo que no se puede hacer es legalizarlo. Consagrar esa ruptura sería condenar la ciencia a desaparecer en el vacío y a la metafísica a evaporarse en el espacio. La ruptura hay que remontarla orientando el esfuerzo del técnico dándole un sentido, y el impulso espiritual del metafísico imponiéndole un método. El metafísico puede exigir al técnico que reflexione y éste debe exigir al metafísico que deduzca. Y, puesto que la ruptura no está consumada del todo, ya que en el centro de esa algarabía de filósofos y de idiomas filosóficos existe una preocupación idéntica, la de la *unidad*, que es la de siempre, habrá que ir a por su solución, pero que no sea de las que históricamente se malograron.

El problema, misterio o paradoja, que existe hoy en el pensamiento, es el de siempre, con expresión distinta: antinomía de experiencia sensible y de cálculo racional, de lo abstracto y de lo concreto, de lo eidético y de lo dialéctico, del pensamiento y de la vida, de lo singular y de lo universal, de sociedad e individuo, de persona y universo. En términos dialécticos, la *complementariedad* de lo real; en términos blondellanos la antinomía fundamental de noética y pneumática; en términos tomistas, el dato primitivo de la participación común de los seres en el acto de existir.

(*) Cfr. A. Hayen, *La leçon d'un Congrès International*, en *Revue Philosophique de Louvain*, 46, 1948, 525-88.

Al mentar a Santo Tomás a propósito de un congreso existencialista, el sabio jesuita previene sonrisas maliciosas. "Pero está permitido a un tomista encontrar en Santo Tomás todas las luces y respuestas a todos los problemas. Hay que dejar a los tomistas con su maestro, como él tiene que dejar a los cartesianos con el suyo y a los hegelianos y a los kantianos con el suyo" (5). Aún más. Esa sonrisa maliciosa impone al filósofo tomista un esfuerzo histórico paralelo a su esfuerzo metafísico. Se trata, efectivamente, de justificar la invocación a Santo Tomás desde el contexto ideológico donde se encuentra fosilizado. Se trata de demostrar la tesis profundamente cierta de Gilson: el tomismo es una metafísica del acto de existir. Esa demostración es posible; pero no ha sido hecho todavía con todo rigor" (6).

Es lo mismo que concluimos en otro capítulo. Pero, en la encrucijada de una revisión a la invocación a S. Tomás, para depurarla de adherencias idolátricas, hay un pensamiento preparado: el blondellano precisamente. Blondel es el filósofo contemporáneo más prudente para repasar la dialéctica, y Santo Tomás sigue siendo el viejo filósofo capaz de encauzar esa prudencia extensa de Blondel (7). El movimiento íntimo de la filosofía tomista y la lógica de sus principios conducen a esa "filosofía orante" de Blondel (8), al filósofo cristiano fiel a su rigor y a su primera generosidad. "Tomista de inspiración, y profundamente fiel a Santo Tomás, Mauricio Blondel fué, con toda verdad, filósofo porque católico" (9). En el ambiente de filosofía que el cristianismo ha propuesto en este siglo, Blondel, aunque es

(5) *Ib.*, pág. 537.

(6) *Ib.*

(7) *Ib.*, y pág. 536. Esto lo escribía el Padre Hayen en 1948. En 1951, comentando la Encíclica "Humani Generis" de Pío XII, vuelve a insistir sobre esa preocupación de blondelizar la filosofía. Cfr. A. A. Hayen, L'Encyclique "Humani Generis" et la Philosophie, en Nouvelle revue théologique, LXXIII, 1951, 113-127.

(8) Cfr. Aimé Forest, Une philosophie orante, en Les études philosophiques, 4, 1952, 320-329.

(9) Cfr. A. Hayen, Le testament d'un maître, en Les études Philosophiques, 4, 1952, pág. 358: "Si Blondel no es tomista, aún es menos agustiniano, aunque está, sin duda, por carácter, más próximo al obispo de Hipona que al Doctor Angélico. Su pensamiento, en efecto, su doctrina y lo que hay que llamar su sistema se aproxima al sistema filosófico implicado por la teología tomista, más que a la reflexión de San Agustín, cuya elaboración sistemática no está más

quien suscita la apasionada controversia sobre la filosofía cristiana (Gilson), o de un cristianismo sin aportación alguna posterior a la razón griega (Bréhier), está más arriba de todas esas discusiones. Antes que hablar de filosofía hecha, hay que atender a cosas más cercanas, menos ambiciosas y soberbias que esas síntesis, al movimiento constitucional de toda criatura, inacabada e inacabable naturalmente, cosa que ella misma adivina con la añoranza de otro orden de cosas: el orden sobrenatural⁽¹⁰⁾. Aquí radican las preferencias místicas del filósofo "restaurador del verdadero humanismo" (Ch. Werner). Lo que predica Blondel es que "más allá de toda contemplación adquirida (léase especulación), el problema místico nos hace entrever una contemplación infusa a través de los esfuerzos y de las conquistas de la ascesis, de la meditación, del raciocinio, de la intuición penetrante, añadiéndole por la gracia y el don de una unión plena, *transformante*, rica inteligencia de cosas compatibles con las leyes de vida terrestre. De modo que de las cuatro clases de conocimientos que se ofrecen al hombre: el sensible, el "real" (intuitivo), el racional, y el místico, no hay ninguno que no esté justificado y en su sitio" (11).

que esbozada en sus páginas más profundas y rigurosas De Trinitate". En la misma revista, Joseph Moreau le entronca con Platón-Agustín-Malenbranche (pág. 250), y el mismo Hayen (pág. 258) le cree depurador de Leibnitz, de quien era discípulo. Aimé Forest, que recuerda la inspiración de Blondel en Ollé-Lapruna, dice que evoca a Pascal. Cfr. Pascal et Maurice Blondel, en la Nouvelle Journée, 12, 1946, 27-48. Sin embargo, todos parecen que desconocen un trabajo fundamental de Blondel donde él establece con claridad sus preferencias históricas, que son San Agustín y un Santo Tomás declarado. Cfr. M. Blondel, Les ressources latentes de la doctrine augustinienne, en Revue neoscholastique de Philosophie, 22, 1930, 261-275. Como complemento a este profundo artículo, resumen de un trabajo agustiniano más extenso publicado en inglés debe leerse el del P. Guy de Broglie, De la place du surnaturel dans la philosophie de Saint Thomas, en Recherches des Sciences Religieuses, 14, 1924, 192-246, cuyas conclusiones (pág. 244-5) son realmente interesantes. Como complemento, a su vez, del Padre de Broglie, puede consultarse el estudio reaccionario del dominico P. Mulard, Désir naturel de connaître et vision béatifique, en Revue des Sciences Philosophiques et théologiques, 14, 1923, 5-46.

(10) Cfr. E. Goossens, en la crítica que dedica al trabajo de Blondel. *Le problème de la philosophie catholique*, (Cahiers de la nouvelle Journée. Paris, 1932, en Revue neoscholastique de Philosophie, 35, 1933, 577-78.

(11) Cfr. Paul Archambault, *La théorie de la connaissance dans la Philosophie*, 22, 1930, 163-82.

Sería por lo tanto injusto colocar a Blondel entre los inmanentistas, o filósofos del sentimiento ciego, si bien no quiere decir eso que su lenguaje no pueda depurarse, sobre todo si se trata de *L'Action*. No era la intención de Blondel allí, sin embargo, hacer una apologética, ni probar que el cristianismo es la verdadera religión porque hay concordancia entre lo que el hombre da y lo que recibe de él; o entre sus dogmas y la deducción dialéctica de ellos. Tener conciencia de eso no es todavía suficiente para legitimar la fe. Lo que quería hacer ver es que a la fe se llega solamente por la acción, por una actitud moral que nos permita aceptar la verdad (12). Blondel es con eso un formidable anti-quietista de la filosofía, y uno de los más profundos escritores antiprotestantes. Nada de suplantar una apologética objetiva por otra subjetiva, una apologética interna por otra externa, argumentos viejos por otros nuevos. Que, ¿qué originalidad hay aquí después de San Agustín o de Pascal? Precisamente la de insistir en eso desde la filosofía y en nombre de la filosofía.

Runrunear en la oreja del filósofo y del apologeta que reflexionen en que solamente existe una meta de demostración: la de una aleación entre el orden racional y el voluntarioso, y que no es lo mismo conocer la verdad antes de aceptarla, que después de desearla, de optarla, de amarla.

Escuchemos unas palabras ungidas de *L'Action*: "La caridad es indispensable condición para un conocimiento de Dios con *valor religioso*. El sacrificio total de nosotros mismos es lo que permite unirse con nosotros, de ser en nosotros lo que es realmente El: Maestro que manda y encarga. Espíritu que vivifica, Amor que da. La abnegación es así la fuente de un conocimiento nuevo, precisamente no "nocional", sino algo más: *real*. Herencia de humildes y sencillos que no saben exponer siempre sus conceptos y comunicarlos, pero que no por eso significa que estén menos enriquecidos que los que saben expresarse. Es el *Bienaventurados los limpios de corazón, porque verán a Dios*. Y "nunca se conoce del todo hasta que no se ama del todo" (13).

(12) Es casi imprescindible en la literatura blondeliana leerla por la antología del P. Yves de Montreuil, *Pages religieuses*, Aubier (1942). Por esta antología van algunas citas del capítulo presente.

(13) *L'Action*. París, Alcan, 1893, pág. 412.

Mas; ese conocimiento real (total), por connaturalidad, que no siempre puede explicitarse en un análisis especulativo, nocional, no es menos propulsor. Es un error creer que se adquiere ciegamente, sin método, al azar, irracionalmente. Se llega a él por una práctica de la caridad, cada vez más desplazadora del amor propio. "No hay que imaginarse que la verdad y la eficacia de una doctrina estén únicamente o principalmente, ni legítimamente vinculadas a su análisis o penetración especulativa, o al atrevimiento de sus construcciones intelectuales. Hay más dialécticas que la de la abstracción. Y si es necesaria una laboriosa iniciación para llegar a una relativa competencia especulativa, se necesita todavía otra más lenta, entera y compleja para lograr darle una precisión científica, experiencia viva de pensamiento; eso que suele llamarse al lado del saber puro el *saber-vivir*, el saber obrar en toda la buena aceptación del vocablo: *Ars et scientia est bonum virum fieri*" (14).

Dice eso más claramente aún en *El problema de la mística cristiana*: "Se imagina que el conocimiento real, por connaturalidad, no tiene métodos propios, medios de cultura, *Organon*, y es, sencillamente, falso. Porque ese conocimiento supone el ejercicio logrado de todas nuestras potencias operativas y sentimentales. Supone el empleo de todos nuestros resortes no sólo afectivos, sino intelectivos, voluntarios y morales. Está, por eso, siempre en estado imperfecto, viable, como toda ciencia tiene que estarlo. Esa imperfección es el camino precisamente para el conocimiento perfecto, precisamente porque procede por visión sencilla desnuda, visión que es capaz de extensión incesante. *Ens et unum convertuntur*. Por lo tanto, es mediante una visión unitiva por donde se capta el ser, mientras que no se le capta solamente ni por el análisis ni por la síntesis, que no son más que recomposturas artificiales de lo que antes había sido artificialmente deseado" (15). O, como dice en su *Ollé-Laprune*. Si el *verum* y el *bonum* se implican en un mismo ser, es absurdo querer conocer el ser sólo desde uno de los dos polos. En su fórmula, "Es necesario ver en el hombre algo más que una razón y algo más que el hombre en la razón" (Pág. 66). Ni basta el pensamiento sin la vi-

(14) M. Blondel, *Ollé-Laprune*. París, 1922, pág. 57.

(15) *Qu'est-ce que la mystique?*, I. c., pág. 23.

da, ni la vida sin el pensamiento: "Hay que sostener que no es la superioridad del conocimiento especulativo de Dios el que hace la superioridad del valor religioso de un hombre, sino la eficacia con que se usa ese conocimiento. Más vale un conocimiento imperfecto que estimula al ardor de la búsqueda, que un conocimiento más evolucionado orgulloso de haber concluido de buscar". (16).

Blondel baraja nombres de caudillos cristianos en esa predicación de su cruzada de la encrucijada místico-filosófica. "El renacimiento del tomismo y del agustinismo, el estudio, el examen más penetrante de los místicos y del gran Doctor de la interioridad San Juan de la Cruz, ¿no permitirían conciliar diferencias que atan el vuelo de la especulación católica o retardan las almas sobre la ruta común de la verdad y de la perfección cristianas? Es un secreto del porvenir" (17).

Lo que no puede dudarse es que la realización más perfecta del conocimiento religioso la tiene el místico. Veamos las páginas más sugerentes que se han escrito sobre esto en lo que va de siglo.

"La mística no tiene nada que ver con el ocultismo o iniciaciones en las que no entrando para nada la cuestión moral, pretenden descubrir verdades inaccesibles al resto de los hombres. La Fe es una para todos; e igual que todos los "Viadores", el místico no sueña con salirse de esa Fe. Conoce lo que todos conocen, pero de una manera nueva; no existe heterogeneidad absoluta entre su modo de conocer y el de los cristianos que no llegan a esos caminos extraordinarios" (18).

Pero, "en el místico existe un verdadero conocimiento. No deben engañarnos sus expresiones. Las noches que atraviesan no son tales sino para la vista humana herida de una luz demasiado viva. Las tinieblas en que ellos dicen estar envueltos no merecen ese nombre sino en la medida que se tomen como tipo de la luz que esclarece lo meramente humano. Seríamos muy ingenuos si tradujésemos "accre-

(16) L'Action, pág. 340.

(17) M. Blondel, *La fécondité toujours renouvelée de la pensée agustinienne*, en Cahiers de la nouvelle journée, 17, pág. 11, 12.

(18) M. Blondel. *Le problème de la mystique*, pág. 9.

to y disfrazado", por obscuro y sepulcral, cuando lo que hay que entender ahí es claridad y resurrección" (19).

Esos altos grados de contemplación son infusos, pasivos. "Lo cual no quiere decir que el alma esté inerte; sino que tal contemplación no tiene su principio y fuente en quien la experimenta, a diferencia del pensamiento ordinario" (20). Y esa pasividad, es, además, enriquecedora en espíritu, moralidad, efectos sociales. Es en lo que se distingue de la otra pasividad, la peyorativa (21).

Mas, no todo es infuso en el mundo místico, donde juega papeles no menos interesantes lo adquirido. En cierto sentido existen muchas clases de contemplaciones adquiridas a partir de los datos de la vida sensible, estética, científica, filosófica, moral, piadosa o religiosa; así, en el orden sobrenatural de la fe y virtudes; pero por vía natural de cooperación meditativa y activa hay una disposición progresiva a vivir y a pensar habitualmente en católico, a abarcar de un vistazo sintético las verdades y los fines de la vida cristiana, a amar inteligentemente, prácticamente eso que no tiene necesidad de ser expuesto dialécticamente para permanecer en una pacífica y cálida luz que lleva a expresarse: no "amo más cuanto más veo", sino "cuanto más amo más veo". Y, sin embargo, la contemplación infusa es de tal modo diferente de todo esto que, a decir verdad, tal como los místicos la reciben, merece ella sólo el nombre de contemplación y de unión. Es asunción y no ascensión. Pero es capital advertir que entre lo especulativo y lo infuso existe una forma de actividad normal espiritual preparatoria y concomitante de estados superiores" (22).

En cuanto al lugar que debe darse a la vida mística en la existencia humana y cristiana, hay que tener en cuenta que la mística es uno de los medios por los que Dios diviniza la humanidad. Hay que evitar hacer de los estados místicos un simple desenvolvimiento de la vida de fe, así como el hacer de ellos sucesos o aberraciones de la vida espiritual sin relación alguna con la vida cristiana normal.

(19) *Ib.*, pág. 10.

(20) *Ib.*, pág. 38-32.

(21) *Ib.*, pág. 14.

(22) *Ib.*, pág. 52.

Hay que ser clarividente para discernir los gérmenes escondidos de la vida mística, pero no viendo tampoco su expansión en todas partes. Dice Blondel: "Todos los inconvenientes que siente el filósofo al enfrentarse con el estudio de la mística se concentran pesadamente en la dificultad de salvaguardar a la vez dos aspectos que parecen verdaderos, necesarios e inconcillables, y he ahí los dos peligros: o exagerar la continuidad entre los estados que se entrecorren en un tono coherente por graduaciones insensibles; o tender a aislar demasiado la vida mística teniéndola de lado y al margen del hombre y hasta del cristiano" (23).

He aquí otro de esos párrafos densos: L'Experience des sens ne s'acheve jamais ni en durée, ni en nombre, ni en profondeur: infinie sous un certain aspect, misérablement courte en définitive. *Differentiae rerum sunt innumerabiles et innominatae*. Les sciences positives et la connaissance notionnelle sent un effort pour remédier à cette brièveté. Mais, elles encore, si compréhensives de la durée et de la multiplicité que elles tendent à être, ne sont que d'infimes et inadéquates abstractions, de partiels et muables traits de la lumière artificielle dans l'immense réalité: toute cette science construite, déduite, induite, si objective qu'en la suppose et quelque solide d'ailleurs qu'en soit l'armature intellectuelle, n'étreint et n'épulsé ni tout son objet ni le tout d'aucun objet. Les analyses, ses synthèses même, accomplissent l'unité, mais elle n'en partent, elles n'y reviennent réellement pas. En ce sens profond, elles sent monteuses, selon le mot de Léonard de Vinci. La connaissance réelle et connaturelle qui précède et soutient sous sa forme confuse toute notre science, sa recueille et la complète sans doute sous une forme de plus distinctive; mais elle a beau plonger dans la nature, s'éclaircir et s'enrichir des expériences de la vie et des labeurs de l'entendement, se développer selon les voies intelligentes et morales qui sont l'homologue des voies illuminatives et unitives, telles en effet que les décrivent les maîtres de la vie spirituelle: jamais elle n'aboutit pleinement et ne réussit à l'unité intuitive première et dernière, qui ne saurait résulter d'une somme. Non que son oeuvre soit vaine: elle ne saurait être reniée: mais en même temps elle ne saurait être consommée" (24).

(23) Ib., pág. 44.

(24) Ib., pág. 47-8.

A los filósofos que niegan toda colaboración con la mística hay que hacerles ver que la continuidad de órdenes es más amplia que la que ellos dan; y a los que en arte, poesía, moral, religión, no ven más que mística hay que trazarles una línea divisoria de elementos que uniéndose y unificándose quedan esencialmente distintos e inconfundibles: "Evitemos el empleo del vocablo místico en un sentido demasiado extenso, que es un sentido falso donde todo se confunde" (25).

Si la gran mística es concedida a algunos, es para utilidad de todos. Tiene que haber seres excepcionales para mantener el conjunto de la humanidad a un nivel medio. Hacen falta entrenadores para continuar la marcha. Y las lecciones de los místicos son hoy más necesarias que nunca. No sufrimos menos de falta de sinceridad y de visibilidad que de falta de piedad y de docilidad. "La mística es la conciliación viva y fecunda de la libertad y de la autoridad, de la más independiente vida interior y de la comunión social más eficaz y disciplinada". Y antes ha dicho: "Una fidelidad literal a las fórmulas del pasado estraga demasiado frecuentemente al espíritu que no lo ha sido más que por la iniciativa dócil y valerosa" (26).

Blondel es de los que creen que la controversia quietista hizo mucho mal. Desacreditó la mística para todos los que no supieron en adelante discernir el error de la mística que quedaba impune, y *místico*, a partir del siglo XVII, ha sido un vocablo depreciado. Pero la conclusión blondelliana de todos sus análisis, que desbordarían todo esquema es: ¿No se debe concluir que, según la doctrina profunda de San Juan de la Cruz, el místico aun cuando él no lo piense, es el más razonable de los hombres?

(25) *Ib.*, pág. 41-2.

(26) *Ib.*, pág. 60-1.

Capítulo V

DISCUSIÓN EN LA SORBONA

Entre los diálogos contemporáneos sobre la filosofía de San Juan de la Cruz hay uno de suma importancia, tenido en la Sorbona el dos de Mayo de 1925. Por ser tan poco conocido como claro en sus exposiciones, vamos a trasladarlo aquí en traducción libre y sintética (1). Expone Baruzi:

I. La experiencia mística, en su fenomenología, lo mismo que en su valor noético posible, no tiene probabilidad de ser alcanzada con seguridad si no es examinada en los individuos en que se da. No se trata de método provisional, sino definitivo. La psicología y la metafísica del misticismo implicarán siempre el retorno al análisis exhaustivo de un ejemplar.

II. San Juan de la Cruz, ejemplo soberano de mística depurada, no puede valer para definir la experiencia mística en general más que teniendo en cuenta los caracteres del todo diferentes y a menudo antagonistas, que son, por otra parte, separables. A la inversa, no se puede descuidar ese caso externo cuando se piensa definir la experiencia mística misma.

III. San Juan de la Cruz, aun habiendo dejado en segundo plano lo que un filósofo entiende por *experiencia* y por *conocimiento*, ha buscado sin cesar el criterio que le

(1) *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Séance du 2 Mai 1925.

permitirá afirmar que no debe desviarse de lo que experimenta. Su pensamiento es preciso en lo que es, más aún que una mística propiamente dicha, una *lógica de la mística*.

IV. Se puede decir, en efecto, que San Juan de la Cruz nos aporta los elementos, de una *crítica de la experiencia mística*. Y esta experiencia, tal como él la delinea, implica una *negación de todo cuanto aparece. Toda fenomenalidad es rechazada*. La experiencia mística no puede ser experiencia de un objeto, en el sentido realista de la palabra. Tampoco es experiencia de una presencia. Porque todo sentimiento de presencia es todavía un fenómeno.

VI. San Juan de la Cruz ha reasumido en el término *noche* el carácter de esa experiencia con el ideal de negación de objetos diversos, sean naturales o sobrenaturales, e insinúa lo que ni nuestros sentidos, ni potencias podrían sorprender. Porque por la purgación pasiva se obtiene una transmutación que nos introduce en lo sobrenatural auténtico; o sea, no se trata de un mundo nuevo que sustituyera al antiguo, sino de un mundo que es el permanente y esencial, libre de todo obstáculo. Dios es así la verdad interior recobrada. No surge arbitrariamente, sino necesariamente, y la unión transformante no se produce sino cuando todo obstáculo es removido, bien que esa liberación sea cosa infinitamente rara y exija un socorro divino.

VII. El devenir místico, así entendido, conduciría al filósofo a plantearse un problema místico doble y un problema concerniente a las relaciones entre la mística y la religión:

1º) El esfuerzo violento por orientar los sentidos, las funciones mentales, el espíritu entero, en una dirección netamente opuesta a su dirección normal, ¿no produce en nosotros no ya sólo una *experiencia* sino un *conocimiento*, por ese rechazo mismo de lo que se ofrecía como explicación de Dios?

En particular, las purgaciones pasivas, ¿no tienen como efecto el prepararnos a una filosofía del espíritu, del que sólo nos posesionará el sufrimiento (*patkos*) abisal? La experiencia mística tendría aquí un valor noético de carácter en algún modo negativo. Nos desembarazaría de los pseudo-objetos y de una falsa aprehensión de lo absoluto. A la inversa, no triunfaría quizá del pensamiento discursivo.

sivo sino por una insuficiente corrección del discurso mismo. ¿Guardaría su fuerza frente a una filosofía que intentara romper, en el interior de la vida normal, los cuadros demasiado estrechos?

2º) Se trataría de saber:

a) Si la unión transformante, tal como la plantea San Juan de la Cruz al hacernos descubrir el mundo, no sólo en su unidad, sino en su unidad y en cuanto está ligado a un Dios viviente, sobrepasa —aún cuando no igualase a otros aspectos o perspectivas— la contemplación metafísica.

b) Si el estado teopático que se separa de una psicosis en la medida en que desemboque en una sistematización de orden racional, en la medida también en que reviste su significado lírico, nos hace trascender los sentimientos de presencia y el lenguaje del amor meramente humano.

c) Si, en fin, el *perí zeon* que es en definitiva la obra de San Juan de la Cruz, nos hace unir a un Dios que no implica ambigüedad alguna, y si el Dios en que el alma se abisma es al mismo tiempo el Dios que interviene en todas las etapas del pensamiento discursivo, y en cuya acción está subyacente a todo el drama descrito (por S. Juan de la Cruz).

Así se plantearía, finalmente, el problema de las relaciones entre la experiencia mística y experiencia religiosa en general. En el caso de una experiencia mística como la de San Juan de la Cruz, que elimina toda aprehensión distinta, que absorbe en la fe pura, en el amor de Dios "que no (se) siente", la mística no se confunde con la religión esencial? La experiencia mística de un San Juan de la Cruz a medida que ella se purifica, no se destruye? O, en otros términos, ¿no se convierte en la religión pura? La diferencia puede ser, sin embargo, definida. La religión intensifica más y más una fe que es incomprendible, pero que no modifica el universo de las percepciones y de las nociones en que vivimos; la experiencia, tal como la plantea San Juan de la Cruz, y todo gran místico, transmuta, no sólo nuestra vida en Dios, sino nuestro pensamiento entero, dándole otra atmósfera, que resume la palabra *noche*, cuyo lirismo y simbolismo expresan de una manera incomparable, legando al filósofo el tema consiguiente que investi-

gar en ellos. ¿No habrá, inherentes a los símbolos, imágenes, su dialéctica mística, descubrimientos que ni la fe, propiamente dicha, ni el pensamiento metafísico ni el estético pueden proporcionar? Y el criterio que nos lo aseguraría, no podría deducirse de una hipótesis transcendente adoptada de una vez para todas, ni de un análisis puramente fenomenológico, sino de un análisis comparativo de la idea de valor, análisis proseguido sobre planos distintos cuya semejanza y discrepancias no han sido aún rigurosamente notados: el plano metafísico "en cuanto no es verificable científicamente", el plano estético, el propiamente religioso, y el plan místico.

DISCUSION

M. Jean Baruzi.—A fines de 1905, la Sociedad Francesa de Filosofía discutía el problema del *desenvolvimiento de los estados místicos en Santa Teresa*. M. Delacroix aportaba sus primeras investigaciones sobre la experiencia mística, que después publicó en *Etudes d'Histoire et de psychologie du misticisme*. Se veía por vez primera aplicado al estudio del hecho místico un método al mismo tiempo psicológico, histórico, crítico, seguramente objetivo y, sin embargo, dócil a todos los detalles del alma orante, aspirando a captar la parte conquistada, mas la espontánea de la propia experiencia individual. "Todo lo que hay que exigir de el psicólogo, decía Delacroix, es que respete la integridad del hecho".

Es lo que algunos objetan a Delacroix. Un método sólo psicológico ya es exclusivista, se haría necesaria la hipótesis metapsicológica. Es la objeción que en 1905 le oponía Blondel, y venían a ser las que le oponían, al margen de toda referencia a la gracia, George Sorel y M. Lalande.

Yo no me pregunto ahora si la psicología de la mística puede ser exhaustiva por sí misma. Pero, cuando el psicólogo ha excluido eso, no por postulado, decía Delacroix, sino por método; cuando ha hecho revivir la experiencia de los místicos creadores, esa experiencia, a su vez, sugiere al filósofo un problema que no es puramente psicológico. No podemos eludir el problema de la metafísica de la mística. Y, aunque los estudios psicológicos, históricos y técnicos de las diversas místicas estén aún poco adelantados, ha llega-

do el momento de discernir en qué términos podría plantearse tal problema:

1º) Hay que resistir a la tentación de planteamientos abstractos y lejos de una experiencia individual. La monografía no responde aquí a una fase provisional de nuestro conocimiento. Si, científicamente, aspiramos, aquí como en otras partes, a discernir los rasgos comunes, psicológica y metafísicamente, lo tenemos que esperar todo de un íntimo análisis de un ejemplo privilegiado. ¿Se objetará que todos los místicos tienen en el fondo lo mismo? Primeramente ahí está el significado del valor de la metafísica de la mística. Y, sin embargo, debemos buscar en qué medida éste no dice exactamente lo que el otro. Las místicas de la absorción no son las de la unión, las místicas que terminan en éxtasis no son las que sólo se sacian en una conciencia teopática. Las místicas de Dios no son las de la infinitud. La monografía, con tal que, al menos, sea pacientemente erudita, sometida a todas las exigencias técnicas, con tal que sea a la vez histórica, psicológica y metafísica, es la sola que nos puede poner en las manos una filosofía de la mística. Y aun cuando la ciencia de los estados místicos esté algún día lo suficientemente elaborada para que el método comparativo pueda serle aplicado normalmente, el análisis de ejemplos privilegiados será la introducción mejor a un planteamiento metafísico del problema.

2º) El ejemplo escogido aquí, es San Juan de la Cruz. Tenemos que usar precauciones inversas que si estuviésemos ante un místico que se agarrara a una experiencia cargada de fenómenos de complacencia en visiones o revelaciones. La experiencia aquí es todo lo contrario. Y no debe de olvidarse que la mística ha alcanzado, al menos una vez, esa pureza, si se quiere definir con justeza la misma experiencia mística.

3º, 4º, 5º) Suponemos, por tanto, resueltas, referente a San Juan de la Cruz, todas las cuestiones de historia, de erudición y de psicología pura... San Juan de la Cruz nos da una lógica y una crítica de la experiencia mística. Diríase que se preocupa de establecer las posibilidades de una experiencia mística pura. Y esas condiciones son tan rigurosas, que parecen desesperadas. Negación total de lo que aparece. Todo fenomenalismo es rechazado; también todo

sentimiento de presencia. Así se encuentran justificadas metafísicamente las vías pasivas.

6º, 7º) El *devenir* místico, tal como lo describe y experimenta San Juan de la Cruz, impone al filósofo preguntarse si el ritmo de negación de una parte, y el estado teopático de otra, no esconden un conocimiento que no proporciona otro modo alguno de conocer.

Esencialmente, la *noche* nos libera de una falsa aprehensión de lo absoluto. La crítica de todas las aprehensiones distintas no es un llamamiento a los estados vagos y sin relieve. Lo distinto es rechazado porque limita y circunscribe a algo sobrenatural que no es concebido como un objeto, en el sentido realista de la palabra, sino que se expande cuando le son quitados todos los obstáculos, sean los que sean. La orientación de nuestro ser hacia el *no ver*, *no saber*, o sea, hacia lo que está más allá de nuestro habitual mecanismo mental, prepara en nosotros una filosofía del espíritu, que sólo podría asegurar el padecimiento abisal. Quedaría por saber, es verdad, si la mística no triunfa de la razón discursiva porque se la hace una concepción insuficiente. ¿Qué podría, frente a una filosofía que llevara a cabo, dentro de un plan natural, una especie de *noche* del espíritu?

Nadie, entre los místicos, ha permitido al filósofo interpretar tan exhaustivamente con la metafísica las vías purgativas. ¿Diríamos también que ninguno nos prepara una interpretación metafísica de la unión transformante?

Yo notaría, ante todo, que no es Dios solamente, sino el mundo lo que la unión transformante nos hace re-descubrir aquí. O, más bien, Dios y el mundo se nos ofrecen reconciliados. La contemplación metafísica podrá, ciertamente, conducirnos hacia un Dios que satisfaga más a nuestra razón; pero no dará a la vez un mundo elevado a su unión sustancial, captado, sin embargo, en todos sus detalles de belleza, y ligado a un Dios viviente.

Consideremos ahora el estado teopático. San Juan de la Cruz supera a los otros místicos en esa convicción de una experiencia divina, y su obra significa entera, en definitiva, la inserción en nosotros de Dios, y sólo de Dios. He aquí el estado teopático: ¿el filósofo debe ver allí otra cosa que una de esas escenas que suscita el amor humano, algo más que un sentimiento de presencia, más fuerte que

todos esos que la mística misma orilló, más fuerte e independiente de oscilaciones y decadencias? ¿Debe tomar, por otra parte, el vocabulario en un sentido riguroso, lejos de toda metáfora? ¿Qué es, en fin, ese Dios con que el alma se abisma, o con quien se une? ¿Es el mismo Dios que plantea la fe pura, ese Dios familiar que interviene sin cesar en el discurso? ¿Es esencialmente el Dios que liberta al místico del dogmatismo teológico?

¿Llevada así, a su piedra fundamental, la experiencia mística de San Juan de la Cruz se distingue de la experiencia religiosa esencial? Una mística que quisiera eliminar todas las puerilidades y, en fin, toda tara nerviosa; que aspira a vivir la vida secreta de un Dios vivo, uno y trino; que aspira a penetrar en la espesura de la Cruz, esto es, en el misterio del Verbo, que no guarda de la religión más que lo que puede resucitar en el fondo de sí misma, ¿en qué difiere esencialmente, en el interior de una confesión cualquiera, de la religión que la sostiene, estando esta captada en su más alta expresión, y en qué difiere, en último término, de la Religión Pura? Brevemente, estamos ante el problema del *fundamento (cimientos) de la metafísica*.

El problema puede ser planteado de dos maneras muy diferentes: o bien la mística es considerada como una coronación normal de la Religión, y esa mística será tanto más segura cuanto esté ligada a un dogmatismo más sólido, y entonces será tan verdadera cuanto lo sea la religión; o bien la mística es vista de hecho como ligada fuertemente a la religión, pero como hallando su punto de arranque y todo su posible proceso en una cierta manera de plantear el yo, las cosas y el Todo. Si así es, la mística está filosóficamente fundada, sea cualquiera el fundamento filosófico de la religión. Quiero decir que no puede parecer extraña al filósofo, ajeno a su contenido y a sus preocupaciones dominantes. La orientación es muy nuestra. Pero esta mística no es del todo ella sino cuando —como en San Juan de la Cruz— conduce al alma en que se expande a un universo interior, a una atmósfera en que se bañan todos nuestros pensamientos, a una nueva percepción de las cosas.

Que exista un plano místico a la vez vecino y distinto del religioso, no basta para probar que la mística tenga una referencia cualquiera. La hipótesis del origen trascen-

dente, que tratase, según la doctrina católica, de las gracias místicas concedidas a tales almas en el interior de la Iglesia, o, providencialmente entendidas, fuera de su cuerpo visible, a almas misteriosamente selectas, *no puede ser un recurso más que siendo finalmente exigida después de toda una serie de encuestas que no la presupongan*. Porque si es aceptada en principio, sobreentendiendo un sistema teológico que, a su vez, es necesario demostrar. Y éste, que convencerá siempre al filósofo creyente, pero no al incrédulo, no puede aparecernos sino como un problema nuevo y no como criterio aceptable por todos. ¿Dónde encontrar ese criterio?

Ante todo, notemos dos obstáculos infranqueables:

1º) Las almas místicas que se traducen a sí mismas no traducen sino la menor parte de lo que experimentan.

2º) Las que no dicen nada de eso que se desarrolla en ellas, pueden ser las almas místicas más altas.

Lo que se nos ofrece es, por tanto, una traducción verbal o la radiación visible de una presencia. El filósofo, ¿no puede más que describir o inclinarse? Escribe Blondel (*Le problème de la mystique*) que "la mística es inconmensurable con el orden filosófico. Y, sin embargo, la filosofía no está sin vista, sin voz, sin hueco para ella". La filosofía debe preguntarse si la vida del espíritu, tal como la mística la descubre, no revela regiones interiores que ninguna otra ascesis podría llegar a descubrir y que la vía purgativa ignoraría siempre. En todos nosotros, la vida espiritual, aún la más lograda, deja islotes inhóspitos, un aletargamiento al que nos resignamos. Sólo la mística emprende hasta lograr esa regeneración de nuestro oído. No se trata ya de encontrarnos con lo que es nuestro; sino de la fuente, del TODO. ¿Qué es para el filósofo esa seguridad?... Lo que se logre de confrontación entre esa actitud y lo que en la entraña de los sistemas metafísicos escapa a la verificación científica. Un análisis de la mística, que buscara, en función de la metafísica, de la estética y del pensamiento religioso lo que valen las intuiciones místicas, nos haría penetrar en un mundo que ignoramos del todo. Y es sólo después de pacientes confrontaciones de este tipo cuando el problema de la transcendencia no sería un problema sin hechos.

—M. Delacroix, que está de acuerdo con casi todo esto, objeta, no obstante:

Cuando viene el momento de interpretar los documentos, de pronunciarse sobre el valor del misticismo, no bastan las monografías. Estamos en una cuestión en la que va entera la filosofía. La psicología puede aportar un recurso; pero no basta sola.

—Baruzi. No quiero decir que porque haya que partir de *casos*, el método monográfico sea el excelente solamente. Yo entiendo por monografía concebida seguir un rigor a un tiempo que histórico, psicológico y metafísico, junto a modalidades que no pueden hacer notar estudios de conjunto. Los estudios generales no llegan a la experiencia propiamente tal. Y volver después de esas monografías a la comparación de otros desde el punto de vista metafísico sería secundarísimo. Pero es evidente que tal perspectiva sobre la experiencia mística se separa abiertamente de un examen externo y empírico meramente. La descripción, en sí misma, no encierra ningún secreto metafísico.

—M. Delacroix. De acuerdo; pero el gran problema del valor sobrepasa el estudio histórico y psicológico de los hechos. Existe un momento en que hay que remontar los hechos mismos.

—BARUZI. Justamente; pero no creo que en esos momentos sea necesario dejar el análisis de los hechos. En otros términos, no habría una encuesta psicológica que fuera *capaz de seguir a una interpretación metafísica*. La investigación metafísica sería inherente a la investigación del caso, porque el caso mismo no tendría sentido del todo si no es considerado a la vez como metafísico y psicológico. Nuestra marcha no sería fecunda más que inspirándonos en un esfuerzo comparable al que imprime la simpatía bergsonianas.

—DELACROIX. Desconfío un tanto de esa simpatía... Si se habla de una facultad misteriosa para colocarse en el corazón de las cosas, pido sólo que se analice más de cerca esa facultad misteriosa cuyo misterio se vería desaparecer.

—BARUZI. Digo solamente que es en la comprensión intuitiva de los hechos, donde la filosofía encontraría la solución de las cuestiones de valor.

—DELACROIX. He aquí otra nota. Baruzi tiene razón en no creer que haya sólo una línea de experiencia mística... Esos estados confusos son producidos y sostenidos por prácticas y técnicas las más diversas, por ideologías especiales, etc. Sólo a un determinado grado de altura puede hablarse de coincidencia. Pero, no obstante, hay que respetar la heterogeneidad sin prejuicios para la unidad. Venimos al problema más grave: al problema de las relaciones entre la mística y la religión, problema muy actual en el catolicismo mismo. Numerosos teólogos se ocupan actualmente de la relación que pueda haber entre los "caminos ordinarios" y los extraordinarios de la vida cristiana. (Delacroix se inclina a creer que la fe tiende por sí misma a la posesión mística). La mística, por otra parte, desborda la religiosidad común. Las notas fundamentales son: interrupción y desproporción... Un místico algo completo está también, en algo, en desacuerdo consigo mismo, o con la Iglesia, o con su tiempo.

—BARUZI. De acuerdo en esos caracteres que distinguen a la mística... En tanto que la mística, que se explicita en visiones, revelaciones, éxtasis, nos separa cada vez más de lo que podíamos llamar religión pura, la mística que rechaza esos fenómenos, nos aproxima a ella. Existe un fundamento metafísico de la mística que hay que buscar. Es de esta manera que hay que orientarse, y no de otra.

—DELACROIX. El problema último que plantearé aquí es el del valor del misticismo. En cierta manera se puede decir que no hay tal problema, ya que el misticismo en sí no existe ni se basta a sí mismo. El misticismo, afirmación entusiasta de un país de más allá inefable e ininteligible, está siempre referido a un sistema de inteligibilidad, que comienza por plantear, niega luego, y, al fin vuelve a encontrar... Negación, eminencia, causalidad, he ahí las tres etapas del misticismo griego, y las de la mayoría de los místicos... Así, el valor del misticismo está en función del sistema al que se relacione. Baruzi mismo reprocha a San Juan de la Cruz no haber superado más que un estado

inferior de conocimiento, la meditación: no la inteligencia misma.

—BARUZI. Agradezco a Delacroix de haber señalado tan bien su acuerdo conmigo en un problema que yo considero particularmente grave... La relación de la meditación con la contemplación no satisfará al filósofo si la mística no entrega ante todo una meditación donde nuestro pensamiento pueda reconocerse.

—DELACROIX. Añadiré todavía algunas precisiones. ¿Tiene el misticismo una intuición propia, velada a la razón? Es realmente un esfuerzo hacia esa realidad radical... Explota la filosofía negativa y el extaticismo. A la crítica del discurso, opone la ontología de hechos donde se unen el lirismo afectivo y la abstracción; al entendimiento, que considera poca cosa, opone intuiciones... Pero, nótese que en la concepción de ese estado beatífico que opone al filósofo y al teólogo, el misticismo necesita una teología que, a su vez, descanse en una filosofía. Es la síntesis del entusiasmo y de sus especulaciones sobre la Infinitud divina. (Delacroix concluye reafirmando la complejidad psíquica, y la ambigüedad metafísica de tal *ideal*).

—BARUZI. Quisiera añadir sólo algunas palabras a la crítica magistral de Delacroix. Conciernen al problema capital de la existencia del misticismo. De acuerdo en que la mística no es coherente más que insertada en un sistema metafísico o teología determinada. Está más allá de la religión y de la metafísica, pero es un más allá que no está construido artificialmente. Un *más allá* que descansa sobre una experiencia, mística ya. Porque no podamos descubrir la el sustrato viviente no creo que podamos negarle la existencia. Pero, ¿qué significa *existencia*? La mística puede *repetir*. Estoy entonces de acuerdo con Delacroix. Repetirá con un sistema; pero también puede decir novedades. Es entonces algo más que ese lenguaje que emplea, y, en ese caso no hay que salir a confrontarla ya. Hay que seguir trabajando en el hecho místico y desde el hecho místico.

—M. L. LABERTHONNIERE. Hay tres o cuatro puntos que exigen precisión cuando se habla de misticismo, en particular del de San Juan de la Cruz.

1º) ¿El conocimiento místico es *sui generis*? O, ¿es sólo un aspecto, un momento, un grado, siendo todo conocimiento místico irracional?

2º) Si lo primero, ¿se yuxtapone o superpone, sin penetración, o exclusión del conocimiento común? O, ¿debe sustituirle, y en ese caso es una vía apetecible para todos?

3º) ¿En qué consiste metafísica y psicológicamente?

4º) Dentro del mismo conocimiento místico, ¿no hay etapas diversas, y hasta opuestas? ¿Sería un error decir que los místicos hablan lo mismo, haciendo entonces iguales tipos tan opuestos como S. Pablo, Plotino, Espinoza o Amiel, San Juan de la Cruz, Pascal, Maine de Biran? Problemas que requieren muchas páginas para ser contestados. Pero, San Juan de la Cruz podía haber sido una ocasión excelente de respuesta. Baruzi, o no ha querido, o no ha sabido, por razones diversas, pararse a responder. Habla continuamente de su lirismo, que tan bien está el haberlo estudiado en San Juan de la Cruz; pero le hace a menudo impreciso.

Parece desprenderse que existe un conocimiento místico *sui generis*. El místico se distinguiría de los demás, no como el genio, con grado distinto; sino por diversidad de capacidad. El conocimiento místico habría que sobreponerlo al conocimiento común. San Juan de la Cruz daría pie al insistir en que es concedido a muy pocos. El místico sería un predestinado especial dentro de los predestinados...

El problema que anda de por medio es el de *actividad y pasividad*. En San Juan de la Cruz está esto unificado con lo que él llama *natural y sobrenatural*. Natural es lo que hacemos o se hace en nosotros según nuestras exigencias o virtualidades de naturaleza, estén, o no, informadas por la gracia. Sobrenatural es lo que Dios hace en nosotros, sólo El, independientemente de nuestras exigencias. Seguro que esto difiere de la noción común de sobrenatural que se da en la teología corriente, donde se considera como concepto de sobrenatural haber recibido la gracia que hace posible la salvación. Si lo sobrenatural es una gracia de excepción que se añade a la gracia común, es un sobrenatural relativo mismo a ese sobrenatural de los teólogos.

En San Juan de la Cruz parece que no hay otro problema que el de *actividad y pasividad*. Para llegar a la segunda hay que realizar un despojo total de la primera. Mas su crítica es distinta de la de Descartes, Malebranche, Berkeley y Kant, para quienes es una cuestión a que pueden responder desde el exterior nuestras sensaciones e imágenes. San Juan de la Cruz, que supone esa concordancia entre lo interior y lo exterior, exige dejarla también; porque el alma se abastece por los sentidos e inteligencia, y, por ahí, Dios es *desconocible*. Y, en tanto que la Escolástica quiere llevar a Dios por *analogía* (afirmación), San Juan de la Cruz, reasumiendo la vieja tradición cristiana, representada en el Pseudo-Dionisio, entiende por ir a Dios, hallar a Dios, conocer a Dios, el *no-saber*. (Es lo que Baruzi ha resaltado. Puede dar pie, incluso, que se entienda por conocimiento místico una suerte de pantelismo confuso. Es por lo que Laberthonnière se entretiene en hacer ver lo que hay de dionisiaco o de plotiniano en San Juan de la Cruz).

Si Santo Tomás consideraba en cierto momento de su biografía toda la ciencia como "paja", dice Laberthonnière, para San Juan de la Cruz sería algo peor: "veneno" (?)

CARTA DE MAURICE BLONDEL A JEAN BARUZI

"San Juan de la Cruz, maestro de maestros, deja la ciencia a la puerta del Santo de los Santos. Todas esas clásicas pretericiones suyas del valor de lo de más acá las disimula elegantemente en un lenguaje lírico. Sobre esto, perfectamente de acuerdo; pero, permítasenos proponer algunas reservas:

1º) Los estudios místicos, más que ningunos otros, van hacia lo concreto y singular, pero al mismo tiempo hacia lo universal y total. Necesitamos en ellos un método definitivo. Cada místico no es un bloque errático. Me parece excesivo hablar de caracteres *antagónicos*.

2º) San Juan de la Cruz no separa el punto de vista teórico del fin práctico al que está expresamente subordinado su esfuerzo total. Ese designio no es científico más que para ser práctico y por ser práctico: *guiar*. Eso que San Juan de la Cruz tiene de conocimiento no comienza ni

acaba en sí mismo, puesto que deliberadamente tiene por objeto esa *nesciencia vivida*, en la que se encuentra, al *precio de las purgaciones*, la auténtica ontología que no contiene nada de ilusorio y caduco, pero que no deja tampoco nada de real y de eterno.

3º) Me parece excesivo e inexacto decir que "la experiencia mística, que siempre trasciende al fenómeno en que se manifiesta, rompe los límites de la conciencia clara". Distinta, sí puede ser; pero la mística no es la anihilación de la conciencia.

4º) —I— "La experiencia mística es intrínsecamente un valor no sólo empírico, sino gnoseológico, racional, ontológico, religioso. Conocimiento, dice Baruzi, de "carácter negativo". Pero, añádase que es negación de una negación, desilusión de la ilusión de lo que se trata... La mística conserva toda su fuerza frente a la filosofía, así sea la más abierta; porque desemboca a más certidumbres. A despecho de la oposición entre la Cruz y la Gloria, el método ascético es fundamentalmente indispensable e inherente a la doctrina contemplativa y a la solución unitiva.

II— a) Preguntan si la *contemplación metafísica* no puede en determinados grados conducir a soluciones semejantes o equivalentes. La exposición que precede implica que no puede ser. Siempre se quedará debajo. Siempre quedará especulación, representación ideológica; algo parcial. Le falta la otra mitad que es la *ascesis afectiva*.

b) Para *padecer* a Dios tiene que *obrar* Dios.

c) El místico no tiene la más leve desconfianza o ambigüedad sobre lo que es Dios.

Yo me uniría sin reservas a la fórmula de que la mística se confundiría con la religión esencial, pura...

CONCLUSION

"Los únicos libros que me conmueven profundamente son la Biblia, las obras de San Juan de la Cruz y unos cuantos más: Tauler, San Agustín, fragmentos de San Bernardo y San Gregorio de Nisa... Cada vez que leo un libro (de mística), sobre todo si es de San Juan de la Cruz, me siento como los Tres Reyes Magos cuando salieron de las garras de Herodes y, una vez más, divisaron su estrella. Les embargó una gran alegría. Volvieron a quedar libres de preguntas e incertidumbres y veían su camino recto ante ellos. Pero, en este caso, ni siquiera se necesita ver camino alguno. Se trata de algo más sencillo. Tan pronto como uno deja de viajar, ha llegado".

Thomas Merton, *El signo de Jesús*. Trad. española, págs. 31 y 233.

La formulación en el conjunto de esta obra *San Juan de la Cruz filósofo de Occidente*, la vemos desarrollada a través de los siguientes planteamientos y problemas:

Planteamiento, el más evidente, es el de "autoridad". Menéndez Pelayo, Blondel, Bergson, Jacques Paillard, Maritain, Gilson, Amor Ruibal, Aimé Forest, Baruzi, Delacroix, Louis Lavelle, Gustave Thibon, Maréchal, e, indirectamente, Fenelón, Malebranche y Molinos, que son quienes más contribuyen al establecimiento de la autoridad sanjuanista en Europa ya en el siglo XVII, son algunas de esas autoridades. Cada uno de estos filósofos ve al místico castellano a su modo, aportando problemática distinta a la filosofía.

Este segundo punto, el de los factores filosóficos de la mística, es el más variado a través de esa unanimidad en considerar indiscutiblemente a San Juan de la Cruz como filósofo. Menéndez Pelayo afirma sin ambages: que en cuanto filósofo, San Juan de la Cruz es "por lo menos tan profundo como Hegel o Schelling", y superior al *Symposium* de Platón y a las *Enéadas*. Es un parecer que comparte del todo el filósofo belga Marcel de Corte, parangonando la filosofía sanjuanista con la del Pseudo-Dionisio, aunque esto sería débilmente impugnado por García Bacca.

Louis Lavelle ve en el estilo doctoral sanjuanista un cartesianismo más amplio que el de Descartes. El existencialista francés, revisando el cartesianismo y el sanjuanismo, encuentra una afinidad notable. Descartes rechaza como cimiento constructor el conocimiento sensitivo-racional exterior. El místico castellano, en su ascenso hacia el conocimiento divino, rechaza *todo* conocimiento.

Casi con idéntica trayectoria, Blondel, y su amplio discípulo (Hayen, Montreuil...) insiste en la autoridad fi-

losófica del doctor español. Directamente e indirectamente el místico es quien tiene el conocimiento más completo que pueda tenerse en esta vida de Dios o de sí mismo. Y es porque el místico es quien más elementos tiene en cuenta en esa complejidad del fenómeno "conocimiento". Por de pronto, elimina esas dos condiciones de toda filosofía truncada, y donde toda filosofía se trunca e interrumpe: la condición de distancia, y la consiguiente oscuridad. La filosofía del místico trabaja con inmediatez (intuición), y con "purgaciones" activas y pasivas de todos los sentidos y potencias.

Semejantes críticas, o persecución, de la ilusión sensorial-intelectiva, envuelta en esas purgaciones de San Juan de la Cruz, es lo que llama la atención de un modo especial a Jacques Paillard, así como a G. Thibon. El *no-saber* de San Juan de la Cruz, reminiscencia del *ars nesciendi*, o, *docta ignorantia* del siglo XV, es todo un ideal, una meta filosófica, porque es el mejor método de trascender, de trepar por la trascendencia. De otra parte, como en filosofía mística no se trata de ciencia, sino de *sapiencia* (*sapere scientiam=gustar la ciencia*) de algo más que conocer, de algo más completo, más horizontal y vertical en la complejidad del espíritu, es evidente que el alcance filosófico de las purgaciones ético-intelectivas del místico se realizan en zona filosófica. Louis Lavelle, ve, por eso, en San Juan de la Cruz, ni más ni menos que como en Descartes, una de tantas excursiones como se han hecho desde Europa al manantial griego en Parménides.

Otra peculiaridad muy distinta es la de Baruzi. El profesor de la Sorbona argumenta desde Bergson. San Juan de la Cruz sería una confirmación hecha a la medida para el hermoso sistema bergsoniano. Porque el sistema sanjuanista es vitalista, biográfico. No se pueden separar sus fórmulas de sus intuiciones. En él la intuición experimental ya es fórmula, y la fórmula no vale sino en cuanto vivencia expresándose. Como recuerda también Etienne Borne, Bergson camina sobre la audacia sanjuanista cuando hace la mística de la filosofía.

La postura de Baruzi, como la de sus innumerables discípulos, de haber hermanado a San Juan de la Cruz con la síntesis de Bergson, no ha sido bien mirada por algunos escolásticos tradicionalistas, v. gr., por Maritain. Maritain no ve al doctor español desde Bergson, con haber profesado

el bergsonismo antes de su conversión, sino desde Santo Tomás. San Juan de la Cruz es el complemento del tomismo. El Doctor Angélico sería el doctor humano del saber especulativamente práctico mientras que el Doctor Místico sería el Doctor por excelencia del saber humano prácticamente práctico.

Entre los filósofos y teólogos inequívocamente católicos, el más acogedor con la corriente bergsoniana ha sido Maréchal y su escuela. La filosofía moderna, Kant-Bergson, y la mística tradicional, San Juan de la Cruz, necesitan una síntesis a base de estos elementos cruciales: a) percepción de Dios y, b) naturaleza y estructura del conocimiento humano. En ese mismo afán de síntesis hay que ver las dos obras magistrales de Maréchal, *Psychologie des Mystiques* y *Le point de départ de la Métaphysique*.

Finalmente, la discusión histórica que produjo en la Sorbona la publicación coetánea de obras bergsonianas, blondellianas y baruzinianas en torno a la mística de San Juan de la Cruz, nos dan una conclusión, que no sacamos nosotros, sino que se la dejamos a la peripicacia del lector.

La conclusión que se deduce, y bien directa, es que San Juan de la Cruz es invocado como autoridad filosófica. Conclusión indirecta será que el tema requiere decenas de monografías y mucha investigación futura para decir hasta dónde es místico San Juan de la Cruz y hasta dónde es filósofo. ¿No está en el fondo de la dificultad de determinar las fronteras de la filosofía y de la mística, la dificultad a que se reducen todas las otras de la historia de la filosofía?

Precisamente por eso, por reflejarse tan fuerte en San Juan de la Cruz, es por lo que éste emerge cada vez más en la categoría de filósofo occidental considerable.

Es ésta una conclusión que sacó el Siglo XIX, reforzada por el siglo XX. Habíamos quedado en no examinar ese salto del siglo XVII al XIX. Es un tema muy estudiado, y sería de escaso interés para la figura de San Juan de

la Cruz. Boutrou⁽¹⁾, padrino de tesis de Blondel, Eucken⁽²⁾, Edith Stein⁽³⁾, Jacques Chevalier⁽⁴⁾, H. Pinard⁽⁵⁾, toda la inmensa bibliografía sobre Bergson, la no tan inmensa sobre W. James⁽⁶⁾, y la amplia sobre los espiritualistas franceses, pueden dar a cualquiera razones en todas direcciones sobre la urgencia de lo místico en el pensamiento occidental. Y la mejor conclusión de esa urgencia, ¿no ha sido la proclamación de una parada cultural en los textos de San Juan de la Cruz?

(1) Véanse entre las obras de E. Boutroux, sobre todo, *Science et Religion dans la Philosophie contemporaine*. Paris, 1909. *La philosophie allemande au XVIII^e siècle. Les prédecesseurs de Leibniz: Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Malebranche, Locke et la philosophie de Leibniz*. Paris, 1948.

(2) R. Eucken, *Les grands courants de la pensée contemporaine*. Traduit de l'allemand sur la 4^{me} edic. par H. Buriot et G. H. Luquet. Paris, 1911.

(3) Edith Stein, *L'être fini et l'être éternel*. Véano Stein. *Lebensbild einer philosophie und Karmelitin von Schwester Theresia Renata de Spiritu Sancto*. Glock und Lutz. Nuremberg.

(4) Jacques Chevalier, *William James et Bergson, en Harvard et la France, recueil d'études publié en l'honneur de la Université Harvard et offert à cette université par le comité Français...* Paris, 1936. Esta estudio penetrante contiene, sobre todo, (págs. 117-121) una carta de Bergson a Chevalier, de febrero de 1936, de mucho interés. J. Chevalier, *Autour du "Discours de la méthode (1637-1937)*, en *Archives de Philosophie*, vol. XIII, cahier II, 1937, págs. 1-13. *La vie d l'esprit*. 2^o Grenoble (1932). Cadences. Paris. Plon. (1939).

(5) Debe conocerse el profundo y audaz estudio de H. Pinard, *La théorie de l'expérience religieuse. Son evolution de Luther à W. James*, en *Revue d'histoire Ecclesiastique*, XVI, 1921, 63-83; 348; 547-574.

(6) Debe conocerse la correspondencia entre W. James y Bergson, en *Revue des deux Mondes*, 15 Octubre 1933, o en *Extraits de la correspondance de William James* publicados por Delattre y le Breton. Payot, 1924. prólogo de Bergson.

A p é n d i c e s

LO MENOS SABIDO DE SAN JUAN DE LA CRUZ

"San Juan de la Cruz se convirtió en la consumación final que hizo de su propio misticismo la corona y pináculo del misticismo español y del misticismo católico universal, superior en claridad a todos los sistemas anteriores, menos completos, del misticismo católico".

Helmut Hatafeld, o. c., pág. 20.

UNA FRONTERA

1

A la profusión del empleo que hacemos de la palabra "mística", obedecemos, como decíamos en otra parte, un alto dinamismo humano, colectivo o individual, que no siempre responde a un desenvolvimiento de fe religiosa. Sabemos que puede equivaler a una negación de ésta. Enfermedad visceral de Europa, por ej., efecto de su mística de negación, es el comunismo, y lo fué el nazismo que cantaba en sus Universidades: "Nada de genuflexiones. Desafiamos la doctrina extranjera que vino de Oriente (Jesús). Desentramos de doctrinas que condenan la venganza".

Causa extrañeza que Maritain, llevado de un tomismo muy discutible, vea los manantiales del formidable titanicismo ateo contemporáneo en la Península Ibérica. Según él, el molinismo jesuítico es una teología humanística mitigada (se toma el término "humanismo" en sentido peyorativo), al dar al hombre la primera iniciativa, no sólo la segunda, de todas sus acciones frente a Dios: teología instable que prepararía el sitio a una forma pura, el racionalismo. "En esta teología, la fórmula es mucho más sencilla. Como el molinismo, acepta la oposición, la sedicente incompatibilidad contra la que se había obtenido el protestantismo al intentar salvar la libertad humana a expensas de la causalidad divina. Pero, va hasta el fin en esa dirección. Como la teología protestante pura de la gracia sin libertad, la teología metafísica humanista pura de la libertad es una teología o una metafísica de la libertad sin la gracia" (1).

Deduce de ahí el filósofo francés tres momentos en la modernidad: naturalismo cristiano de los Siglos XVI-XVII; ataque abierto a lo sobrenatural de los siglos XVIII-XIX, y pesimismo materialista, o momento revolucionario en pro de una humanidad nueva, de signo ateo fundamental.

No es exacto todo eso. El molinismo es un sistema eclesiástico, con las puertas cerradas a la concepción materialista, para que se le

(1) Cfr. J. Maritain, *Humanisme et culture*, en *Etudes Carmelitaines*, t. III, 1935, págs. 94-101. Véase también Étienne de Girel, *Drame humain et mystiques humaines*, en *ib.*, abril, 1937, 105-133.

quiera emparentar con su impulso, además de que la dirección de Molina es perfectamente aceptable desde cualquier lado del credo cristiano. De proponer a Molina como iniciador del "naturalismo cristiano" del siglo XVII y aun del XVI, puede que fuera más exacto llamarle mejor que naturalismo cristiano naturalismo francés, puesto que no está bien razonada esa falta disimulada de conocimiento de la espiritualidad española, jesuítica en muy buenas proporciones, sin derivación alguna al racionalismo sino, al contrario, negación de él. Es algo que no se puede asegurar de la espiritualidad francesa. Ahí están, v. gr., Malebranche, Pascal.

Una parada más feliz que la de Maritain hace Paul Claudel en su Cristóbal Colón. Colón es símbolo único del cristianismo europeo. Es el mejor símbolo de Europa porque Europa no ha hecho nada mejor que engañar el mundo americano, capaz de justificar su desastrosa vejez. Y es símbolo excepcional de cristianismo, porque en Colón van encerrados, y aun manifiestos, los dos paralelismos del Redentor y de la Corredentora: El Cristo y su Madre, Isabel la Católica y Cristóbal Colón. América es un mundo redimido por ambos. Y el pago del héroe es, como el de los redentores, la persecución y el aniquilamiento. Lo había dicho el espíritu profético de Isabel en el momento culmen de su mesianismo, como el viejo Simeón cuando apareció el Cristo en su Templo: "Decidle que lo que ha descubierto es nada en comparación de lo que el Señor le reserva". Ha surgido la clásica fórmula: nada en comparación de... tan familiar a la mística ibérica.

El premio del gran Almirante de Castilla fué, efectivamente, un eclipse ante la obra que solamente podía realizar quien fuera capaz de desaparecer ante ella. Claudel concluye que Colón (columba), la paloma oceánica, marca una de esas empresas internacionales mezcladas de avaricia y de injusticia detrás de las que se organiza la excusa procesional de la Cruz, como en la primera orgía del Viernes Santo.

Mas, ¿qué será de ese otro gran español que fundó la universalidad de Europa, Don Quijote? La cumbre del humanismo cristiano no es ni Montaigne, disolvente, ni Goethe, aperitivo exagerado: es la novela de don Miguel de Cervantes, testigo de las angustiosas horas de Lepanto. Apelemos a la confesión ajena: "Este libro, dice el crítico literario Ch. Moeller, hace mis delicias. Tengo por Don Quijote una profunda ternura, una emocionante comprensión, un respeto de hermano. Voy aún más lejos; le amo casi tanto como a los héroes de Homero".

Alonso Quijano ofrece evidentes ventajas, y precisamente en el momento más heroico de su carrera. El epitafio del Quijote: vivió como un loco, murió como un sabio, es lo que hace del libro una de las cumbres de la cultura humana. Después de un sueño de tres horas llama al cura, al licenciado y a Sancho para abjurar el falso ideal de su caballería. Esa postura de que donde Cristo no hay más sabiduría que la cristiana que permita resumir en uno al "héroe" y al "sabio", es la clave de todo el Quijote. Hasta su misma agonía podía dedarse de él. Pero al llegar a ella queda toda la obra iluminada. ¡Lástima

de esa impreseindible indirecta ultrapiroica para todo lo ibérico: "Don Quijote muriendo en silencio, pero siempre noble, en España que se envuelve en su velo negro y entra en su sueño secular"(1). Pero si ese sueño en la cumbre de una demostración homérica, deben valer a su lado muy poca cosa apostillas emulativas. O, ¿es que querría decir eso mismo Unamuno cuando afirmó que estaba por inaugurarse el reinado de Don Quijote en España?

Acojámonos a otro gran monumento español que cuenta los comentarios por decenas, y desde todas las distancias: Santa Teresa. Aquí tenemos uno, de formidable apert, mágico, ingenioso. Para Pierre Lafos, la historia de España se desmorona víctima de su propia política mentirosa, y trata de salvar su honor refugiándose en la verdad de su mística. No importan el anacronismo ni el color fingido para mantener el ilusionismo de una historia artificial hacia esa desembocadura.

Antes de Santa Teresa, entre el Cid y don Quijote, tenemos quinientos años de batallas, de pillaje y de orgía. Nadie cerró más usureramente los dedos que el español, que un día se gloriara de contentarse con una capa enajenada y con un puñado de aceitunas. España es un pueblo más conquistador que apóstol. Sólo cuando no tenga nada que desear se abandonará al disgusto de los triunfos efímeros. Después de haber apretado contra el corazón los despojos de muchos continentes, a ejemplo de Jesús crucificado, abre sus brazos para dejar escapar el fruto de sus victorias. Uno de esos cruzados hipócritas sería Alfonso el Conquistador. El mismo Carlos V, colmo hispánico, "que sueña pisar sobre Francia y sobre Londres y arrinconar a los moros" al bostezar de aburrimiento contagia a toda España de melancolía.

Pero, ¿al menos América? "Los conquistadores, que asesinaron a montones de indios y levantaron otros tantos calvarios inquisitoriales inundando de agua bendita las tierras idólatras de donde habían arrancado el oro por celemines, también bostezan. Civilizar era obra prosaica. ¿Salvar almas con sermones y autos de fe? ¡Buena! Pero, para eso bastaba un puñado de frailes y otro de verdugos. Entre dos hogueras con sermón, la América española también bostezó". El español que violó aquellos países, harto de tanta guerra, se va encerrando poco a poco en sus fronteras a ilusionarse con el desinterés por ellas. Teresa de Avila que está educándose entretanto en el tinte melancólico que da a España desde Yuste Carlos V, va a encarnar la raza en ese sentido.

Lo que más acentúa la soledad de España, el aislamiento de esa Tierra Santa del catolicismo, es la herajía de todo el resto de Europa. Alemania, Inglaterra, Francia, se retuercen ante sus planes y

(2) Charles Moeller, *Humanisme et sainteté. Témoignages de la littérature occidentale*. Edic. Casseruan, París, 1946, págs. 100-106 Véase también su obra *Sagesse gréque et paradoxe chrétienne*, Tournai-París, 1944. Frente al helénismo, estética quieta, el cristianismo es revolución. Y esa revolución cristiana ha superado a los héroes griegos en don Quijote: "Esta obra maestra, única, no será nunca bastante meditada en nuestros tiempos de miseria". O. c., pág. 25.

logran imponérsele. Es cuando la reacción española se da cuenta que hay algo más urgente que la expansión: defender sus adquisiciones de Europa. Ante todo, hay que conservar la fe tradicional. Aquel lema de San Juan de la Cruz: "un pensamiento del hombre vale más que todo el mundo", pertenece ya a esa línea del misticismo en auge. Es también el momento de San Ignacio y de toda la oleada mística que levanta Santa Teresa.

La mística española, el imperio interiorista, refleja todos los movimientos del imperio exterior: castillos, mandos, batallas, ambiente de guerra. La "breve carrera imperial de España" irá resumida en el "todo es nada" de su Maestra. Si Colón gritó ¡tierra!, Teresa grita ¡Cielo!, y "tener el mundo debajo de los pies", toda una teoría de reinos, de conquistas, de métodos, de comercios, de lenguaje imperial transferido a la negación que significa esa obra teresiana del Camino de Perfección, viaje hacia latitudes invisibles.

No le van quedando a España más que castillos conventuales para la defensa de su lema tradicional católico. Santa Teresa, en su carro fundacional, tirado por mulas flacas, es la que encabeza esa exploración de lo invisible presentándose a las puertas de las ciudades de España. Busca también el "finis terrae". Y al Carlos V pudo pasar personalmente desde el palacio al convento, Felipe II, que sigue los movimientos de Teresa, no encuentra otro medio de satisfacer su monarquismo que apoyar en Roma la reforma teresiana hasta dejarla del todo asegurada: "Teresa no había merecido la gracia inefable del matrimonio místico cuando ya el marido de María Tudor había preferido rechazar la corona de Inglaterra a contagiar su pura y fervorosa España asociándola a la metrópoli del cielo. Felipe, además, desgarró el manto imperial de su padre, para no cubrir con él, a una Alemania hereje cuyo revuelto véncito no debía manchar la fe intacta de un país en cruzada permanente".

A través de todas estas exposiciones se advierte cómodamente al novelista saltando las veredas que siempre tiende a respetar el buen historiador. Hay una preocupación obsesiva que enlaza los temas, a cual más colosales: imperio español, mística española. Lafue quiere, no obstante, salvar la mística a costa del imperio.

¿Cuál ha sido el desenlace de esa permuta de un imperio geográfico desgraciado por el afortunado mundo "invisible"? "La muerte de Teresa sería el acta de nacimiento de un nuevo estado de cosas, de un mundo nuevo... Como en un sueño, siguiendo la pista trazada por la heroína, prosigue su destierro terrestre con la impaciencia de un terminer que no comprenderán las razas pesadas del Norte, enlodadas hasta la cintura en las tierras grasas de sus países. Sola, o casi sola, irá aligerada, buscando la encrucijada, el punto de tangencia donde se cortan los del reino de lo invisible: todo es nada. En nuestros días, algunos de sus pensadores, como Unamuno, han querido renegar de la fórmula embrujada, y no han logrado más que confirmar su autenticidad. Teresa ha vencido".

Evidentemente, nacer español es nacer con atavismo místico. Lain Entralgo ha hecho una excavación necesaria para ver la filiación de los españoles modernos (Unamuno, Machado...) con los es-

pañoles viejos (San Juan de la Cruz). Todos van en una misma dirección. Lo que sí puede discutirse, quizá, es que Santa Teresa sea el foco de contagio peninsular precisamente y no, más bien, un efecto. Puede ser que esto último sea la refutación de esas abiertas intenciones del novelista francés: "Teresa ha contagiado a un pueblo con la ilusión del más allá que hormiguea en personajes de ese talie. Felipe II mismo ha renunciado, frente a su sortilegio, al poderío, para asegurar la obra de Ignacio y de Teresa. Y así se resigna al fin al peso del mundo es porque recuerda que Cristo aceptó arrastrar su cruz hasta la cumbre. Todo el programa de consecuencias está ya en acecho en el lecho de muerte del monarca. La España de oro ha preferido un "reino que no es de este mundo" (*).

No cabe duda que es el mejor lema místico, punto a su vez de la mística, y toda su razón de ser (*). El racionalismo, por eso, tomando conciencia de lo que ese lema quiere decir, ha negado la esencia de España con toda lógica. Y España, que no se ha resignado al racionalismo, prefiere la lógica de don Quijote que enseña a los destinos hispánicos la manera de ir muriendo.

Pese a todas las negaciones, no han podido aún los tradicionales tergiversadores de la espiritualidad española negarla de tal modo que cuenten con su cadáver ante ellos mismos. Cuando menos lo piensan resucita en su pluma alguna de esas protestas de la verdad oprimida por donde se reconstruye rápidamente en todas sus partes. Veámos cómo, un historiador gale contemporáneo, que llama "cándido" a San Francisco Javier para poder llamar a San Francisco de Sales el "equilibrador" de la mística, y ridiculizar a su vez la "teatralidad" de la mística española, se traiciona a sí mismo: "Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, por no citar más que a ellos, han renovado en el mundo católico fuentes que parecían secas. Entre las causas que habían motivado el estallido del protestantismo figuraba en primer lugar la sed de vida interior, de intimidad del alma con Dios, esa necesidad que traducían en lenguaje diverso, pero con la misma pasión, Lutero y Margarita de Angulema. Ahora, y este es quizá el sentido más profundo de la palabra Contra-Reforma —que sería más justo llamar reforma Católica—, las iglesias protestantes no son las únicas que ofrecen al mundo cristiano el alimento de la alta espiritualidad. De alturas resacas por vientos castellanos, se desbordan manantiales de misticismo por el mundo cristiano, en especial sobre la Francia vecina" (*).

Acabamos de transcribir un inciso muy sincero sobre una invasión cierta de España en Francia, y de parte de un historiador para quien Santa Teresa sigue inafrentada, desfigurada por el ca-

(*) Pierre Lafue, *Sainte Thérèse d'Avila et la vocation de l'Espagne*. Les éditeurs de la Nouvelle. Paris, 1946, pág. 251.

(*) Cfr. nuestro estudio *Mi reino no es de este mundo*, en *Rev. de Espiritualidad*, XIV, 1955, 5-16.

(*) H. Hauser, *La prépondérance espagnole*. 10^e Firmes Universitaires de France, 1940, cap. II, pág. 40.

tolerancia, según consabidos y machacones tópicos protestantes. No es inoportuno hacer resaltar aquí que a esa invasión espiritual de España, remedio que mantiene un tanto manso al pueblo en el período que va desde Enrique IV a Luis XVI, responde la nación vecina con otra invasión de bárbaros militares en el siglo XIX que saltaban los Pirineos a destrozar y a profanar las raíces que latían aún en el secreto de la maternidad de Europa. Aquel sepulcro del príncipe Don Juan, ilusión de los Reyes Católicos, enterrado en el convento de Santo Tomás de Avila, hechura de Torquemada, mutilado por soldados que exportaba Francia para destruir lo que la Revolución les había dictado, nos parece la mejor víctima, la más sobrecargada de significado, de cuantas se encogieron en el continente.

Son alucinaciones esquizofrénicas cuantas renuevan con sospechosa continuidad los enemigos de la política inquisitorial de España. Si el Cardenal Gibbons, antes de serlo, decía, desde los Estados Unidos, del protestantismo de Enrique VIII y de Isabel, que aún está por igualar por persecución histórica alguna en cantidad de sangre y de odio (6), el móvil histórico de España al empujar herejes hacia fuera (prescindamos ahora del método de hacerlo), no era menos europeo que el de otras partes de Europa. Seamos más exactos. Era el más europeo de todos. Lo vienen comentando bien en alta voz siglos posteriores. Todos los pueblos de Europa, y precisamente aleccionados por España, se proponían como fundamental objetivo la unidad religiosa que garantizara su unidad política. Dinamarca, Suecia, Alemania, Holanda, Inglaterra, Francia, los Cantones suizos, no se comprenden sin esa preocupación primordial. Además, Lutero, Melancton, Calvino, Zwinglio, Enrique VIII, Isabel, no tuvieron en eso ideas diferentes que Melchor Cano, el inquisidor Valdés, Carlos V, o que el mismo Felipe II (7).

Se confunden conceptos y cosas cuando se separa la política que servía a una conciencia religiosa en España, de las políticas protestantes que se servían de otro estilo de conciencia para azuzarla, al estilo del fanatismo árabe, hacia tiempo superado por la evolución de lo que había podido llamarse CRISTIANDAD. Y si en la historia de la Península existe, innegablemente, una fe invertebrada desde los Concilios de Toledo hasta el Concilio de Trento, consecuencia de aquéllos, español por lo tanto, (y la prueba está no sólo en el peso de sus teólogos sino en la tutela de un emperador español), no debe olvidarse tampoco, de la otra parte, la infidelidad política del Vaticano, en coquetos con aquella Francia aliada de los Turcos (el Moscú de antaño), por no haber sabido separar bien los derechos del César de los de Dios.

Son páginas, sin embargo, demasiado históricas para que nos detengamos en ellas. Por lo que toca a la valía espiritual de ese blo-

(6) D. James Gibbons, *La foi de nos pères ou exposition complète de la doctrine chrétienne*. Traduit de l'anglais par l'abbé Adolphe Laurent. Paris, 1826, pág. 254 64.

(7) Cfr. L. Cristiani, *L'Eglise à l'époque du Concile de Trente*. Blond y Gay, 1948, lib. II, cap. VI, pág. 452.

que europeo unido contra España, al cual Hauser ha querido darle, a partes iguales con ella, un valor harmónico legítimo de espiritualidad occidental, hay cierta ironía en la transmisión de papeles que hace la Historia. Con el cisma luterano nació, efectivamente, una auténtica mística alemana. Una mística que no tiene nada que ver, naturalmente, con la mística tradicional, que había ido a refugiarse en España. La mística de los tiempos nuevos, nueva e innovadora, es la de Boheme, Sebastián Frank, Weigel y Silensio. Por eso, cuando el primero, Boheme, quiere conectar con la tradición, todo se le vuelve turbio. Su filosofía bíblica es tan inaceptable para un católico como para un protestante (*).

Por ser la mística aventura, o hipótesis de unión, la del protestantismo, que es división, falla en algo esencial. De aquí que el protestantismo sea mística en cuanto antimística, en cuanto reuna y se las entiende con los elementos más bastardos, para derribar, y después denigrar, la unidad católica. La única razón de ser que mantiene al protestantismo en la pantalla histórica es la de ser protesta precisamente. Si no tuviera un catolicismo contra qué protestar, no existiría. Es la más negativa de las confesiones religiosas. Frente a esto, la mística ibérica es afirmación clavada, reserva capaz de controlar toda revolución interiorista del futuro. La mística española, rompe y separa. Rompe el yugo de la moral árabe, sensualista y panteísta, y frente al luteranismo se presenta como la más alta demostración de la virtualidad de los sacramentos, de la gracia y de la libertad" (†). ¡Profunda y maravillosa España! No ha querido nunca perder su alma. Al contrario, ha sabido preservarla de todos los males heréticos y defenderla contra todos sus enemigos, viejos y nuevos, que son, es necesario temerlo presente, los enemigos del catolicismo. España es una nación donde las guerras comienzan y terminan siempre por transformarse en cruzadas. Ayer mismo, contra las fuerzas conjuradas del ateísmo, del comunismo y de la anarquía internacionales" (‡).

Hacer evocar esto aquel profetismo de Dostowieski que, ante el materialismo progresivo de Europa, proponía como remedio de fondo una rehispanización. Observa ese crítico francés, cómo lo que salva a la raza hispánica, propensa a la indolencia y a la apatía, es esa "combustión interna", siempre activa. Honradamente, remite su criterio al de Unamuno: "Meditando sobre la pobreza del pueblo español, en contraposición a los países de confort moral y espiritual, Unamuno se pregunta (y la pregunta tiene valor de respuesta): ¿nuestra mística no sería nada? Un día tendremos que recurrir a ella de nuevo, cuando los pueblos de los que Helena (Grecia) —el ídolo fau-

(*) J. Chuzeville, *Les mystiques allemands du XIII au XIV siècle*. Edn. Grm. Paris (1935). pág. 18.

(†) Chuzeville, *Les mystiques espagnols*, Paris, 1952, pág. 8.

(‡) Ib., pág. 12.

tiano del renacimiento— extasió el alma en un beso, anden en busca de su alma" (11).

De hecho, ese pueblo latino que, junto a España, cuenta con más personalidad, Francia, cuando se da cuenta que su respiración católica ha perdido el ritmo normal, necesita importar de la Península Ibérica normas efectivas. Por eso, su espiritualidad se resiente hondamente de falta de originalidad y de impulso, pese al montaje externo que pueda tener su bibliografía representativa. Oigamos a un especialista de estilos comparados: "En general los españoles expresan directamente su experiencia de la unión mística con todo lo que tiene de sorprendente y de arrebatadora, y utilizan para ello con suma originalidad materiales tradicionales. Los franceses prefieren teorizar sobre esa unión. En sus analogías insisten particularmente en relaciones humanas, y utilizan su rica tradición nórdica, excediéndose solamente en detalles para evitar su quietismo. Académicos y racionalistas, intentan descubrir nuevas tierras, pero no llegan a mayor profundidad que los españoles. Reemplazan la profundidad por la vivacidad, mientras que los españoles en ese terreno sagrado se abatienden por completo de toda agudeza" (12). Bossuet no estaría muy conforme con ese inciso hacia la mística nórdica, pero nos interesa aprovechar la conclusión de que esa capacidad o potencia explotadora del místico español es racial. En los respectivos similes que emplean sus místicos, España revelaría sus peculiaridades de tierra árida (arroyo, arcaduces, puente, fuente); de agricultura arcaica (lento arar de bueyes); de país de castillos viejos (muros de fuera, torre de dentro); de sociedad señorial (caballero y escudero); de valoración barroca del arte (tallar, pintar, apelación a su Escorial, vihuela templada o destemplada, vaso de barro o de oro). Francia en cambio, teórica, miraría los objetos y hechos de tal manera que aparecen menos franceses que humanos en general(13).

El mismo sello de inequívoca espontaneidad pueda ser que fuera lo que más melindres de aceptación suscitó en la psicología espiritual de Francia ante la transfusión que pidió de espíritu español. Dice Calvet, juez inapelable en estas materias: "En la construcción nueva, todos los materiales no son de origen francés. Henri Brémont exagera cuando afirma la autonomía completa de los escritores que agrupa en la escuela francesa. No son discípulos (salvo de San Pablo, de San Agustín y del Evangelio), son creadores; pero, han crendo, como los clásicos, transformando. El capítulo de las influencias está aún poco desbrozado. Necesitamos un catálogo completo de libros de piedad españoles, flamencos e italianos, traducidos al francés o al latín entre 1580 y 1610. Este catálogo ha sido intentado, y estamos admirados de la abundancia de la importa-

(11) Ib., pág. 12-13. Cfr. nuestra *Filosofía de la Mística*. 1^o Parte, cap. 1^o.

(12) Cfr. H. Hatsfeld. *El estilo nacional en los similes de los místicos españoles y franceses*, en Nueva Revista de Filología hispánica, 1, págs. 45-77.

(13) Ib., pág. 72.



ción. De cuatrocientos volúmenes anotados, trescientos ochenta con traducciones. Es toda una invasión" (14). Elocuente invasión que apenas si necesita comentarios. Mejor dicho, necesitaría comentarios imprecindibles. Porque, v. gr., hay que tener presente la superproducción espiritualista de la Compañía de Jesús durante el siglo XVII, sin salirse del ámbito francés. Y la Compañía, además de haber puesto en marcha la obra internacional de los Ejercicios, tan imprudentemente atacados por Brémond, por razones fáciles de suponer en un historiador francés de sus pretensiones, es una espléndida muestra de institución peninsular, creada donde quiera que se mueve, por místicos hispánicos, por Santa Teresa, sobre todo, a la que, como tantas otras Ordenes Religiosas, considera como suya (15).

Pero esto está llamando a otro problema: al de la exportación de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa a través de los Pirineos. Acertadamente reconoce Calvet que en espiritualidad no son los libros el único factor cuando andan de por medio Ordenes o Congregaciones religiosas, esencialmente internacionales. Y tal es el caso de esa faceta de la contra-reforma, la Reforma Teresiana, que, con la Compañía, forma el impulso antiprottestante popular más potente de Europa.

Exactamente: "La invasión mística, no fué para nosotros (los franceses) una invasión pacífica. Instintivamente el alma francesa se prepara a la resistencia. Si se quiere encontrar el centro de perspectiva de la historia religiosa de ese tiempo, habría que buscarla en una especie de oposición inconsciente y subyacente al misticismo extranjero. Bérulle es la prueba viva. La gran prueba, el gran tormento de su vida le vino de la adaptación necesaria del Carmelo español al espíritu francés. Se le reprochaba de querer hacer de las carmelitas, oratorianas, y eran francesas lo que hacía de ellas sin pensarlo. Y la prueba de que la adaptación exigía algunos sacrificios es que provoca revoluciones, revueltas, y que el Carmelo francés no conoció el equilibrio más que gracias a una carmelita francesa, auxiliar de Bérulle, la Madre Magdalena de San José" (16).

Hemos llegado a una derivación concreta, de trascendencia, que requiere su punto y aparte. Tengamos presente la afirmación de

(14) J. Calvet, *La littérature religieuse de François de Sales à Fénelon*. París, 1938, pág. 84. Debe conocerse, sobre todo, la obra de Jean Dagens, *Bibliographie chronologique de la Littérature de Spiritualité et de ses sources (1501-1610)*. Decker de Brouwer, París, 1951. Es un auto prevenido contra lo español. La obra aunque no es muy original y crítica, por ser de lo poco que existe, puede orientar sobre esa afirmación de Calvet.

(15) En plena controversia, sangrienta controversia, carmelitismo-jesuita, que se recuerda en Bélgica, sobre todo, a propósito de impugnar la Compañía las mejores tradiciones del Carmelo, escribía el confesor de la Corte de la Infanta Isabel, Pedro Rivero, jesuita: "Cupit ergo ignatianus et simul teresianus esse sacerdos qui erat cum Sancta Matre Fidelium". *Sacrum Orationum parum imaginum Immaculatae Mariae et animae creatae ac baptismo, poenitentiae et eucharistiae innovatae*. Antwerpiae, 1634, pág. 572.

(16) Calvet, O. c., pág. 84.

que esa revuelta trae su origen de aires peninsulares proyectándose hacia Europa. De hecho, Brémond, que nos merece poca fe, por haber hecho esquemas algo artificiales, es quien ha tenido que abrir contemporáneamente un tópico de "espiritualidad francesa". Dejemos hablar, una vez más, a la autoridad ajena: "Una tal exuberancia, (en España), ilusoria, frente a la prioridad que en Francia se ha convenido en conceder a las obras de arte y de imaginación. No ha sido bastante un sabio historiador versado en la teología, como Henri Brémond, para dar un poco de lustre a los nombres de Condren, de Yves de París, o de Juan de San Sansón, y despertar algún entusiasmo en presencia de las reliquias de nuestro pasado. Diremos más: si Port-Royal guarda una sombra de vida, lo es en gran parte por estar casi despojada del todo de toda santidad, por ese sentido de protesta que todavía trasudan sus escombros frente a la momia del siglo XVI, ungido con todos los bálsamos, y envuelto con toda clase de atuendos literarios" (17).

Cerremos el diálogo con esta aguda observación, sincera como no conocemos ninguna en la espiritualidad contemporánea de Francia. Porque ese Port-Royal, cancellería oficial del jansenismo y del galicanismo, es preparado por los mayores prestigios de la espiritualidad francesa: Bossuet y Bérulle. A Bossuet ya le conocemos. Vamos a adentrarnos en el cisma de Bérulle.

(17) Chateville, *Les mystiques espagnols*, pág. 10.

INVASION ESPIRITUAL

Hace bien poco apareció en Francia un ensayo, dirigido a dar un golpe de vista sobre el ambiente carmelitano en la espiritualidad francesa. Naturalmente, para el ensayista, la espiritualidad española no tiene que ver allí nada, aunque tenga que ver mucho la carmelitana. Bouchereux ha descubierto un nombre, Juan de San Sanson, lego carmelita calzado, y va a ser el místico que abandera sus intenciones galicistas. Francia ya tiene una mística que oponer a la teresiano-sanjuanista⁽¹⁾.

Juan de San Sanson pertenece a la última de las seis grandes reformas que ha tenido la Orden del Carmo. Como el Carmo español lo tuvo en el siglo XVI, el francés tiene otra en el XVII con el Padre Felipe Thibault. Bouchereux procura desentenderse de los motivos de esa reforma, que, por supuesto, eran españoles también. Socialmente hablando, la figura más relevante de esa reforma es el Padre León de San Juan. Predicador de las Cortes de Luis XII y XIV, este carmelita es una figura nacional en relación estrecha con Richelieu, a quien cierra los ojos en el lecho de muerte. Quizá es quien provoca la respuesta famosa del Cardenal político, de que a la hora de la agonía seguía sin otros enemigos que los del Estado. Pero aquella enciclopedia de saber que fué en su tiempo el Padre León, significaba una obsesión por lo teresiano. Para él no hay otra figura en la Historia de la Iglesia comparable a la de Madre Teresa después de la de San Agustín. Expone su ideario teresiano, sobre todo, en su octavario a San Dionisio Areopagita, publicado con el título de Francia convertida. Relacionando al catolicismo francés con la biografía teresiana, atribuye a ésta la salvación de aquí. Notamos la paradoja. Mientras Quevedo, el enemigo del patronato

(1) Bouchereux (Suzanne-Marie), *La Réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Sanson*. Paris, 1950. Una de las cosas en que falla, sin embargo, esta preciosa monografía, es en que no resalta la originalidad mística del famoso místico ciego, si es que la tiene. Su información es casi nula. Cfr., v. gr., pág. 328.

nacional de Santa Teresa, en el que veía una sombra para el de Santiago, hace sonetos en italiano contra Richelieu, y fustiga con su sátira las costumbres españolas a través del enemigo político de aquél, el conde-duque de Olivares, los cofrades del gran enemigo de España se dedican en Francia a proclamar como madre espiritual suya a Santa Teresa de Jesús.

La devoción por Santa Teresa no excluye del predicador real la que siente por su maestro Juan de San-Sansom, de quien había sido el secretario. Pero en sus criterios es amplio, como buen francés. Incluso llega a llamar "sabios teólogos" a Lutero, a Calvino y a Ecolampadio.

Otra gran figura de esa reforma carmelitana relámpago es el P. René de San Alberto, confesor de Bossuet. Este, en sus luchas antiquietistas argumenta entre otros místicos con Juan de San Sansom, así como siente antipatía por otro lego carmelita descalzo, gran místico también, Lorenzo de la Resurrección, más invocado por Fenelón. No puede olvidarse, sin embargo, que otro gran escritor de la Reforma de Lorraine, Mauro del Niño Jesús, influye en las teorías de Me. Guyon⁽¹⁾, y por mucho que se empeñe Bouchereux en querer defender que el Padre René no estaba formado en la espiritualidad del Carmen Descalzo⁽²⁾, no se ve libre de la inconsecuencia de reconocer que en el noviciado de la Reforma del Padre Thibault tenían recomendados los novicios entre otros autores al Padre Granada y a Juan de Jesús María⁽³⁾. Es innegable por otra parte que el mismo Juan de San Sansom conoce a San Juan de la Cruz y su escuela⁽⁴⁾.

Al contrario que Bouchereux, un discípulo de Baruzi, en otro ensayo, mezcla desgraciada de aciertos con perogrulladas estilizadas a lo francés, da motivo a ésta para afirmar que es precisamente al siglo XVII francés al que pertenece la "extraña adivinanza de la profundidad sanjuanista"⁽⁵⁾. Claro es que esto hay que corregirlo mucho antes de aceptarlo sin condiciones; pero es muy oportuno tenerlo presente contra Bouchereux. Si a fines del siglo XVII Bossuet y Fenelón llevan el nombre del místico español al cenit de la autoridad en argumentación espiritualista, el inicio de ese desarrollo está en los primeros años de ese siglo.

(2) Pourrat, *La Spiritualité Chrétienne*. París, 1926-8. T. IV, pp. 180-85.

(3) O. c., pág. 147.

(4) O. c., pág. 116-7.

(5) O. c., pág. 160-63.

(6) Cfr. Max Milner, *Poésie et use mystique chez saint Jean de La Croix*. Editions de Seuil (1961) Préface de Jean Baruzi, pág. 8.

El 15 de Octubre de 1604 seis Carmelitas Descalzas atravesaban la frontera española camino de París (7). Dice alguna relación que el tiempo que estuvieron concentradas en Avila preparando su partida, se vieron sobre el cielo castellano seis estrellas extraordinariamente luminosas. Eso eran esas seis venerables hijas de la Madre Teresa que iban a vivir las profundidades de la Noche Oscura más allá de los Pirineos.

La decisión de su salida de España había costado muchos sudores y conversaciones, cartas, idas y venidas anteriores. Nicolás Doria, el General de la Congregación de España, por de pronto, siempre se había opuesto, de consuno con Felipe II, a que la Reforma teresiana saliese de la Península, y menos en dirección pirenaica. Las obras escritas de la Madre Teresa hablaban claro que sus "fundaciones" habían obedecido a los males de Francia. Pero junto a esta propaganda religiosa de motivo, andaba la propaganda político-social en contra de todo lo francés.

Esa propaganda era tan intensa y había calado tanto, hasta en la clausura de los conventos que, cuando al fin, se hace una encuesta entre las carmelitas para ver qué unas quieren ir voluntariamente al reino vecino, las que se presentan lo hacen "desochoas de morir por la fe". Algo así como si se tratase de ir a tierra de moros como quiso Santa Teresa de niña. Aún más; tenemos la sugerente nota de Ana de Jesús, que nos prueba hasta qué punto estaban trabajadas aquellas imaginaciones. Al pasar por Bayona, dice la Venerable, "todos los habitantes de la población eran herejes, y se les nota en la cara, porque tienen ciertamente figuras de condenados".

La misma Beata Ana de San Bartolomé reproduce motivos similares místicos a los de Santa Teresa, para ir camino de Francia. Esta Carmelita extraordinaria que marca su transición de un período espiritual de infancia de espíritu a otro de carácter misional, dice desde San José de Avila: "Iba un día a orar a la ermita de San Francisco. Desde el umbral sentí un suavísimo perfume de flores, que me hizo entrar en un recogimiento profundo. Vi entonces entrar al Divino Maestro. Su exterior era como el que tenía cuando andaba en el mundo. Era de una hermosura arrebatadora, pero se mostraba extremadamente afligido. Se aproxima a mí, y pone su mano derecha sobre mi hombro izquierdo. Sentí entonces un peso que nunca podré describir. El adorable Maestro descargó en mi corazón la pena que le afligía y me dijo: Mira las almas que se pierden a pesar de mi amor. Ayúdame a salvarlas. Y me mostró al mismo tiempo Francia, como si yo estuviese allí, y los miles de almas que se perdían en ese reino por las herejías. La visión duró apenas un minuto. Si hubiera durado más hubiese muerto. Me dejó de tal mo-

(7) Es interesante leer sobre esto la biografía de la Beata Ana de San Bartolomé (Edic. del P. Bouix, París, 1869), y sobre todo la obra del P. Bruno de Jesús María, *La Belle Acorne (Bénédicte Marie de l'Incarnation)*. Deuil de Brouet (1912).

do abrazada en amor de Dios y de las almas, que no podía vivir por la sed sofocante de salvarlas. No podía comer ni dormir..." (8).

Por otra parte, no había en las seis carmelitas una incompreensión hacia el carácter francés, de que se queja el P. Bruno (9), no con toda la razón. Eso donde existiría sería más bien en la caría Generalicia Española del Carmen Descalzo, que no veía con claridad en qué había de parar esa exportación teresiana si no iba apuntalada por la de los carmelitas descalzos. Esto, dice el Historiador General José de Santa Teresa, era esencial. No hubiese hecho otra cosa la Madre Teresa, puesto que en las fundaciones peninsulares no hizo nunca lo contrario. Sin embargo, aquí estaban los comienzos del clama próximo.

De momento, "todo el mundo agradecía aquel puñado de santas vivas" y el mismo Felipe III aprovecha el éxito del recibimiento que se hace a ese injerto católico en la patria de Calvino para escribir felicitándole a su contrincante Enrique IV (10). Tampoco supieron las carmelitas de momento dónde habían caído. El propio General español que las despidió en Irún, no las despidió sin la condición de verlas acompañadas de dos carmelitas descalzas. Van, además, tres damas francesas en la caravana, Berulle, el canciller real René Gauthier, Brétigny, y "algunos españoles". La Beata Ana de San Bartolomé, que cuenta las impresiones del viaje hace ver cómo las damas francesas las hacían pasar el rato en conversas de enseñanzas del idioma, y la enorme dificultad de las contemplativas castellanas para acertar con una frase a derechas. Habla también ingenuamente

(8) *Autobiografía*, cap. 11, pág. 47. Cfr. sobre todo, Celestin de Saint-Joseph. *De l'Enfant Jesus à la très Sainte Trinité. Itinéraire spirituel de la Bienheureuse Anne de Saint Barthelemy*, en *Spiritualité Carmelitaine de Chèvremont*, 8, 1949, pp. 83-107.

(9) O. c. p. 318. El mismo reconoce la falta de penetración psicológica de Béruille para lo castellano, pág. 317. Aún no ha aparecido un autor despasionado en Francia que estudie fríamente el caso carmelitano. Dice el Padre Silverio: "Existe sobre la Beata una rica información aún inédita, a pesar de su importancia... Como la vida de la ilustre fundadora del Carmelo de Amberes no hace más que una misma cosa con los primeros tiempos de la Reforma, en la que ella juega un papel tan importante, deseamos ver aparecer una vida completa de la Beata bien documentada y bien escrita; porque es necesario contrastar ciertas afirmaciones de Santa Teresa con otras relaciones que nos quedan de la época. Habría allí una fuente preciosa de consulta para todo eso de que nos habla nuestra historia primitiva. Por otra parte sería deplorable que un trabajo tan deludido fuese llevado a cabo por un autor apasionado o que no poseyese las cualidades necesarias. Información abundante y segura, discreción delicada en su utilización, juicio ponderado y conocimientos adecuados; tales son, a nuestro humilde parecer, las cualidades requeridas de cualquiera que quisiera emprender ese trabajo". Cfr. su artículo *La Bienheureuse Anne de Saint Barthelemy en Espagne*, en *Spiritualité Carmelitaine de Chèvremont*, 8, 1949, pp. 9-20.

(10) Bouix, o. c., pp. 125 y 185. Berulle mismo dijo: "Si Santa Teresa hubiese vivido no hubiese podido dar a Francia mejores carmelitas a menos de haber ido ella misma". En *Éloge de la Nativité, La Bienheureuse en France*, en *Spiritualité Carmelitaine de Chèvremont*, número citado, pp. 21-43.

de una impresión nueva para una avilana: la de "los espantosos rugidos del mar" en una cerrada tempestad que las sorprende de noche cerca de Bayona, así como de otra no menos interesante. Dice: "Durante todo el camino mi alma gozaba de la presencia de la Santísima Trinidad, tan íntima, que los peligros tan numerosos ni accidentes alguno me la quitaban" (11). Pero esta venerable enfermera de la Madre Teresa, "devotísima de San Dionisio Arcopagita" (12), dato muy interesante en una carmelita decaliza de aquellas calendas, y camino de París, no iba tan extasiada como para olvidarse de lo humano. Consigna también: "No se puede alabar lo suficiente a los franceses por el esmero que tuvieron con nosotras, y por la virtud que demostraron continuamente. Nos trataron con tanta consideración, su comportamiento fué tan cumplido, que estábamos confundidas, y siempre les quedaremos reconocidas. A todo lo largo del viaje no dejaron oír una palabra mal sonante, ni se permitieron esas bromas, frecuentes en los caminos, para alejar el aburrimiento. Yo bendecía al Señor y estimaba su virtud y perfección y estaba encantada del respeto que demostraban al hábito de la Santísima Virgen y de nuestra Madre Santa Teresa" (13).

En la constelación teresiana, además de las dos conocidas Anas, iba otra religiosa de relieve: Isabel de los Angeles (14). Había abrazado la reforma de la Madre Teresa en fuerza de un consejo del Padre Granada: "Lo que más brilla al presente en la Iglesia de Dios es la Reforma de la Madre Teresa. Tomad mis palabras por voluntad de Dios". Estas palabras, autógrafas, que la Madre Isabel lleva consigo y que después pasan a manos del Cardenal Bérulle, se nos antojan una transacción simbólica del alma española en la anemia francesa. Educada en Burgos por aquella gran preferida de la Madre Teresa, Tomasina Bautista, recibe de ésta una lección, sobre todo, que jamás olvidará. De novicia le entran encérgulas de interrumpir la oración por cualquier quehacer exterior. La Madre Tomasina le injerta en castizo teresianismo: "Trabajo que se hace por obediencia no está nunca en contradicción con el espíritu de

(11) Cap. II, lib. III, pp. 118-20.

(12) Ib. p. 115.

(13) Ib. lib. III, cap. II, pág. 120.

(14) Cfr. Francois Nicolás de Trélage (*Francois de Sainte Thérèse*). *Vie de la vénérable Mère Isabelle des Anges, l'une de six carmélites espagnoles fondatrices de l'Institut de Sainte Thérèse en France*. Nouvelle édit. par le P. Bouix. Limoges, 1876. Faza biográfica, escrita por una carmelita berulliana, es sospechosa y está bloqueada. A pesar de haber salido de Bérulle que las novicias y carmelitas adictas a sus ideas no hablaban más con las españolas, cuando una de éstas, Beatriz de la Concepción, retorna a Salamanca desde Flandes, no se la deja hablar con la Madre Isabel. La autora, sin embargo, echa la culpa a "un carmelita decalzo". Cfr. pág. 115. Un anónimo biógrafo de esta religiosa había dado el mismo carácter a la obra. Cfr. M. Cordier, *La vie de la vénérable Anne des Anges religieuse Carmélite du monastère dédié à la sainte Mère de Dieu de Paris*, París, 1694.

oración". La Madre Isabel es la que más gusta a los franceses, por su flexibilidad de carácter. De las seis carmelitas va a ser la única que muere en Francia. Todas las demás se refugiaron en los Países Bajos españoles o volvieron a España. Tal fue la intrusión que advirtieron en el espíritu teresiano-sanjuanista por parte del Cardenal Bérulle. La Beata Ana de San Bartolomé, llega a reprender, incluso a la Madre Isabel, cuando ya en los Países Bajos, va que ella no se retira también de Francia en protesta por la obra del Cardenal.

En medio de una bibliografía totalmente desviada en torno a la supuesta grandeza espiritualista de Bérulle, hay, sin embargo, datos suficientes para denunciarle esa intrusión que la historia de la espiritualidad no puede silenciarla. No había sido idea original de Bérulle la de llevar a Francia Carmelitas Descalzas españolas (14 bis), sino de Juan de Quintanadueñas de Brétigny. Hijo éste de madre francesa y de padre español, nace en Ruan en 1556, y se educa en Sevilla. Es donde trata a María de San José (Salazar) y al Padre Gracián. Estos le hacen sumamente atractiva la nueva reforma de la Madre Teresa. Tanto, que el capítulo de Pastrana de 17 de Octubre de 1585, al que asiste el mismo San Juan de la Cruz (15) le comisiona como activador de la reforma en Francia (16). Esta comisión debió motivarle su entusiasmo personal comunicado a la asamblea legislativa de la Orden, sin grandes intenciones por parte de ésta, de que las cosas fuesen demasiado lejos, ya que la presidía el Padre Doris, ajeno a toda idea de exportación, como parece que lo era también el mismo San Juan de la Cruz (17). Pero el hecho es que no fué Bérulle, sino Brétigny el iniciador de ese movimiento inmigratorio, pese a que, por la necesidad de apoyarse en fuertes influencias parisienses, el piadoso sacerdote fuese a dar con Bérulle, quien llegó hasta el extremo de llamarse, con muy poco pudor histórico "fundador" de las Carmelitas Descalzas de la Congregación de Francia. Son adictos oratorianos, así como sus aduladores,

(14 bis) San Francisco de Sales había sido el encargado de dirigirse al Papa pidiendo la introducción de las Carmelitas españolas, por el círculo parisino que había acogido la idea de Quintanadueñas. El Santo sentía verdadera simpatía por la obra de Santa Teresa. Estimaba también en lo suyo a M^{re}. Acarie (después carmelita con el nombre de María de la Encarnación), aunque después de nuestra éra se lamenta de no haberse abuesto más con ella. Cfr. *Obras completas de Saint Francois de Sales*. París, 1879. t. IX. pp. 322-5.

(15) Crisógono, *Biografía de San Juan de la Cruz*, B. A. C. 2^a edic. cap. 17. pág. 371.

(16) Cfr. Jean Bta. Etlau, *L'ancien Carmel du Faubourg Saint-Jacques (1604-1792)*. París, 1929, pág. 23. Dice equivocadamente 19 de Octubre por 17 de Octubre.

(17) Cfr. Crisógono, o. c., cap. 14, pág. 328. El santo creía que "otras naciones no estaban preparadas para la vida carmelitana descalza, y que podrían llegar a desfigurarla". El mismo San Francisco de Sales parece haber estimado más que una importación de Religiosos, una con-

se encargaron de dar cuerpo a la intrusión, y a esto se debe que fuera a parar a la sombra la figura de Bréigny, como llegaron a ser postergadas las obras del mismo Fray Juan ante las de Bérulle en muchos conventos de esas nuevas carmelitas (17).

Pero ¿en qué consistió la intrusión berulliana? El mismo dice que la razón de su título es que estando dividida la Reforma francesa en dos Congregaciones distintas, con dos Generales totalmente independientes, había que aislar al nuevo Carmelo francés de esa disensión, y de las novedades que una Congregación oponía a la otra (18). Aquí si que venía mejor que esa explicación, la del clásico refrán castellano: a río revuelto ganancia de pescadores. En Enero de 1623 alienta todavía más su causa diciendo a las Carmelitas que cuando sean preguntadas al su Orden es lo mismo que la española, respondan que no; que son Orden aparte; que son "una Orden Francesa" (19). Lo que le interesaba era, pues, manejar por propia cuenta a las Carmelitas Descalzas, desligándolas de las Carmelitas Descalzas, de cuya historia, legislación y espíritu eran inarrancables sin una evidente heterodoxia carmelitana. Por si hubiera alguna duda de eso a través de tanta literatura tendenciosa como puede consultar el especialista, le invitaríamos a que leyese un libro fundamental. Es uno de los de la camarilla separatista también, ilustra apellido del siglo francés Miguel de Marillac (20). Este ilustre *monseigneur* se dedicaba a presentar a los carmelitas descalzos como perjudiciales a

gregación nacional para remedio de males locales. Consultado por Luis XIII sobre si convenía llevar carmelitas calzadas o descalzas a un determinado lugar para contrarrestar la herejía, le responde el santo obispo de Ginebra el 21 de Enero de 1618 que ni unos ni otros, sino a los ortodoxos, porque "más fácilmente pueden mezclarse entre los adversarios". Cfr. *Ouvres complètes de Saint François de Sales*. Edic. Lyon, 1855, t. III, pp. 320-21. No quiere decir esto que los carmelitas descalzos no fueran estimados altamente por otros nobes franceses. Cfr. y gr. *Arrest solennel rendu par commissaires au parlement de Paris le 2 Juillet 1663 entre les anciens religieux Mendicants Reformés de l'Ordre de Notre Dame du Mont Carmel, vulgairement appellés Carmes Déchaussés et les religieux Carmes de l'Observance, Augustins et Recolets établis en la ville d'Orléans*. Paris, 1663. Gracias al prestigio de que gozaban los Carmelitas Descalzos, el Parlamento francés falló en su favor.

(17) Cfr. P. de Beauvais, *La vie de memoirs de Bréigny prestre, fondateur des Carmelites de Sainte Therese en France et aux Pays-Bas*, Paris, 1747. Dice este valiente jesuita: "La falta de seriedad que existe en la historia berulliana me obliga a dar una fórmula nueva a esta obra, desmintiendo ligereza y añadiendo lo que se ha omitido de interesante".

(18) Pierre Bérulle, *Oeuvres*. Edic. del P. François Bourgoing. 3º Paris, 1665. pág. 783.

(19) O. c., pág. 785-6.

(20) *Memoirs Michel de Marillac, De l'Érection et Institution de l'Ordre des Religieuses de Notre Dame du Mont Carmel, selon la reformation de Sainte Therese en France, des troubles et différends excités en cet Ordre, et du jugement rendu par nostre saint Pere le Pape sur ceuz*. Paris, 1622. Va dedicando la obra a los Cardenales de Retz y de Rochefoucauld.

las carmelitas, a través de prolongados sofismas (22). Y, ¡seguro que se tenía por lector asiduo de las obras de la Madre Teresa!

Pero todos esos sofismas, toda esa neblina con que se quiere encubrir la astucia francesa que creyó lícito llevar su quisquillosidad antiespañola hasta la adulteración de lo mejor que tenía la Península: el espíritu de la Madre Teresa (23), se disipa fácilmente. Testimonio duro, más duro que cualquiera otra palabra, es una carta de la Beata Ana de San Bartolomé, que se han cuidado siempre de desconocer los berulianes (24). Escribe la Beata al Padre Dionisio de la Madre de Dios a París (25) desde Amberes el 10 de Septiembre de 1616:

"No sé qué decir que por un cabo siento en el alma la cosa, por otro no se me puede quitar del corazón un no sé qué, que es bien vean van contra la voluntad de la Santa... Algunas cartas tengo escritas a Vuestra Reverencia sobre este sujeto, y siempre que me lo manda me consuelo de decirlo que sé y de que Vuestra Reverencia y todos mis Padres tengan este celo de la honra de nuestra Santa Madre, y de conservar su espíritu, bien se lo deban Vuestras Reverencias al amor que tuvo a los religiosos, y es verdad que nuestra Santa Madre Teresa de Jesús deseaba tanto reformar los religiosos como las religiosas porque Dios la mostraba bien que sin ellos no

(22) Es abundante esa bibliografía tendenciosa. Lo que mejor la resume son dos tomos de cerca de mil páginas cada uno publicados en 1894 por las Carmelitas de París, *Mémoire sur la Fondation, le gouvernement et l'abandon des carmelites Déchaussées*. Reims, 1894. De esta obra puede decirse, además, que es la que inicia el período histórico crítico de la Reforma. Su tesis, que es la que viene a defender después el P. Silverio, es que los historiadores españoles de la obra teresiana cayeron todos en el extremo de exaltar la corriente doriana.

(23) Bastante más lógico fué San Francisco de Sales fundando una nueva Orden femenina.

(24) Por ej., Ph. Guignard, *Six lettres de la Vénérable Mère Anne de Saint Barthelémy*. Dijon, 1863. La colección es de un tremendo poco recomendable al lector.

(25) Una de las ideas incubadas en ese rechazo de los Carmelitas Descalzas era la jansenista de que no simpatizaba, por principio, con las Ordenes Religiosas masculinas. Los carmelitas descalzos entraron en Francia por otro camino distinto que las descalzas. Fué Paulo V quien se lo pidió directamente al amigo de San Francisco de Sales, Enrique IV. Precisamente entraron en París al día siguiente del asesinato del rey y se instalaron en la capital bajo el patronato de la reina María de Médici. Los fundadores son dos religiosos de origen noble: Bernardo de San José y Dionisio de la Madre de Dios, a quien va dirigida esa carta de Ana de San Bartolomé. Bernardo de Santa Teresa, obispo después de Babilonia, funda el primer seminario de misioneros extranjeros, que ha perpetuado la moderna arteria de la capital francesa, *Rue de Babylon*. El P. Dinalo era un gran predicador. Cfr. Card. Verdier, *Les Carmes, les Neux, les martyrs, les souvenirs*. París, s. l., pero sobre todo al especialista en el París de la Revolución, miembro de la Academia francesa, G. Lemoine, *La maison des Carmes*, 29ª edic. París. Conocemos un ejemplar rarísimo de una obra que publicó el P. Dionisio: *Homilias morales sur les principaux mystères et la dévotion du précieux sacrement de l'Autel*. París, 1616. Es un tratado de excelente calidad doctrinal.

podían sus hijas perseverar en lo que ellas las ponía de perfección, porque como ella decía, si no las dejase en la obediencia de religiosos reformados y que guarden los mismos preceptos, mis hijas serán presto como las demás religiosas, y esto mismo le dijo Cristo Nuestro Señor por la casa primera que había fundado, como le pedrán haber visto en sus libros, que le hizo sujeta el Ordinario (obispo) porque se lo mandó Nuestro Señor, que empezase como pudiese, y la Orden (los calzados) no le quiso admitir, porque estaba en aquel tiempo muy relajada, digo los Calzados, y esta reformatión les era cosa muy nueva y de gran contradicción y así la fundó debajo de la obediencia del Obispo, que era un príncipe, varón santo llamado Don Alvaro de Mendoza, estuvo doce años en su protección, gobernándose las religiosas por el espíritu de la Santa Madre con grande perfección; y de esta religión y perfección que tenía este convento soy buen testigo por estar en compañía de la Santa Madre y ser ella la que las visitaba. Y con ser esto así como digo, al cabo de estos doce años le tornó a hablar Nuestro Señor a la Santa y le dijo que ya tenía religiosos Reformados, que pusiese esta casa con las otras debajo de la protección de los religiosos, si no quería que se perdiese andando el tiempo. Mire V. R. si tenían que temer estando el convento en la perfección de espíritu que he dicho, y el obispo tan santo y religioso como era. Con todo, previno Dios a la Santa el peligro que había de estar estas monjas fuera de la religión porque por buen celo que tengan estas señoras superiores de la Francia no le llegarán (al de la Orden)... que al fin no tienen experiencia de las cosas de Religión (Orden), y así mudan la Regla y Constituciones a su modo... y que casi no se conocen la Regla y Constituciones en lo que se había comenzado y que no tienen sino el hábito de Carmelitas, y no sé cómo le pueden hacer estas señoras, que cuando nos sacaron de España nos prometieron de no faltar un punto en las cosas de Regla y Constituciones. Bien hay que temer que está cerca la relajación, que aunque como he dicho sean buenos esas superiores, no son religiosas ni tienen la experiencia que ellos, como la tienen los que Dios nos ha dado en nuestra Orden y que se han de mudar (cambiar) de tres en tres años, si el que sale es celoso en guardar las cosas de religión, si que entra trabaja por hacerlo mejor... y sustentar lo que nuestra Santa Madre nos dejó, y así me le escriben de España, que está la Orden como el día primero. Pues esto no se puede esperar de estos prelados seglares que no guardan los preceptos que están en la Regla y Constituciones, ni tienen miedo que puedan venir sobre ellos otros preladados a corregir sus faltas, sino que se van por sus caminos anchos, sin darles cuidado las cosas, sino que van acomodándolas a lo que es más a sus propósitos, según la naturaleza y las costumbres de la tierra, pues adonde no hay temor a Dios y respeto a las costumbres de una tan gran Santa Teresa de Jesús que las ha fundado, ¿qué se puede esperar? Sino que cada día irá de mal en peor. Harta lástima es que han tomado título de hijas de nuestra Santa Madre. No puede dejar de dolerme el corazón viendo que las han engañado, que en verdad puedo decir que fueron sus principios y vo-

naciones de las lindas que yo he visto, y que veía que eran llamadas de Dios; su sencillez era como de palomas y no tenían otro pensamiento sino ser hijas de la Orden, y muchas de ellas me han confesado que si yo no las aseguraba que había de estar debajo del gobierno de los Religiosos, no tomarían el hábito. Mas el diablo es bien sutil, y tenía el daño que a él había de venir que ellas estuviesen en la obediencia de los Padres, y así las fueron quitando la simplicidad que tenían en esto y en otras cosas, mandándolas que no tratasen con la priora. Para poner miedo decían que no tenían buen espíritu porque la querían mucho... y que su espíritu era del diablo porque la querían mucho y la priora (la misma Beata) a ellas y estaban tan sujetas a su parecer que no se las daba nada de nada, sino de lo que ella les decía. Y como vieran que la priora y monjas eran un corazón les mandaron que no hablasen con la priora, y a la priora que no hablase con ellas, y preguntando ella a uno de los superiores que allí había que por qué se lo mandaba, respondió él: que porque no les pegase su espíritu, que era malo y no era para las francesas, y en esto confieso que tienen razón, que su espíritu no es bueno (el de la propia Beata que escribo), más su intento no era sino ponerlas el espíritu de la Santa Madre, que eso le parecía quería Dios y para eso la había traído de España, para que en todo lo que fuese de su poder las enseñase las condiciones de la Santa Madre, y en todo lo que era sujetarlas a la Orden sabía que la servía en ello porque todo el tiempo que la trató y comunicó, que fueron algunos años, siempre sintió y vió en ella este celo de estar sujetas a los Padres de la Orden Reformados. Y decía la Santa muchas veces: "aunque yo tengo ya religiosos y religiosas, en tanto que no tenga Provincia aparte de los Reformados (independencia total de los Calzados) para dejar las monjas en seguridad, mi espíritu está siempre colgado de Dios" pidiéndole le hiciese esta merced antes de que la llevase de estemundo. (Dios se lo concedió a Santa Teresa dos años antes de morir). Y el contento de esta gracia que Dios le hacía fueron guardas sus ímpetus y de amor de Dios, y dijo a Su Majestad: "Ahora llévame cuando quisieredes, que ya quedan vuestras esposas en puerto seguro".

Pues yo dejo pensar a todos los que tuviesen buen entendimiento, que si un alma como la de nuestra Santa Madre Teresa de Jesús... decía que no tenía consuelo hasta dejar a sus hijas de esta manera que he dicho, ¿cómo podrán presumir los que apenas saben lo que es oración, gobernar esposas de Dios según sus pareceres...?" (26).

En aquel inciso, "el espíritu teresiano no es para las francesas", la Beata nos da una considerable dosis de psicología comparada. La primera profesora del primer Carmelo francés, Luísa de Jesús (Me. Jourdain), una de las señoras que venían con las seis carmelitas donde Irún, dice cómo éstas se extrañaron del género de vida

(26) Las patéticas con susurros. Cfr. el texto auténtico en Albert du Saint-Sauveur, *Les Carmes Déchaînées en France. Persecution qui ne diminue pas. Pâques justificateurs*. París, 1890, pp. 296-301.

que se les había preparado, y que de haberlo sabido antes de salir de España no hubiesen salido⁽²⁷⁾. Lo mismo nos ha dicho la santa enfermera de Santa Teresa. Un año después de esa enérgica protesta de la Beata Ana de San Bartolomé, la Venerable Ana de Jesús protestaba a su vez el 14 de Julio desde Bruselas contra la interpretación tendenciosa que había hecho el Carmelo de París de la Hula de Clemente VIII, conseguida por Bérulle, tocante a la primacía de ese convento sobre todos los demás que se fundaran en Francia: "nunca hubo jamás en nuestra Orden, dice la discípula de San Juan de la Cruz, ni siquiera el primero que se fundó en Avila, convento alguno que tenga autoridad sobre los otros que son fundados después"⁽²⁸⁾. Pero, esto, como tantos otros detalles, era muy francés, aunque a la enfermera de la Madre Teresa le doliera tener que asistir a esta pasión y muerte de su espíritu, invocado por sorpresa y asaltado. Ciertamente, Bérulle se había ganado bien hasta la paternidad fundacional.

¿Cómo evolucionó la espiritualidad en ese Carmelo francés? Hemos oído a la Beata acusar de incompetencia a los directores de la innovación y no deja de darle razón la historia posterior. Recorriendo un tanto la bibliografía existente de todos aquellos vanidosos *messieurs*, puede advertirse uno de su teresianismo frío, lejano, insulso, de cita por cumplido de heratísima erudición. Tal pasa a los inmediatos sucesores de Bérulle, Gibleuf⁽²⁹⁾ y Charton⁽³⁰⁾. Este último argumenta con "el espíritu de las Madres españolas", pero cae en la lacra común a la corriente berulliana hasta bien entrado el siglo XIX: el bloqueo casi total de San Juan de la Cruz. Conocemos un manual de dirección espiritual de ese Carmelo claustrado en que se enseña a hacer la oración "según San Francisco de Sales", y en el que prácticamente no existen ni San Juan de la Cruz ni Santa Teresa. Y eso que en unas hermosas letanías se invoca a Santa Teresa con títulos como "restauradora de la institución carmelitana"; y "ut nobis verum spiritum Carmeliticæ Religionis impetrare digneris..."⁽³¹⁾. La dirección espiritual, página central del teresianismo, llevada por Carmelitas descalzos, sobre todo por el principal de ellos, San Juan de la Cruz, no era por lo visto, espíritu teresiano.

(27) O. c. pp. 27-29.

(28) O. c. pág. 27.

(29) *Catechèse de la manière de vie parfaite à laquelle les chrétiens sont appelés et en suite les personnes consacrés à Dieu par les vœux de la religion; aux religieuses de l'Ordre de Notre Dame du Mont Carmel selon la réforme de sainte Terese de la Congregation de France.* París, 1653.

(30) Mr. Charton. *Lettres aux religieuses de l'Ordre De Notre Dame du Mont-Carmel, étably en France selon la première observance.* París, 1658.

(31) *Direction spirituelle pour s'occuper sainement avec Dieu à l'usage des novices de l'Ordre de Notre Dame du Mont Carmel.* Nouvelle edit. dédiée à M. Louise de France, prieure des Carmélites de Saint-Denis. París, 1774.



De otra parte, las Carmelitas de París impidieron que se divulgase la vida de Ana de San Agustín, otra de las monjas extraordinarias que rodearon a Santa Teresa, precisamente por eso. Lo denuncia el Carmelita Descalzo Bernardo de San Clemente, al publicarla él (82). Ni debió ser otra la razón de que los monseñores franceses que se apresuraron, de otra parte, a traducir inmediatamente a las carmelitas las biografías de Ana de Jesús, de Ana de San Bartolomé y hasta una preciosa obra de María de San José (Salazar) (83), no publicaran la otra gran biografía teresiano-sanjuanista de Isabel de Santo Domingo (84). La fuerte brisa sanjuanista que la orea, resucitará en ciertas carmelitas, y, sobre todo, en sus superiores improvisadas, muchos remordimientos. Y la mayoría de lo que se dirigía a los Carmelitas franceses era fruto de eso que la Beata Ana ha calificado sin rodeos de incompetencia, y que, desde luego, según pueda constatar cualquier historiador que revise esa biografía, no valía una sola coma de las obras de San Juan de la Cruz (85). Tanto es así que el Carmelo de París, el "vaticano" de

(82) *La vie miraculeuse de la Vénérable Mère Anne de Saint-Augustin*. Bordeaux, 1685. Esta Religiosa está en relación con Antonio de Jesús y Gabriel de la Asunción, nombres impercandibles en la biografía sanjuanista. Su vida mística se desenvuelve en torno a la infancia espiritual y al ángel de la guarda. Vive también las noches del Doctor místico en todo su horror. Una de las estrofas del Cántico:

*¡Por que, pues le has herido
aqueste corazón, no lo sanaste!*

al como otros veros parece que encuentran eco en estos otros de la Madre Ana:

*Niño, no estés desquidado
del corazón que heristis;
pues amando lo rompistis
amando ha de ser curado*

(pág. 83). También nos recuerda esto la comparación posterior de la "peculita", de Santa Teresa de Lileux.

(83) *Discours pour servir d'instruction aux prieures pour le gouvernement des religieuses*. París, 1620. Este opúsculo lo publicamos en el Apéndice III de nuestra *Psicología de Santa Teresa*. Madrid, 1950.

(84) Cfr. Miguel Bta. Lanuza, *Vida de la bendita Madre Isabel de Santo Domingo, compañera de Santa Teresa de Jesús, coadjutora de la Santa en la nueva reforma de la Orden de Nuestra Señora del Monte Carmelo, fundadora de San José de Zaragoza, y relación de las compañeras que trajo y de las hijas que crió en este monasterio*. Madrid, 1630.

(85) Cfr. l'abbé Lamourette, *Considérations sur l'esprit et les devoirs de la vie religieuse dédiés à la R. Mère Thérèse de Saint-Augustin, religieuse carmelite de Saint-Denis*. París, 1775; y el anónimo *De l'institut des Carmelites reformés para Sainte Thérèse, ouvrage tres util à toutes les communautés de Filles pour y maintenir l'esprit de prière et de recueillement*. Bar-le-Duc, 1739.

todos los demás sucesos de Bérulle, en el siglo XVIII está postrado en el jansenismo (36).

La decadencia del Carmelo femenino francés, y con una rapidez, estuvo precisamente en la falta de protección que tenía contra la secta. Bérulle había dejado una libertad total sobre el número de confesores de las comunidades, punto que la Iglesia titubeó en aprobarle, y no le aprobó sin condiciones. Era muy galicano ese extremo, contrario al de la dictadura beruliana de España. Y como tal, sufrió también las consecuencias del galicanismo: la herejía. La sistemática independencia de la rama masculina, la sujeción a un clero secular incompetente para cultivar el clima beruliano, antiespañol por sistema también, tendieron la mano al jansenismo. Consecuencia es que en el siglo XVIII, el de las crisis, las carmelitas francesas sean un mundo amorfo que ni se entiende ni lo entienden, y el llamado "visitador apostólico de las carmelitas de Francia" en una memoria dirigida al Rey con toda urgencia, habla de "remediar la inevitable caída de las carmelitas francesas" (37). Y tanto, que esa "Mea" del Carmelo beruliano, el monasterio que más llamaba la atención, el favorito de los Borbones, el preferido de Bossuet, el de la nobleza, el carmelo del barrio de Saint Jacques, era uno de los más escandalosos, y en el que a mediados del siglo XVIII hay religiosas que no cumplen con Pascua, y la Superiora se confesaba solo dos o tres veces al año. El contagio de Port-Royal era completo en 1748.

Hubo, a pesar de todo, sus excepciones, aunque lo fueron a pesar del bloqueo. Tal la Madre María de Santa Teresa (38). Esta religiosa vive en plena controversia semiquietista las profundidades del Cántico espiritual de San Juan de la Cruz y la Llama, y es orientada por Carmelitas descalzas. Consultada a propósito del libro de Nicolás sobre la refutación del quietismo, responde ella con su sencilla experiencia en la oración, que no es otra que la de meditación, contemplación adquirida o infusa, al bien (y en esto estaba su respuesta) devirtió a la primera del significado que el quietismo le daba. El mismo aspecto representa Francisca de San José (39). Qui-

(36) Albert de Saint-Sauveur, *Une Page, de l'histoire du jansenisme en France et du Carmel de M. de Bérulle au commencement du XVIII^e siècle*. (Documenta inédits), sin l. ni f.

(37) O. c. pp. 55-80. Debe tenerse también presente la carta pastoral del Provincial de Flandes entonces enforcando la cuestión beruliana con el criterio de la Madre Ana de Jesús y de Ana San Bartolomé. Cfr. Anselmo de Santa Bárbara, *Lettre Pastorale aux religieuses Carmelites Déchaussées de la Province de Saint-Joseph de Flandre*, s. l., 1713.

(38) Cfr. Abbé de Brion, *La vie de la très sublime contemplative pour Marie de Sainte Thérèse*. Paris, 1720. La misma Magdalena de San José, matriarca del Carmelo beruliano denunciaba cierta espiritualidad pasiva, que sin duda era el quietismo. Cfr. el pos otra parte epísculo superficial del abate J. B. Eriau, *La Venerable Madeleine de Saint-Joseph* (15.B-1637) *Faits sur sa vie et ses lettres inédites*. Paris, 1920.

(39) Cfr. Miguel Angel de Santa Francisca, *La vie de sœur Francisca de Saint-Joseph Carmélite déchaussée toute des ordres tant de son état précédent ou elle a vécu à Lyon, que de celui de Religieuse dans Avignon*. Lyon, 1688.

zá es el mejor reverso de eso que hemos denominado bloqueo. Mística extraordinaria, está en gran relación con todos los grandes carmelitas descalzos italianos y franceses del siglo XVII, con la Beata Ana de San Bartolomé y con la Venerable Magdalena de San José de quien en breve vamos a hablar. Contraba también en la devoción del Ángel de la guarda (40), y en la infancia espiritual que, según testimonio de la propia Magdalena de San José, "después de haber leído y releído las obras de nuestro bienaventurado Padre San Juan de la Cruz, descubrió en ellas el espíritu de esta su hija" (41). Otra gran mística sin embargo, Catalina de Jesús nos es presentada viviendo también grados extraordinarios de la infancia espiritual, pero sin alusión alguna a San Juan de la Cruz. Hay que notar que la primera edición de la biografía de esta Venerable la había dedicado Bérulle a la reina de Francia (42).

Pero ¿es que puede hablarse de un bloqueo demostrado hacia todo lo descalzo? En general sí. El mismo Bérulle tenía la ignorancia de proponer a las Carmelitas como una de sus novedades la devoción a San José (43), y su sucesor, el jansenista Gibleuf tiene el cinismo canónico de firmarse "uno de los Superiores de la Orden de Nuestra Señora del Monte Carmelo según la Reforma de Santa Teresa" (44). Lo mejor que puede hacerse, con todo, con esta enfadosa cuestión histórica es lo que hizo su contemporáneo Felipe de la Santísima Trinidad, al hablar de la protagonista Ana de San Bartolomé: "Por su amor a la Reforma, que procuró implan-

(40) Como las demás esta manifestación mística abundante en el Carmelo en torno a los ángeles, era importación española también. Una excelente Carmelita había vivido su familiaridad en el siglo XVII. Cfr. Alonso de la Madre de Dios, *Vida histórico-paneigrica de la Venerable Madre y penitentiama Virgen Mariana Francisca de los Angeles, extática Religiosa Carmelita descalza en el convento de Oruña, servidora fundadora del de Santa Teresa en Madrid*, Madrid, 1796. Prólogo del P. Flores. Como la Madre Francisca con los grandes religiosos de la Congregación de Italia, la Madre Mariana Francisca está en comunicación con los grandes Generales de la Congregación de España. Ocurso es decir que el P. Alonso escribe la biografía aprovechando la técnica mística de San Juan de la Cruz.

(41) Miguel-Angel de Santa Francisca, o. c., pág. 155.

(42) Cfr. Madeleine de Saint-Joseph, *La vie de notre Catherine de Jesús, religieuse du premier monastère de l'Ordre de Notre Dame du Mont Carmel étably en France selon la réforme de Sainte Thérèse de Jesús* 4^o Paris, 1656.

(43) Cfr. *Traité du Carmel contenant les avis, exhortations, réglemens de M. M. les visiteurs; l'explication des Constitutions et les usages transmis par les anciens Mères*. Tours, 1642, pág. 41: "Este Orden tendrá en adelante una especial y solemne devoción a San José".

(44) O. c. pp. 93 4. Ni es ninguna prueba del antijansenismo de Gibleuf el que divulgara a las Carmelitas una circular prohibiéndolas literatura sospechosa, como parece que quiere decir Mousay. Cfr. nota 46, pág. 244.

tar en todas partes, tuvo muchas ocasiones de sufrir, que debe ocultar la caridad" (43).

Lo que si nos queda por indicar es el *sic et non* del cisma.

A las exageraciones de Houaye (44) en la materia, Eriau opone que la influencia de Bérulle fué inferior "a la de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz" (45), y es lo que creemos nosotros. René Gauthier, procura inmediatamente que aparecen en español, traducir al francés las obras de San Juan de la Cruz (46). Las Carmelitas conocen, pues, las obras de San Juan de la Cruz que habían transportado en la carreta, manuscritas, además, *Ann de Jesús* y *Ann de San Bartolomé*. Y no cabe duda que tanto las obras de Santa Teresa como las de San Juan de la Cruz tenían que saberles mejor que las del propio Bérulle, muy poco originales ante las del Doctor Místico, y que hasta suscitaban ciertas sospechas doctrinales.

Parce evidente lo de sospechosas. El Cardinal edita su *Discours de l'état, et de grandeurs de Jésus-Christ*, en París, el año 1623. Un Carmelita, Diego Cisneros, devoto suyo, y por amor a su prestigio precisamente escribe a Mgr. Felipe Gospeano que había ofrecido y defendido la obra, desde Donnai el 25 de Julio de 1625. Lo hace con toda la diplomacia, sabiendo el terreno que pisa y que escribe a un prelado francés, y entretiene asienta y así proposiciones, en las que si está clara, dice la intención de Bérulle, no tanto la ortodoxia de las fórmulas (47).

(43) Cfr. Philippus a Sana. *Trinitate, Decor Carmeli Religiosi in splendoribus sanctorum*. Lugduni, 1665. 3ª part. pág. 67.

(44) M. Houaye, *Le Père de Bérulle et l'Oratoire de Jésus*. Paris, 1873.

(45) Cfr. la citada obra *L'Ancien Carmel du faubourg S. Jacques*, pág. 356.

(46) *Contique d'amour divin entre Jésus-Christ et l'ame, composé en espagnol par le Bienheureux Père Jean de la Croix, premier religieux de l'Ordre des Carmes déchaussés, et conduiteur de la sainte Mère Teresa*. Traduit par M. René Gauthier, conseiller d'État. Paris, 1622. Va dedicada al guardián de los Capuchinos de San Honorato de París, Padre Arcángel. En el prólogo dice de esta obra que está mal pulida, y que hay que sacarle el gusto para comprenderla; pero que no quiere pasar a los franceses de una doctrina tan alta. *La Noche Oscura*, la traduce en París en 1627, y las notas del P. Diego de Jesús (Salablanca) a la edición española de las obras del Santo las publica en francés el mismo René Gauthier en 1641.

(47) "Frené, dice, hablar con el mismo Bérulle; pero como me entere que el autor, por otra parte pudente, ni había estudiado, ni estudiará la escolástica, desistí de ello". Albert de S. Sauveur, *Les Carmes Déchaussés en France*, pp. 265-77. Otro Carmelita del siglo XIX, Servio María de Saint-André, en su *Vida de Juan de Saint-Simon*, París, 1861, pág. 194, califica la obra de Bérulle de "incompleta", pero devota y que ofrece "horizontes inmensos". Es el mismo pensamiento del Padre Alexis Louis de S. Joseph, *Les cinq troncs de l'amour divin sur la terre, le vin de Marie, la cécité, la croix, l'eucharistie et l'ame fidèle d'après MM. de Bérulle, Olier, etc.* Paris, Lyon 1864. Enloca así a dos siglos de distancia la obra de Bérulle este Carmelita descalzo: "Entre esos libros pretoceros (antiguos) hay uno, muy poco conocido hasta ahora, que ha llegado, incluso a ser rarísimo, y que sin embargo encierra una profundidad de doctrina, una

En cuanto a lo de la originalidad de Bérulle, vamos a seguir de la mano de la bibliografía partidista suya. Nos vamos a desentender de la reciente obra de Dagens⁽⁵⁰⁾ porque la creemos falta de honradas históricas. Vamos a informar más bien desde la bibliografía primitiva. La obra más interesante a este respecto es la biografía de la Venerable Magdalena de San José⁽⁵¹⁾, que fué la religiosa francesa que más apta y providencial pareció para sacar el partido mejor del hecho consumado de haber importado el Carmelo español, y después que cinco de sus fundadoras se habían refugiado en los dominios españoles en señal de protesta por lo que había pasado. Llega a tanto el partidismo francés, que a la causa de beatificación de Ana de Jesús antepone la de la Madre Magdalena, adulterando las peticiones de influencias que a favor de la monja española hizo la princesa Luisa de Francia⁽⁵²⁾. No desmerecían la causa de beatificación las cualidades extraordinarias de la Madre Magdalena; pero es elocuente el gusto francés.

Y, ¿cuál era la espiritualidad que Bérulle proponía a las Carmelitas? Hubiera sido lo más propio que recomendará en primer plano las obras escritas de ambos santos reformadores españoles. Y no fué así. Dice él: "El espíritu de Jesús, que debe estar limpio en vuestras almas, deseamos sea peculiar (subrayamos nosotros) de la Orden. Es el espíritu que el Hijo de Dios vino a repartir al mundo, y que recibió la primera la Santísima Virgen y poseyó a

extensión de luz y una suavidad celestial tal, que un gran Papa no dudó en dar al autor el título de Apóstol del Verbo Encarnado. Nos referimos a las obras del Cardenal Bérulle. El Cardenal de Bérulle escribía en tiempos de Enrique IV y de Luis XIII; o sea, en tiempo en que la lengua francesa estaba todavía en la infancia; por eso su estilo es incorrecto, difuso y sin armonía. El autor, además no escapa a la moda de la época: digresiones a cada paso, entremeses, disertaciones, repeticiones fastidiosísimas. En medio de un párrafo lleno de fuego llega Aristóteles y sus sentencias, la física y la alquimia del Siglo XVII con sus exclamas". Págs. XII-XIII. El autor es un convertido del judaísmo, como Ratinbona, y el otro carmelita descalzo construyéron Herman Cohen. Dice que lo que él se propone en esta obra es *corregir esos defectos de Bérulle y de su discípulo Olier que se lee copia en su Catecismo de la vida interior. Es de noche que incizo del F. Alejo-Luis sobre el libro de Bérulle, "muy poco conocido hasta hoy".*

(50) Jean Dagens, *Bérulle et les origines de la Restauration Catholique* (1573-1611). Deuilé de Brouwer, 1952. Las páginas 411-14 dedicadas a atacar la obra del P. Bruno *La Bella Acorde*, donde el carmelita descalzo francés hace la semblanza de Bérulle bastante al vivo, son descaradamente apasionadas y nada recomendables. Desconoce Dagens que la Autobiografía de la Beata Ana está publicada por el P. Bouix en el siglo pasado, desconoce la documentación publicada por el Padre Alberto de San Salvador; dice que el Padre Bruno de Santa Teresa (el dice equivocadamente Benigno) tradujo a Mastrique, y asimismo que hizo más que traducirlo; desconoce, además la *Historia General del Carmelo descalzo*, del Padre Silverio.

(51) *La Venerable Madeline de Saint-Joseph première oricure française du premier monastere des Carmelites Déchaussées en France* (1578-1639); Carmel de l'Incarnation, (1935). Préface du Card. Verdier.

(52) Cfr. Proyart, *Vie de Madame Louise de France*, dédiée à Mc. Elisabeth soeur du roi Louis XVI. Bruxelles, 1793, pp. 281-2.

perfección. Os deseo este espíritu como a hijas de la Virgen, tanto más que se os intenta molestar como a destituidas del espíritu de Santa Teresa" (53). Sabemos afortunadamente, que la molestia venía nada menos que de la Beata Ana de San Bartolomé, inseparable compañera de la Madre Teresa. No es fácil, por eso, llegar a dar con una excusa para Bérulle.

Además de que ese espíritu de Jesús que propone al Carmelo acomodado, no ofrece rasgos originales que sobresalgan al Cántico Espiritual o al Camino de Perfección. Hay en su mismo siglo Carmelitas Descalzas que escriben obras parejas a las del discutido Cardenal, sin la pretensión de proponerlas como código espiritual de una Orden que ya las pensaba insustituibles (54). Sería sumamente simplista el investigador que no diera uno de los lugares más relevantes a San Juan y a Santa Teresa como a místicos realizadores de la Humanidad del Verbo en la espiritualidad contemporánea. La devoción a la infancia de Cristo de otra parte, que tanto auge tuvo en el Carmelo femenino francés, no puede ponerse en duda siquiera que también era de inspiración española (55). Y la otra gran modalidad devocional, la eucarística, de tanta floración en las nuevas carmelitas, dicen muy bien los biógrafos de la Madre Magdalena, que ésta no hizo más "que adaptar una costumbre importada de España por las fundadoras" (56). Por lo visto, éstas pasaban día y noche en presencia del Santísimo Sacramento, y para no faltar al precepto regular del trabajo manual que ordena la Regla del Carmen, llevaban su rueda al coro donde cantaban e hilaban.

(53) *Oeuvres*, edit. cit., pág. 793.

(54) Cfr. Martín de Saint-Servan. *La morale de Jesus ou Les vertus chrétiennes tirées des mystères adorables du Verbe Incarné. Oeuvre traduite à tous ceux qui veulent profiter de la doctrine et des exemples Adhians de leur aimable Sauveur*. Namur, 1699. Al referirse a otra obra suya *Pavanina de Jesus* dice que no pensaba iba a tener tanto éxito "en un tiempo en que solo gustan las delicadezas de Francia". Hay que notar que está escribiendo desde los dominios españoles. El pelco de Amberes, F. Servatius a Sancto Petro tiene otra obra similar, *Meditationes innumerarum animae amore sauriae Dilecti sui melliflua Vitae et Passionis Mysteria expendentis et se ipsam ad amorem reciprocum et unam suorum peccatorum contritionem excitantis, ad formam orationis mentalis redactae prout communiter practicatur ab iis qui suam orationis mentalis ordinariam tenet*. Coloniae, 1678.

(55) Cfr. *La Vénérable Madeleine de Saint-Joseph*, pág. 528. Las principales obras de ese siglo en tomo a la infancia espiritual son las relativas a la hija espiritual de Bérulle. Margarita del Santísimo. Cfr. *Le petit office de l'Enfant Jesus et l'Institution de sa Famille par soeur Marguerite du Saint-Sacrament*. Paris, 1668. Nouvelle édition. Phéothée de la Croix. *La vie en abrégé de soeur Marguerite du Saint-Sacrament religieuse Carmélite de Bourne ou l'on voit les merveilles que produit la dévotion au Saint Enfant Jesus*. Lyon, 1685. Esta obra se complementa con la de Fliche. *Année de l'Enfant Jesus d'après les instructions de la soeur Marguerite du Saint Sacrament*. Paris-Leipzig-Tournaï, 1866. En 1856 había publicado otra biografía de la misma religiosa Louis Coney, aunque relacionándola con Olier (Cfr. pp. 189 sq.).

(56) Cfr. Houaye, o. c., pág. 352-3.

Tampoco hay duda que el gran mérito de la venerable Madre Magdalena estuvo en "acomodar" la austeridad española. Ya nos dijo Ana de San Bartolomé que existía de por medio una cuestión de temperamento nacional. Lo que desde una historia imparcial no puede aprobarse es esa intención de Bérulle de constituirse en legislador espiritual de una parte de la Reforma teresiana. La misma primera priora de París superaba esas intenciones recomendando a sus novicias autores tan teresianos como Granada y Avila, y tiene gestos tan de la Madre Teresa como el de no dejar pasar a una monja que no sepa por lo menos el catecismo (57). Es también admirable su flexibilidad teresiana en asuntos de oración. Según ella, esta se divide en preparación, consideración, acción de gracias, propósitos y petición. Pero, añade, no se trata de que haya que hacer la oración con todas esas partes, puesto que una de ellas solamente basta, sino que, ya que cada uno tiene su temperamento distinto, a fin de evitar la ociosidad en las horas de oración, cada cual puede recurrir a uno de esos métodos temperamentales o partes de la oración, como vulgarmente se dice (58).

Y, si "el nombre de la Venerable Magdalena de San José tuvo antaño su renombre, hoy apenas es conocido de los eruditos o de las carmelitas francesas" (59). No así el de la hija de Luis XIV, Luisa de Francia, de menos talla espiritual que la Madre Magdalena, pero más favorecida por la fama. Vive esa religiosa los momentos agonizantes del espíritu carmelitano de Bérulle en vísperas de la Revolución. Ella misma advierte que la herejía lame los muros de su convento y lucha por mantener en alto el espíritu teresiano. Conocemos uno de sus propósitos que sabe a reacción antijansenista: "Amar a Dios por El mismo, sin perder de vista con esto sus recompensas y sus castigos, para excitarme a su servicio y al camino de la penitencia" (60). Su personalidad es necesario no olvidarla en la espiritualidad carmelitano-francesa. La Madre Teresa de San Agustín (Luisa de Francia) hija del degenerado Luis XV, muere en una celda teresiana ofreciendo su vida por Francia, como lo haría su hermano Luis XVI en breve desde la guillotina, y como no habría hacerlo su cuñada la frívola María Antonieta.

En sus *Meditaciones*, revela la princesa carmelita un carácter peculiar (61). Amante de las obras de Fenelón, preceptor de su abuelo, confluyen en ella, además, observa Brémond, Bossuet y Pascal. El juicio nos parece algo excesivo. Sobre todo, lo que se advierte en

(57) Cfr. *Madeleine de Saint Joseph, Avis de la Venerable Mère pour la conduite des novices*. Paris, 1672, pág. 11. Cfr. nuestra *Psicología de Santa Teresa*, cap. VIII, p. 217, nota 8.

(58) O. c. pág. 30.

(59) *La V. Madeleine de S. Joseph*, pág. 1.

(60) *Portant*, o. c. En 1862 se publican algunos opúsculos de esta Venerable.

(61) *Madame Louise de France, Meditations avec préface et notice de l'abbé E. Bernand*, Paris, 1878.



ella en una presencia continuada de su Santa Madre Teresa. Es quien intenta con su poderosa influencia en Versalles dar auge en Roma a la causa de Ana de Jesús, lo que había también claro de su teresianismo tradicional. Esa austera carmelita, que junta en su sangre la casa de Austria y la de Borbón, dos almas tan divergentes como la del sifilítico Luis XV y la de la santa reina María Leczinaska, resume así su programa austero y hermosamente lírico: "Ha comparado el estado de princesa y el estado de Carmelita, y, como siempre, pienso que el de Carmelita vale más que el de princesa" (62).

Devoción tan intensa por su hábito, se la ha dado, efectivamente Santa Teresa. Es quien decide su vocación. Antes de entrar en él estudia la Regla y Constituciones, y una vez estudiadas manda encuadernarlas en un relicario de plata con este rótulo: "Reliquias de Santa Teresa" (63).

Con las mártires de la Revolución, las dieciséis carmelitas de Compiègne, ésa es la última carmelita que salva el buen nombre del Carmelo francés, que había venido de declive en declive desde aquellas fechas en que San Francisco de Sales había sentido con Me. Acarie (María de la Encarnación) la necesidad de plantar la reforma de Santa Teresa en la patria de Calvino. Me. Acarie había actuado también bajo una intervención sobrenatural de Santa Teresa (64). La Santa española con espíritu profético había fundado una Orden de mujeres contemplativas "hijas de la Iglesia". La señora Acarie lo vió con clarividencia desde aquel París fermentado por el aliento del herejarca y con porvenir oscuro. El Breve de Beatificación de María de la Encarnación de Pío VI recuerda eso como uno de sus méritos relevantes. Tenía la gloria de reformadora, y es una mujer que siempre mereció el respeto de todo el Carmen Descalzo. A pesar de los motivos que los Carmelitas extranjeros tenían de preveniarse contra toda iniciativa francesa, fueron precisamente los españoles y mejicanos los que pagaron los gastos de su beatificación (65). Subía con esto antes a los altares que aquellas otras dos Anas, sus maestras y coadjutoras, colosales mujeres peninsulares.

(62) O. c., pág. 340.

(63) Cfr. *Lettre sur la mort de Madame Louise-Marie de France, Carmélite de Saint Denis*, 23 December, 1787. Para dar gusto al teresiano de la carmelita francesa, un francés anónimo le escribe *Paraphrase du Pater selon l'esprit de Saint Thérèse*. París, 1778, obra que no tiene otro valor que el de la buena intención.

(64) Cfr. Bruno de J.-Marie, o. c., pág. 225 sq.

(65) Cfr. el onduloso *Beatification de Madame Acarie. Fêtes principales*. París, 1791. El clero de Francia se sentía pobre y el abate Chantretony propone la iniciativa al Procurador General de la Congregación de Italia Padre Devois. Una vez más con la generosidad española la vanidad francesa hacía su acto de culto a la espiritualidad española, inconscientemente.

Mme. Acarie se había opuesto a las novedades devocionales de Bérulle⁽⁶⁶⁾, pero significa más que todo eso un hermoso temperamento neutral y conciliatorio. Queda, sin embargo, pendiente esa ausencia de San Juan de la Cruz en los Carmelitas berullianos hasta la Revolución francesa. Porque si en Me. Acarie tenemos recordados los recortados aforismos de la Subida, esto es insignificante frente a lo que después se intenta al silenciarle tantas veces y en tantas obras. Ni quiere decir eso tampoco que San Juan de la Cruz estuviera ausente de las bibliotecas de esos conventos. En nuestros mismos días acaba de editar el P. Lucien-Marie un manuscrito de la Llama existente en uno de aquellos Carmelos franceses primitivos. Lo que quiere decir la historia bibliográfica por esta ladera que la hemos esbozado es que a San Juan de la Cruz había quien le discutía el predominio. Nos parece haber insinuado suficientemente las razones.

(66) Cfr. Abbé Gramidon, *Les origines et la Réforme Terrisienne de l'Ordre de Notre Dame du Mont-Carmel en Espagne, en Italie et particulièrement en France*. Paris, 1973.

LOS INCONFORMES

Una fecha que hay que tener presente, junto a la de Baruzi (1924), en el ambiente sanjuanista contemporáneo, es la 1928. El veinticuatro de Agosto de ese año, el Pontífice Pío XI reconoce a San Juan de la Cruz el título de "Doctor de la Iglesia Universal". Durante tres siglos había venido llamándose a San Juan de la Cruz "Doctor Místico", "el doctor místico" por antonomasia; pero ese era solamente el ambiente. Faltaba una confirmación inapelable.

Naturalmente, no todos estuvieron conformes en el mismo grado, al ver acogido tan favorablemente al famoso místico español dentro de la Iglesia Católica. Decimos dentro de la Iglesia Católica porque la simpatía que hacia San Juan de la Cruz sienten hoy día otras confesiones religiosas no data de más allá de un siglo. Es curiosa la observación. Mientras que hoy es denunciada una apropiación excesiva que hacen de páginas suyas toda clase de místicos occidentales, antaño éstas apenas si le leyeron. Y cuando le llegaron a conocer como redactor de mística, llamámosla así común, le hicieron el gesto que se reservaba para los heterodoxos. Historiadores, incluso de la talla de Muratori, v. gr., parece que no le miraban con buenos ojos, por eso (?). Para él, no distaría mucho de Molina.

La controversia molinosista es, sin embargo, el mayor golpe propagandístico que han tenido a su favor las páginas sanjuanistas. Entiéndase de conjunto. Decimos de conjunto, porque la susceptibilidad inquisitorial española tiene para con ellas un vaivén

(1) *Cit. Liberius a Jesu, Controversiarum Scholastica Polemica Historiarum* tomus VIII. Milan, 1728, pág. 879. El P. Liberio cita la obra de Muratori, *Vida del P. Segneri*. En ella, sin embargo, Muratori no parece decir nada especial en contra del Doctor Místico. *Cit. L. A. Muratori, La vita del Padre Paolo Segneri Juniore de la Compagnia de Gesù, Moderna, 1720.* Véanse las páginas 339 y 345, así como la página XI del prefacio, donde parece incluso que contradice al Padre Liberio. No le faltan, con todo, a éste, razones para sospechar indirectas reales, dada la postura adoptada que en otras materias había tomado Muratori contra la Orden.

criteriológico considerable. Se da el caso de que dentro de una misma Orden Religiosa encontremos apologistas incondicionales junto a delatores convencidos. Por citar un ejemplo, recordemos el de la Orden Franciscana que la denuncia en su escritor ascético Félix de Alamán (*), y le da un panegirista de los más calurosos en el Padre Arbiol (4). El tacto que demostraron los Superiores del Carmen Descalzo español al publicar retocado el texto sanjuanista, puede ser que valga mucho para saber que se evitaron así ciertas corrientes interpretativas adversas. Lo que se recibe, se recibe conforme a la capacidad del recipiente. Es lo que pretendieron los editores. Acomodar el desborde de originalidad sanjuanista a la España de entonces, que no podía resistirle en toda su autenticidad. Fué, pues, un acierto. El desacierto fué, e imperdonable, cortar y borrar las pistas que condujeran a generaciones futuras hacia el botín que había que ocultar para más tarde.

Por esta ladera, aquel retoque lo consideramos hoy como una torpeza. Debemos, sin embargo, tener presente también la otra vertiente, la de la mentalidad de antaño. Con eso y todo, no faltaron todavía corrientes de escándalos ni opúsculos panfletarios en pro y en contra (*).

El teólogo salmanticense Nicolás de Jesús María, al componer su *Dilucidario*, o serie de principios exegéticos que había que tener presentes para entender la terminología sanjuanista, advertía, al comenzar, que todos los teólogos geniales tuvieron que bautizarse en la contradicción. Con esa perasección tuvieron que habérselas Anaxágoras, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, y junto a él mismo, Santa Teresa. Por lo tanto, lejos de ser eso una objeción a la valencia del Doctor místico, confirma la altura a que levanta sus principios.

(*) Cfr. Andrés de la Encarnación, *Notas y ediciones a las obras de San Juan de la Cruz*. Mm. de la Biblioteca Nacional de Madrid, 3180, fol. 54 vº y 55. La denuncia que éste presenta va a parar a manos del Padre Honorio de la Asunción, Carmelita Descalzo, consultor de la S. Congregación del Índice, que la remite a su vez al Procurador General de la Congregación de España en Roma, Padre Cristóbal de San José. El resultado fué la condenación de algunas obras del Padre Alamán. El Padre Cristóbal es autor de un tratado teológico altamente interesante del que nos ocupamos en otro sitio.

(2) Cfr. Arbiol, Antonio, *Mística fundamental de Cristo Señor Nuestro explicada por el glorioso y beato Padre san Juan de la Cruz*.... Zaragoza, 1723.

(4) En este orden son del más alto valor las dos mejores apologías que hizo el siglo XVII de la terminología de San Juan de la Cruz, *El Dilucidarium*, o explicación de la frase mística que publica en Alcalá Nicolás de Jesús María en 1631 en lengua latina, y las notas y apuntamientos que el Padre Diego de San José, primer editor de las obras de San Juan de la Cruz, publica juntamente con éstas en la edición príncipe de 1618. Hasta mediados del siglo XIX estas notas del P. Diego corrrieron en todas las ediciones españolas. Las del Padre Nicolás aparecieron en la edición latina de Colonia. Ambos fueron traducidos, apenas aparecieron en español, al francés por René Gauthier.

No puede señalarse de conjunto, sin embargo, una disconformidad localizable, con serias exposiciones, para con la presidencia sanjuanista en la espiritualidad mundial. Desde 1600 hasta nuestros días fueron fases cruciales de ésta el molinonismo italiano y el semiquietismo francés. Aquel, ciertamente, quiere comentarse en las páginas teresiano-sanjuanistas, sin saber discernir los principios claros de las consecuencias ilógicas. Pero nada de discutir la autoridad del místico castellano. Al contrario, es un afán nervioso el que existe en las controversias por tenerle por amigo.

Es lo mismo que sucede con el semiquietismo francés. Ni Bossuet ni Fenelón entendieron rectamente a San Juan de la Cruz (*). Pero a Bossuet, que es el más antimístico de los dos, no se le escapa nada directo ni indirecto contra el místico español, pese a que se le escaparon buenas referencias contra el Pseudo-Dionisio, contra los místicos del Norte, y contra los teólogos españoles (**).

El ambiente mismo de la Enciclopedia y del racionalismo que tanto ridiculizó a ciertos santos y a ciertas obras, no se propuso en críticas antisjuanistas, si bien hay que reconocer que hizo con él algo peor: desconocerla. En el ambiente hispánico, por lo menos, hay que venir a la edición de sus obras en la biblioteca de autores españoles (Ribadeneyra) para encontrar algo relevante que señalar como estridencia del racionalismo frente al doctor de la Mística. El autor de sus introducciones debe de ser Castelar o uno de sus buenos discípulos. Demuestra de todos modos gran ignorancia en asuntos de mística y, como suele suceder, junto a la ignorancia, va un atrevimiento en afirmar muy poco disimulado. Lo es tanto, que el honrado filósofo y propagandista Ortí y Lara se ve obligado a preparar inmediatamente una edición de San Juan de la Cruz por su cuenta en 1872, denunciando la "impiedad y malicia refinada" de la edición de Ribadeneyra. Al gran neoescolástico lo que más le molesta es la paradoja de que un "impío" se atreva a prologar al mejor místico.

No nos extrañan hoy tanto esas audacias, sabiendo de dónde soplaban aquellos aires, que era del racionalismo francés. A Santa Teresa la había deshecho como mujer y como santa en los psicólogos de París (†). Y si la personalidad de San Juan de la Cruz se

(*) Cfr. la interesante monografía de H. Samson, *Saint Jean de La Croix entre Bossuet et Fenelon. Contribution à l'étude de la querelle du Pur Amour*. Presses Universitaires de France. París. 1955.

(†) Hay que tener presente que ese respeto fue en gran parte indirecto, a través de la autoridad que en la Congregación del Santo Oficio ejercía el Carmelita Descalzo Felipe de Santiago. En la controversia Bossuet-Fenelón, según hemos visto, esta figura es capital. H. Samson no lo ha tenido presente.

(‡) Cfr. nuestra obra *La Psicología de Santa Teresa*. 2ª Edic. México, 1955. Introducción y cap. II. Como en nuestros días la manía científica es el psicoanálisis, en aquella era la histeria. En ella cayeron desagradablemente teólogos como el jesuita Padre Hahn, condenado por Roma, por dar a las consecuencias de la supuesta histeria teresiana amplitud peligrosa. A pesar de todo y de haber tenido en España excelentes relucio-

hacia respetar, no faltaron racionalistas, como Rousselet —que tanto iba a ser consultado hasta la aparición de Baruzi— que de tanto como quiere elevarse, le aisla del todo. Para Rousselet, como para Baruzi un siglo después, San Juan de la Cruz no tiene sucesión. Su carácter de Reformador y de místico tradicional no cuenta para nada. Esos lustros del siglo pasado, en que racionalistas perdidos y atraídos se dedican a poner notas al santo doctor son, no lo perdamos de vista, los que hacen afirmar a Menéndez Pelayo "que los racionalistas son los que más leen a San Juan de la Cruz y los que menos le entienden".

La oscuridad es, efectivamente, la objeción de más tomo que históricamente se ha puesto a San Juan de la Cruz.

El mismo santo la profetizó. En el prólogo de la Subida se apresura a decir que "no se maraville el lector si esta doctrina le pareciere algo oscura". Como solución propone que se le lee repetidas veces. Así se verá cómo no es la doctrina en sí, o el estilo de exponerla, sino su altura lo que desorienta al principio.

Pero ese consejo de paciencia metódica es lo que no tuvieron presente muchos de sus lectores que inmediatamente mojaban la pluma para vociferar su enjuiciamiento sobre principios, teorías y vitalidades de las que estaban del todo ayunos. Es lo que le sucede al autor de una obra insigne en los ambientes culturistas franceses del siglo pasado (*). El autor de este Diccionario histórico, a través de un artículo superficial, presenta las obras del místico español como "escritas en estilo oscuro y, por decirlo así misterioso. En ellas se encuentran los principios de una misteidad (sic) incomprendible para muchos". Y es más curioso el que Feller diga que no tiene presente la erudición de ningún racionalista, sino la autoridad de "un juicioso teólogo". Pasa a que no refiere nombre al obras de ese juicioso teólogo, nos es fácil descubrir a quien se refiere: al benedictino D'Alban Bötler.

El hagiógrafo inglés, si en la parte biográfica de San Juan se muestra más o menos exacto, no lo es tanto en la valoración de su doctrina, que califica de peligrosa e ilusionista para quienes no

nes místicas, el Dr. Cuyllis decía en 1884 que Santa Teresa pertenecía a los grandes iluminados históricos "como lo ha demostrado perfectamente el Padre Hahn". *Sfr. Revue des questions scientifiques publiée par la société scientifique de Bruxelles*, T. XV, 1884, pag. 180. A pesar de que todavía están unido a la gran mística psiquiatras medievos y trascendidos, a partir de Delacroix, que dignifica la investigación de psicología religiosa, tiene otro ambiente en Francia. Notemos que Baruzi, el gran escritor sanjuanista, pertenece también a la escuela de Delacroix. En la línea teresiana culminan los estudios en la obra de Louis Duchelin, *L'intuition mystique de Sainte Thérèse*. Presses Universitaires de France, París, 1946, y sobre todo en la de Pierre Quecy, *L'Halucination. Philosophes et mystiques*. T. II, París, 1936.

(*) Cfr. F. X. de Feller, *Biographie universelle ou Dictionnaire historique des hommes que se sont fait un nom par leur genre, talent, vertu, ses erreurs ou leurs crimes*. Nouv. edit. par M. Pérenods. París, 1834 T. VI, 520 21.

vivan los estados místicos a que se refiere con élla ("). Como prueba de su afirmación remite a la reciente controversia del semiquilismo francés, Pero, como puede verse, la cimentación del argumento es muy débil para detenernos en ella.

Es débil también la corriente de ciertos teólogos orientales que objetan a la mística occidental con San Juan de la Cruz y con sus nociones, contraponiendo la luminosa y sencilla tradición oriental. Pero no tienen en cuenta esos teólogos que San Gregorio Niseno, el Areopagita, Orígenes mismo, no están en otra línea distinta que la que marca ese meridiano nocturno, si la expresión vale, de San Juan de la Cruz (" bis).

Más pretenciosa es la objeción que pone el trapense italiano Dom Benetto, que ha venido extendiendo con el pseudónimo de "Prinz Jesus Minstrel" en lengua flamenca. Su finalidad va dirigida a demostrar que la mística inglesa es superior a la española. Enfrenta concretamente la candidatura de Walter Hilton (+ 1396) con la de San Juan de la Cruz (").

Es una comparación que se les ha ocurrido a muy pocos. Todos han preferido, en misticismo comparado, fijarse en Ruishroek, en Tauler o Eckart, quizá porque tienen bastante más similitud con el místico español. El venerable cisterciense quizá ignora también que la obra del gran místico inglés *The Scale of Perfection* es traducida por un carmelita contemporáneo suyo con el título de *Speculum contemplationis* ("). ¿Lo conoce San Juan de la Cruz a través de esta traducción de Thomas Tishlake (o Tielaw)? Es uno de tantos puntos que hay que tener presente en el capítulo de las influencias del Norte, del que están por hacerse planteamientos claros. Hilton es preferible en principio a San Juan de la Cruz. Es preferible sobre todo por su claridad. Llegó a citar incluso del benedictino Knowler (") que si el místico agustiniano hubiese tenido la fortuna de una mayor divulgación en Europa, hubiese quitado indudablemente el título de preferencia a San Juan de la Cruz.

(9) Cfr. D'Alban Baillet, *Vies des Pères, Martyrs et autres principaux saints, ouvrage traduit librement de l'anglais par l'abbé Codexard*, nouvelle édit. par le chanoine X. de Ram. recueils de la Univers Catholique de Louvain, t. VI. Bruxelles 1849, 239-46.

(9 bis) Cfr. I. Haubert, *Les Orientaux connaissent-ils les "myst" de Saint Jean de la Croix?*, en *Orientalia Christiana Periodica*, XII, 1946, 5-46. Véase también H. C. Puch, *La Ténacité mystique chez le Pseudo-Denys l'Areopagite et dans la tradition patristique*, en *Étud. Carmelit.* II, 1933, pág. 53 sq.

(10) Cfr. Prinz Jesus Minstrel, *Walter Hilton. L'œuvre des gematigheden*, en *Ouv. Cisterciens*, I, Mei-Juni, 1936, 20-34.

(11) Cfr. *Dictionnaire de Spiritualité*, t. II, col. 633; t. III, col. 6647 y la *Catholic. English Encyclop.* t. VII, col. 3356.

(12) Cfr. Dom David Knowler, *The English Mystics*, London, 1927, pág. 111.

Es oportuno advertir aquí que un historiador de la mística en Inglaterra del prestigio de Allison Peers⁽¹³⁾, no sintiera nunca esa pretensión, antes la disipara, por una insistencia de profundización mayor en San Juan de la Cruz. Ni la obra más reciente de Rada Frost⁽¹⁴⁾ aunque bastante menos original, ni la imprescindible en temas de historia de mística de Dom Butler⁽¹⁵⁾ que, con suma prudencia, para trascender discusiones, la coloca en San Agustín, San Gregorio y San Bernardo. Esto era colocarse más allá de Hilton, de los místicos germano-flamencos y del mismo gran místico español, que no existiría sin esos tres grandes Padres de Occidente. La coincidencia de los místicos posteriores en esas fuentes es lo que, —ya lo repetíamos desde otra obra— soluciona la confusión de ver en ellos multiplicadas influencias, inseguras y, la mayoría de las veces, injustas.

Desde un punto de vista personal, no ya desde el competencial o el histórico, Allison Peers, establecía este enjuiciamiento de mística comparada: "Por lo que de mis lecturas conozco, yo creo, que en realidad, San Juan de la Cruz considerado como místico, tiene dos únicos rivales en toda la historia de la literatura cristiana. Uno es San Agustín. Con excepción de las Escrituras, no conozco escritor alguno en ninguna lengua, que logre lo que el autor de los pasajes místicos sublimes de los libros séptimo, noveno y décimo de las Confesiones. Sus descripciones de la experiencia mística carecen de la riqueza y del detalle de las del Doctor Carmelita; pero en fuerza, en intensidad y en visión espiritual no tienen paralelo.

"El otro rival es el Beato John Ruysbroeck, cuya obra mística, aunque bien conocida, no se lee lo bastante, y cuyas páginas místicas más sublimes, por su deslumbrante y penetrante belleza, apenas si pueden ser superadas. Pero a la eterna claridad de muchas de sus obras acompaña una desconcertante vaguedad, tan alejada de la precisión del Carmelita castellano, como lo están las nieblas nórdicas de la tan lúcida atmósfera del Sur, y su presentación de la vida mística en su totalidad, carece de la fuerza lógica y de la amplitud que hallamos en San Juan de la Cruz".⁽¹⁶⁾

(13) Cfr. Allison Peers, *Saint John of the Cross. The Rede Lecture for 1952*. Cambridge, 1952; y *Studies of the Spanish Mystics*. London, 1927-1930.

(14) Véase la primera edic. de su obra *Saint John of the Cross*, London, 1957. Va dedicada a los religiosos y sacerdotes carmelitas víctimas del Comunismo en España. La 2ª edición lleva por título: *Saint John of the Cross 1542-1591, Doctor of Divine Love. An introduction to his Philosophy, Theology and Spirituality*. Harpen Brothers, New-York-London, t. I.

(15) Cfr. Dom Cuthbert Butler, *Western Mysticism*... London, 2ª, 1927.

(16) F. A. Allison Peers, *San Juan de la Cruz espíritu de Llama*. Traduc. de Eulalia Galvarriso. Madrid, 1950. Seg. Parte, cap. I, *Singularidad de San Juan de la Cruz*, págs. 106-7 Recuerda el místico inglés la calificación del Padre Crisógono: "El catolicismo no tiene más que un místico". *San Juan de la Cruz, su obra científica*. Avila-Madrid, 1929, t. I, pág. 65. Añade A. Peers: "Si en esto hay exageración debe ser muy pequeña". O. c. pág. 105. Hay que tener presente que el profesor de Liverpool no profesó la religión católica.

Más arriba decíamos que el 24 de Agosto de 1926 debía considerarse como fecha especial en el sanjuanismo precisamente porque con la declaración pontificia quedaban zanjadas ciertas dificultades en torno a posibles comparaciones intérmicas. En la exposición de los *pro* y de los *contra* en vistas a conferirle un título tan característico como el de "Doctor de la Mística" (17) está el núcleo y punto de partida y de llegada del San Juan de la Cruz contemporáneo. Un San Juan de la Cruz que llega a Roma propuesto por un plebiscito que lo exige para el puesto de presidente de la espiritualidad. Cardenales, obispos, Universidades, Generales de Ordenes Religiosas, piden su doctorado desde toda clase de tendencias especulativas. Esto quiere decir que San Juan de la Cruz, el moderno, no hubiera podido ser declarado doctor siglos atrás, concretamente en los tres siglos últimos. La evolución teológica de esos siglos no había sentido la necesidad mística, no tenía quizá capacidad para su descubrimiento.

Sin embargo, y debido al ambiente que ha formado Brémond en torno a la espiritualidad francesa, prosigue hoy un ambiente quisquilloso, sin profundidad ciertamente, en ciertos círculos galos, frente a la hegemonía española en San Juan de la Cruz. Todavía es más pueril la postura si se considera que la figura que se opone a la de San Juan de la Cruz es la de su discípulo incondicional Santa Teresa de Lisieux.

A propósito de una obra del escritor sanjuanista Jean Lhermitte (18) descubrimos una de esas peregrinas reacciones críticas. El ilustre médico psiquiatra se propone en ella hacer luz sobre el criterio que hay que seguir para discernir las grandes manifestaciones históricas de las de la auténtica mística católica. Ante un extenso ambiente contemporáneo en torno a sucesos extraordinarios en biografías de todos los climas, dice, el criterio sano es de sumo interés. Y ningún método mejor que partir de la mística de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa. Con esta criteriología hace una sintomatología francamente pesimista de Teresa Neumann, a la que propone como peculiarísimo caso histórico. Dada la popularidad de la célebre estigmatizada, como la de otras que él devalora, no ha gustado mucho el enjuiciamiento. Sobre todo al escritor lexoviense André Combes. Y no es que lo que le molesta sea la crítica de Teresa Neumann por lo que ésta pueda significar de expansión del mensaje de Santa Teresa de Lisieux, de la que puede considerarse como propagandista especial. Lo que despierta su susceptibilidad es que se escoja en una criteriología mística a San Juan de la Cruz como punto de arranque.

Tenemos uno de tantos casos típicos en que a veces se debate la cultura francesa. Si Bossuet reconoce gustoso esa punta de partida como unidad indiscutible en Occidente: San Juan de la Cruz

(17) Cfr. el imprevisible documento oficial, extenso y detallado, *Sacra Rituum Congregatio Eius. ac Róma. Domino Cardinali Fico Relatore, Positis an titulus Doctoris Ecclesiae Universalis Sancti Johannis a Cruce conferendus*. Romae, 1926.

(18) *Mystiques et faux mystiques*. Blond et Gay (1932).

Santa Teresa, según sabemos; y a pesar de que Brémond, como sus discípulos, consideren un ídolo intocable al célebre obispo de Meaux; pese a que el mismo inmortal orador rechazaba la mística germanofinancia como antilatina (antifrancesa), aunque, digámoslo también, no le habían de faltar contradictores y desconocedores⁽¹⁹⁾, Andre Combes es quien más pretenciosamente se le pone enfrente ignorándolo. Dice haciendo de crítico de Lhermithe: "Cualquiera que sea el valor de la mística carmelitana en la Iglesia, el Carmelo no es la Iglesia Católica. Hay otros tipos de experiencia mística auténticos que no son los de Teresa de Ávila. Dentro del Carmelo mismo la de Santa Theresa de Lisieux le es irreductible... Como también hay más sistematizaciones de la mística que la de San Juan de la Cruz"⁽²⁰⁾.

Lo que más evidencia estas afirmaciones no es precisamente lo indiscutible que afirman: que el Carmelo no es la Iglesia Católica; sino el sofisma de querer decir con eso que su mística no es la que mejor representa el misticismo católico. Dejemos por infantil eso de irreductibilidad de la experiencia religiosa de Santa Teresa de Lisieux a la de Santa Tresa de Ávila. Demuestra con eso ese escritor una ignorancia considerable de biografías comparadas. No puede explicarse si no, que ignore que no existe anécdota biográfica, interiorista, vocacional, que no pueda encontrarse casi hasta con las mismas palabras en la Vida teresiana cuatro siglos antes de que se escribiera la *Historia de un alma*⁽²¹⁾. Acerquémonos, sin embargo, al parangón que establece entre la espirituali-

(19) Como v. gr., Edmond Burgeman con su obra *Les mystiques Flamands et le renouveau catholique français*. Lille, 1928.

(20) Cfr. Charles Grimbert-André Combes, *Mystiques et faux mystiques*, en la *Revue Catholique*. Cahiers de synthèse. 25. 1953, 79-85. Tampoco debemos dejar pasar la ocasión de hablar de discípulos de Brémond y a propósito de Teresita precisamente, sin recordar que el maestro no vió el valor que suponía la *Historia de un alma* en la espiritualidad contemporánea. Esto se lo han sabido callar muy sus adeptos. Decía Brémond en aquellas calendas de la 1ª edición de la biografía de Teresita: "El libro ha tenido éxito; pero me temo que pronto cansa, y que ciertas páginas mediocres no hagan desaparecer su figura encantadora". Dijo más el académico francés: "¿Qué capítulo más admirable haría yo en la historia del Carmelo contemporáneo, si resumiese en cincuenta páginas el grueso volumen que se ha dedicado recientemente a una joven religiosa muerta en olor de santidad?" Cfr. Brémond, *L'Inquietude religieuse*. Paris, 1908. Deuxième serie. pag. 386 sqs. Sin embargo, los autores actuales en cuestión se van al extremo contrario. Todo por demostrar la personalidad teresiana del marco único que admite: la tradición del Carmelo.

(21) Invitamos desde aquí a algún teresianista a que nos publique ese estudio de autobiografías comparadas. Nosotros no hemos encontrado frase feliz o situación espiritual en Santa Teresa de Lisieux, que no esté en alguna página de las *Cartas*, de la *Fida*, del *Camino de Perfección* o de las *Moradas* de Santa Teresa de Ávila. Es un caso peregrino de inconsciente imitación estilística. Téngase presente además, que la devoción por Santa Teresa en Santa Teresita data desde los días de su infancia. Quien se decida a hacer ese estudio verá sorprendentes coincidencias como la del mismo título que ambas dan a sus autobiografías: "Libro de las misericordias del Señor", etc. Escenas como la del homicida Franzini, convertido

dad de la Santa Carmelita de Francia y el reformador del Carmelo San Juan de la Cruz. Desconocedor hasta de la superficie de la doctrina del gran doctor, propone como originalidad teresiana (lexoviana) una perfecta distinción entre contemplación filosófica y contemplación cristiana⁽²²⁾. Esa originalidad consiste en proponer que aquella no conduce a nada, no vincula a nada. Esta, la cristiana, se realiza dentro de una vitalidad ecuménica y vincula con consecuencias ecuménicas también al cuerpo místico de Jesucristo.

Pero, pese a que esos autores franceses desconocen los elementos más esenciales de la mística carmelitana, dada la facilidad que suele incurrirse el llamado "aprit" francés, vamos a dedicarles algo de atención. Desconocedoras les hemos llamado, y lo son en toda la amplitud. Ignoran lo más elemental, que es que en el Carmelo francés lo que más cuenta es la importación de espiritualidad teresiana sanjuanista que realizan las discípulas inmediatas de ambos santos doctores, la Beata Ana de San Bartolomé y la Venerable Madre Ana de Jesús. Y de toda su espiritualidad, sin restricciones. El mismo centro que establece Isabel de la Trinidad sobre la vida trinitaria del alma, invitamos al investigador a que lo vea en las biografías de las dos eminentes fundadoras citadas. Como pueden verse allí en primerísimo plano, la infancia espiritual, y la exigencia misional. Incluso devociones particulares, como la de San Martín, tan de la familia de Santa Teresita, la encontramos ya en la Madre Teresa. Desconocen incluso esas historiadoras francesas que anterior a Santa Teresita, contemporánea suya en la cronología, es la madre María de la Concepción, del Carmelo de Aix, excelente expositora de la doctrina del "santo abandono"⁽²³⁾, tan vinculado como de la Santa de Lisieux.

por la oración de Teresita, las encontramos idénticas en otras biografías primitivas de las grandes discípulas de la Doctrina Mística. La encontramos a la letra, cambiando sólo nombres, en la *Autobiografía de la Beata Ana de San Bartolomé*. Cfr. *Autobiographie de la Vénérable Mère Anne de Saint-Barthélemy compagne inseparable de Sainte Thérèse, l'une de six carmélites espagnoles venues en France et Fondatrices des Carmels de Pontour, Touss et Anvers, ouvrage traduit sur l'autographe inédit de la Vénérable conservé chez les Carmélites d'Anvers, avec commentaires et notes historiques par le P. Bouix, Paris, 1869*. La escena a que aludimos, en las páginas 47-49. Puede ver el lector aquí también la infancia espiritual como programa de vida espiritual así como el ambiente íntimamente apostólico y misional de la biografía.

(22) Cfr. André Combes, *La loi de l'attraction spirituelle*, en la *Revue Catholique. Cahiers de Synthèse*, 26, 1933, 53-66.

(23) Cfr. su obra *Retraite sur l'Abandon ou l'Un Nécessaire*, París 1917. Esta edición que manejamos es la cuarta. Son unas meditaciones de sencillas enseñanzas sobre la manera de atravesar las noches oscuras de San Juan de la Cruz. Ampliamente difundido por los Carmelos franceses, éste opusculo se adelanta a la doctrina posterior de Teresita hasta en explicaciones literales de ésta, como en la escena de los Apóstoles que después de trabajar toda una noche no pescaron nada. No insistimos sobre un punto tan tradicional como el de la infancia espiritual en la espiritualidad carmelitana francesa. Cualquier investigador desinteresado puede ver que es uno de los temas más familiares en ella importado por las Carme-

En Marcel Moré uno de los que abanderan esos presuntos separatismos existentes entre Santa Teresita y San Juan de la Cruz⁽²⁴⁾. Director de una colección en la que colaboran las mejores plumas francesas, recuerda las mutilaciones que tantas veces han sufrido los textos de los grandes santos por el miedo de aceptarlos enteros. Tenemos el caso de San Juan de la Cruz. Con esto quiere hacer una convocatoria de atención a los historiadores contemporáneos en torno a la adulteración que se ha hecho de los manuscritos de la Historia de su alma. Y adulterada es como la conoce el mundo, ignorándolo hasta hoy, que él lo denuncia. En lugar de esa espiritualidad, fácil, infantil, poética, que corre como producto teresiano, por la desfiguración que se hizo de sus papeles para publicarlos⁽²⁵⁾ la autenticidad de Teresita está en lo que se ha omitido de ella precisamente. La espiritualidad teresiano-lexoviense consiste para el teólogo Moré no en una espiritualidad en torno a flores, sino en torno del pecador que puede rehabilitarse por la confianza en Dios y por la vida de amor, mejor que por el temor de la justicia. La vida de Santa Teresita gira en torno a ese punto: vivir y existir para los pecadores.

Con esa superficialidad francesa, que hace tantas veces en la necesidad de impresionar a públicos que exigen novedades, al precio que sea, el teólogo presenta cas en el mismo defecto que denuncia con tanto celo. Dice que tanto la hermana de la Santa (Paulina) Inés de Jesús, como su consejero, el clareciense Godofredo-Madeleine, fueron míopes al atreverse a retocar el texto teresiano. Pero no es perentia que también ellos tendrían respetables razones, quizá sin investigar por él. Además, ¿es que en todo caso existe tal deformación teresiana? ¿Es que esa imagen que Moré propone como auténtica, no la poseíamos ya?

Resalta todavía más la inflación que quiere dar al tema, en un escrito que comienza condenando las dictaduras doctrinales⁽²⁶⁾, cuando lo hace desembocar en una desconexión total existente entre Santa Teresa de Lisieux y el Doctor del Carmelo y de la Iglesia,

litas españolas del lado mismo de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz. Pongamos un ejemplo. Discípulo de la Madre Ana era Catalina de Jesús, que se santifica desde este tema, y cuya biografía misma tenía dedicada Barulle a la reina de Francia hasta tres siglos. Cfr. Madeleine de Saint Joseph. *La vie de sœur Catherine de Jésus, religieuse du premier Monastère de l'Ordre de Notre Dame du Mont Carmel, établie en France selon la Réforme de Sainte Thérèse de Jésus*. 4^o edic. Paris, 1636. La dedicatoria de Barulle era de 1629.

(24) Cfr. su artículo *La Table des pêcheurs, en Dieu Vivant. Perspectives religieuses et philosophiques*, 24, págs. 7-103. Le citamos este trabajo, porque se lo consideramos buen resumen de otros similares.

(25) El hecho de la inversión de textos y hasta de supresiones, no puede dudarse, según nos dirá en breve la edición crítica que prepara el Padre Francis de Sainte-Marie. Pero es una exageración aprovechar ciegamente el hecho para pasar a la otra orilla a Santa Teresita.

(26) O sea, que quiere aludir a la "injusta" aceptación que se ha hecho universalmente de la autoridad de los dos Reformadores del Carmen.

Maestro espiritual de la misma Santa, San Juan de la Cruz. ¡Con cuánta mayor sensatez había procedido Brémond al comparar la espiritualidad teresiano-sanjuanista con la de la santa normanda! Frente a biografías de una exuberancia como la de Santa Teresa de Avila, decía, puestas junto a ese número pululante de vidas de reformadoras y de fundadoras de la Iglesia contemporáneas, hay que ponerse en guardia contra los biógrafos. Por mucho que piensen y añadan éstos, decía el célebre académico, nunca podrán darles la categoría que a la de aquélla (*). Y lo que Brémond dice de las hagiografías, que él cree en el caso de la de Teresita poder reducir a cincuenta páginas (**), Marcel Moré corre la aventura de contradecirlo en lo doctrinal nada menos que enfrentándose con San Juan de la Cruz.

Veamos principios y principios. Originalísimo crea el teólogo francés esto de la Santa de Lisieux: "Cuando un alma se deja cautivar por los perfumes encantadores de Jesús, no corre sola, arrastra a todas las almas que ama (*). Y comenta el abate: "Interpretación específicamente teresiana e indudablemente nueva, del Cantar de los Cantares. San Juan de la Cruz no veía en ese plural empleado en el segundo miembro de la frase sino la acción común de Dios y del alma. La idea de Teresa es más apostólica" (**). Pero, ¿qué nociones de teología apostólica tiene un teólogo que no pone énfasis en una acción común de Dios y del alma? ¿Qué noción del sistema sanjuanista, que en ese punto concreto, y repetidamente, dice Santa Teresita que adopta como suyo? (**). ¿Está en otro sitio el fundamento de su título de Patrona de las Misiones universales?

(27) *Cfr. L'inquietude religieuse*. Edit. cit., pág. 379.

(28) O. c., págs. 396 y 397.

(29) *Cfr. Historia de un alma*, cap. X, n. 38. Edit. Barcelona, 1950.

(30) M. Moré, l. c., págs. 81-2. Remite a la explicación sanjuanista de la estrofa XXX del *Cántico Espiritual*, no muy felizmente seleccionada.

(31) *Cfr.*, v. gr. *Historia de un alma*, cap. VIII, n. 29, precisamente donde dice la Santa: "¡Ah, cuántas luces he sacado de las obras de San Juan de la Cruz!" n. 30. Y, acaso es que no cita ella el principio sanjuanista de que "el más pequeño impulso de puro amor es más útil a la Iglesia que todas las obras juntas." *Hist. de un alma*, cap. XI, n. 20. *Obras de San Juan de la Cruz*. B. A. C., 1946, pág. 10309. No dice Teresita, defendiéndose a sí misma: "¿En el corazón de la Iglesia, mi madre será el amor?" *Hist. de un alma*, cap. XI, n. 14. ¿Ha visto bien este teólogo que las citas numerosas que hace la *Historia de un alma* de San Juan de la Cruz, siempre son de este tema profundo? ¿Es de teólogos serios intentar poner en parangón las exigüas libélicas del Doctor Místico con las exigüas de Santa Teresita?

Otro gran planteamiento en oposición es para el teólogo francés el sistema del camleite o "unión con Dios por la confianza y el amor", accesible a "la Magdalena" y al "publicano". Con una audacia inigualada, yendo mucho más lejos que todos los demás místicos que la precedieron, comprendiendo a San Juan de la Cruz, anuncia al mundo que la experiencia que ella ha hecho de un amor

perfecto, que engloba en uno a Dios y a los hombres, pueda ser también vivida por los pecadores, y por los mayores. ¡Verdadero escándalo para los "justos" y para los "fariseos"! Esto es lo que se ha logrado ocultar de un modo inconsciente. Pensámoslo" (29).

No seremos nosotros quienes neguemos la personalidad de Santa Teresa de Lisieux en caso de convocar pecadores a la confianza. Ni seríamos demasiado celosos de ver propuesto para esa actitud el vocablo de "mística". Lo que no podemos hacer, como no pueda hacerlo ningún conocedor serio de la mística cristiana, es hacer esa comparación que hace Marcel Moré con la mística de San Juan de la Cruz. La superficialidad le ha hecho olvidar que es idéntico el principio del Doctor místico y el de su discípula en la justificación del publicano y en la de la Magdalena: "El que se humilla será exaltado", y "se le perdonó mucho porque amó mucho". El amor y la sencillez, he ahí dos grandes factores de la regeneración del pecador. Y así puestas las cosas, en los factores purgativos, puede esperarse a que se recorra toda la espiritualidad cristiana para encontrar un paralelo a la competencia de San Juan de la Cruz.

Todavía va más lejos el abate. Inés de Jesús (Paulina), para quien se escribe la *Historia* de un alma y que es quien la inspira directamente (30), sabía bastante menos que él. Por salvar, dice, la tradición carmelitana de San Juan de la Cruz, Paulina ha desfigu-

(29) M. Moré, l. c. p. 83. En ese afán de resaltar la originalidad que supone en Santa Teresita, experimentar la íntima devoción del pecador para superarla, dice: "En una Magdalena o en un Buen Ladrón, la "llama de amor" salta directamente de las tinieblas del pecado". (21) "El perfecto amor "teresiano" contrariamente al de San Juan de la Cruz (2) no intenta seguir paso a paso una progresión dialéctica de noches sucesivas (21) para finalmente desembocar (21) en los "transportes deliriosos" de la muerte de amor. El no puede enfermarse en la prueba, porque para él cuanto es más dura, más le aproxima al gozo perfecto". l. c. pág. 66. Quien tiene la temeridad de redactar ese párrafo (puede haber leído antes las *Noches de San Juan de la Cruz*) No obstante la audacia va más adelante; a denunciar el "error" de colocar a la santa francesa dentro de la espiritualidad del Carmelo. "La tracción es tanto más grave, cuanto que va en ella un punto capital del teresianismo (21). Se procura aumentar la confusión por una alusión más o menos velada a las "noches oscuras" del Doctor espiritual del Carmelo. Teresita había empleado efectivamente, la *noche de esta vida* como expresión en una carta a Celina en 1899; pero, para evitar todo equívoco (21) entre su doctrina y la de San Juan de la Cruz (21) ya en 1899 ella había especificado: "La única noche que no llegará más que una vez" (21). Se trata de una cosa muy diferente. En la noche se puede tener aún una visión oscura, pero distinta de los objetos. Si, llegado a las más altas cimas, se encuentran entre nieblas y nubes, no ve nada, absolutamente nada. Es lo que quiere decir Teresita". (21) Cansas tanta puerilidad vacía, unida a esa petulancia vanidosa tan propia de la raza francesa.

(30) A la falta de una biografía extensa, que todavía no existe, cfr. la interesante y reveladora Carta circular que el Carmelo de Lisieux difundió con motivo de su muerte el 28 de Julio de 1951. Está publicada en castellano con el título, *Vida de la Rda. Madre Inés de Jesús, hermana y "madrecita" de Santa Teresa del Niño Jesús*. Traduc. del P. Fabián de San José. Madrid, 1951. En este conciso documento solamente puede adivinarse dónde estaba una de las fuentes de lo que venía teniéndose como originalidad teresiana.

rado la doctrina espiritual de su santa Hermana sobre el punto ahora concreto: el de la "muerte de amor". ¿Razones?

"San Juan de la Cruz, al menos en teoría, prefirió las delicias de la muerte de amor. Teresa, al contrario, fué consumida rápidamente por el Amor, por los pecadores, y en una oscura cueva" (24). Y en todo caso, es evidente que muchos santos tuvieron éxtasis sin invocar a San Juan de la Cruz y como Teresa no deja de repetir siempre que Dios escuchó siempre sus grandes y pequeños deseos, es permitido suponer que sobre el punto de su "muerte de amor" fué también escuchada por Dios... Lo que acompañó la muerte de amor de Teresa en el curso de los cuatro últimos meses de su existencia son sufrimientos que la mayoría de los seres humanos no hubiesen resistido. Parece que la Madre Inés no vió bien que el problema estaba en un conflicto entre la tradición carmelitana y un hecho nuevo" (25).

Pero sí, efectivamente, hubo santos que, para extasiarse (¿?) no invocaron a San Juan de la Cruz —están juzgados los conocimientos que de su mística tiene el abate— Santa Teresa ya no sería original tampoco: sería ya discípula del común de santos independientes. Eso parece que dicta la lógica. ¿Con cuanta mayor sagacidad interpretó Bernanos la tradición carmelitana de la muerte de amor en sus Diálogos de Carmelitas, que no puede ser distinta de la tradición cristiana!

Afortunadamente, pues, no todos los franceses discurren como Marcel Moré. Uno de los planteamientos más certeros que se han hecho del caso de Santa Teresita es el de Pierre Blanchard, reconocida autoridad en investigaciones de tipo místico (26). Su estudio reciamente razonado, comienza por tener en cuenta un incontestable principio sanjuanista: "Las almas que llegan a más son las de aquellos cuya virtud y espíritu se ha de difundir en la sucesión de sus hijos, dando Dios la riqueza y el valor a la cabeza en el espíritu según la mayor o menor sucesión que han de tener en su doctrina y espíritu" (27). Sería por lo tanto una afirmación lindando en la heterodoxia asegurar que la Iglesia Católica pudo canonizar a un santo de determinada Orden Religiosa desvinculado de la espiritualidad tradicional de sus fundadores. Es el absurdo que implican las anteriores afirmaciones de Moré. San Juan de la Cruz tiene en su alrededor una Orden Religiosa. Por eso Santa Teresita es una crea-

(24) L. c. pág. 92. Alude a la referencia del cap. XII de la *Historia de un alma*, cuya autora es, según es sabido, Inés de Jesús.

(25) L. c. pág. 95. Nada menos que de Inés de Jesús, al abrir por primera vez el manuscrito que le deja su hermana, se atreve a decir este abate: "Parece que el Carmelo y su cortejo se asustaron, si es que no se racionalizaron de su verdad". L. c. pág. 10.

(26) *Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus fille de saint Jean de la Croix*, en *L'Année Théologique*, 8, 1917, 425-430.

(27) *Liama*, II, 12.

ción nueva, pero también uno de los más hermosos testimonios de la secular tradición del Carmelo⁽³⁸⁾.

Entre Santa Teresa de Lisieux y San Juan de la Cruz existen oposiciones en apariencia fuertes; pero además de que son aparentes, desaparecen en seguida frente a sus mutuas afinidades: carácter lírico, avidez de olvido, hambre absoluta de posesión, inmersión en las nada⁽³⁹⁾. Sobre todo, la de su soledad espiritual. San Juan de la Cruz se nos presenta "honrosamente solo, si se exceptúa la amistad de Santa Teresa⁽⁴⁰⁾", que tuvo sus límites. Su director fué el Espíritu Santo. Son afines, sobre todo, todavía en rechazar el imperialismo tiránico de quienes quieren sustituirlos. En San Juan de la Cruz, tanto como en Santa Teresita, es inconfundible la "primacía del amor".

He aquí en toda su verdad la del Doctor místico y la de su tradición frente a la originalidad desfigurada de una santa que brota en ella y que le es todo por brotar en ella. "El mensaje de ésta adquiere todo su valor en la tradición del Carmelo, y evidencia a toda luz, en uno de sus éxitos más sorprendentes, la paternidad espiritual de San Juan de la Cruz. Sus dos aspectos, novedad o revolución, y el elemento tradicional, lejos de ser contradictorios son complementarios"⁽⁴¹⁾.

Todavía vemos nosotros una cuestión más grave. Como ha insinuado Chuzeville en otras páginas resultaría sumamente halagador para la espiritualidad de Francia descubrir una figura prócer, aliada sobre todo de España, para lanzarla a su campaña. El caso de Teresita ofrece esa tentación. Los abates franceses, siguiendo consignas de Brémond, han hecho lo que han podido por descarmelitanizarla. Cualquier visitante entendido, de la Basílica de Lisieux, puede advertir hasta dónde llegan esos anhelos de suplir la realidad histórica con el sentimiento nacional. Han secularizado a Santa Teresa de Lisieux, y han puesto al servicio de su santidad un preciso arte de exclaustación.

No es ésto lo peor. Nos tememos mucho que, desligada la doctrina de Teresa de la de San Juan de la Cruz en puntos como el de la dirección espiritual subjetivista, sobre el "puro amor", sobre el "abandono espiritual", no haya que dar a través de ella toda la razón al superado semiquietismo francés del siglo XVII que propagó una espiritualidad sumamente similar a la de la santa contemporánea de Francia⁽⁴²⁾. En ésta otra tradición habría que poner a

(38) Blanchard, l. c., pág. 427.

(39) Ib., pág. 433. Cfr. también el profundo estudio del P. Loucien-Marie, paralelo a este de Blanchard, *Renouveau Théologique*, en *Études Carmelitaines*, Oct. 1933, 151-163.

(40) Y mucho más la de la Madre Ana de Jesús (Lobera), según sabemos ya.

(41) P. Blanchard, l. c., pág. 436.

(42) Cuando el Padre Surin denuncia a aquellos espirituales a quienes les parece poca cosa San Francisco de Sales y otros libros de esa calidad, y

la Santa Carmelita, hágsela pasar por Berrillo y por Olier, no muy alejados del jansenismo, como es sabido. Y en este sentido sí que son tradicionales los teólogos del séquito de Marcel Moré con los Monseñores del jansenismo y del semiquietismo.

Contra una réplica protestante sobre la concepción subjetivista de la fe y su reducción a la confianza, así como sobre otros puntos de teología sacramental, muy similares en los casos del gran Doctor y de su última gran discípula Carmelita, solamente puede ponerse a salvo a ésta de las objeciones, vinculándola al Maestro de la Mística Católica y de su Orden. La Iglesia no ha sido ilógica en ambas canonizaciones, ni ha cedido terreno alguno al protestantismo, al semiquietismo o al jansenismo, porque las teorías de San Juan de la Cruz suponen su biografía, esto es, su vida eclesial, sacramental, teológica, y tanto la vida como los manuscritos de Santa Teresita no deducen consecuencias en otra dirección que la que siempre guardó el Carmen Descalzo en torno al magisterio de su Santo Padre, Reformador y Doctor.

que no quieren más que el Evangelio, despreciando implícitamente a la Iglesia en el sentir de sus Doctores que ella propone como tales, ¿no puede aplicarse bien clara la indirecta contra Santa Teresita? ¿Es que no tiene eso un buen sabor protestante? ¿Es que los Doctores de la Iglesia hacen otra cosa que explicar el Evangelio? Y cuando el semiquietismo francés insistía en la norma de toda dirección espiritual: *dejar obrar a Dios en el alma*, ¿sabe lo que Dios obra en el alma, al margen de todo control, o de preocuparse de él por lo menos, ¿no podía invocar el caso de Teresita donde esa de dirección espiritual parece que no adquiere sentido? Si Santa Teresita llama a su doctrina "el caminito" ¿no llamó antes Mme Guyon a la suya "el camino"? Y nada menos que Bossuet califica esa espiritualidad de "manía por hacer maravillas y comunes a muchos las verdades raras y sublimes, dejando sólo obrar a Dios". (Cfr. Obras, t. XXXIX, p. 310. Lachet, París, 1863) ¿No invierte en ese caso Teresita la divulgación? La teoría protestante de la "confianza" no podía invocar también de su parte una Teresita desligada de San Juan de la Cruz?



Índice General

	<u>Pág.</u>
Dedicatoria	VII
Prólogo	IX
Entrada. Simbolismos en la mística española	XI
Bibliografía	XIX
A) Ediciones de San Juan de la Cruz hasta el siglo XIX	XX
B) Obras que deben conocerse sobre San Juan de la Cruz hasta el siglo XIX	XXII
C) Obras contemporáneas más notables sobre San Juan de la Cruz	XXIII
D) Obras que pueden dar una idea de la mística occidental contemporánea	XXIV
Sugerencias de Introducción	1

PRIMERA PARTE

LA CRISIS TOMISTA

Cap. I	La Escuela de Lovaina. Maritain. Gilson	17
Cap. II	San Juan de la Cruz y el espíritu del to- mismo	39

INDICE GENERAL

SEGUNDA PARTE

EXCURSION AL SIGLO DE DESCARTES

	<u>Pág.</u>
Cap. I Bossuet	55
Cap. II Desde Molinos y Fenelón a Malebranche	89

TERCERA PARTE

DIALOGOS CONTEMPORANEOS

Cap. I Maréchal, Amor Ruibal, Aimé Forest ..	113
Cap. II Jean Baruzi	129
Cap. III Louis Lavelle, Jacques Pallard, G. Thi- bon	147
Cap. IV Geografía espiritual de Blondel	161
Cap. V Discusión en la Sorbona	173
Conclusión	187

APENDICES

LO MENOS SABIDO DE SAN JUAN DE LA CRUZ

I Una frontera	195
II Invasión espiritual	205
III Los inconformes	225

Algunas Erratas Importantes

- Pág. XII, última línea, dice: gesto adusto y de negociación
debe decir: gesto adusto y de negación
- Pág. 9, línea 17, dice: recientes de Hillaire
debe decir: recientes de Hillary
- Pág. 130, línea 12, dice: en los estudios de alta contemplación
debe decir: en los estados de alta contemplación
- Pág. 132, línea 24, dice: hecho resaltar al influjo
debe decir: hecho resaltar el influjo
- Pág. 135, línea 12, dice: desconfianzas de Padre Gerardo
debe decir: desconfianzas del Padre Gerardo
- Pág. 139, línea 15, dice: obra de tales proposiciones
debe decir: obra de tales proporelomas
- Pág. 142, línea 2, dice: descubrir en las almas
debe decir: descubrir en las almas,
- Pág. 153, línea 13, dice: es amplio y nada fácil
debe decir: es amplia y nada fácil
- Pág. 203, nota 14, dice: ses sorres
debe decir: ses sourcea
- Pág. 216, nota 22, dice: ¿Por que, pues le has herido
Debe decir: ¿Por qué, pues le has herido

*Esta libro fue impresa en la
Editora Montano, en Ciudad
Trujillo, República Dominicana,
y se terminó el día 16
de junio de 1956*

