

Experiencia poética y experiencia mística

Oswaldo Lira, SS. CC.

La actividad poética considerada en su dimensión estrictísima de poesía lírica viene desarrollándose desde mediados del siglo pasado en circunstancias radicalmente diferentes de las que la habían rodeado hasta entonces. En estos últimos noventa años —por poner una cifra— ha llegado a adquirir conciencia refleja de sí misma. El poeta de siglos anteriores —aun contando los españoles del Renacimiento y del Barroco, y los franceses del Gran Siglo— poseían acerca de ella lo que podríamos denominar una *conciencia directa*. Hacían poesía, y de gran calidad. Sabían que la hacían, y, por lo mismo, sabían que lo que hacían era poesía. Pero no se habían preocupado de analizar el constitutivo formal del quehacer poético. Tal vez no se daban cuenta del todo por qué lo que hacían era poesía. O, si se encuentra demasiado exagerada nuestra afirmación, no habían investigado la naturaleza del estado subjetivo que preside a la actividad poética en cuanto tal. A partir de mediados del siglo pasado, en cambio, los poetas han comenzado a sentir preocupaciones por averiguar cuál sea la índole de ese estado excepcional que se resuelve en frutos líricos. Hoy día, ellos saben lo que es hacer poesía y conocen la raíz subjetiva de sus creaciones. Esto no quiere decir de ninguna manera que sus dotes sean superiores a las de los poetas del pasado, sino, simplemente, que saben en qué consisten. Por eso, a igualdad o semejanza de dones subjetivos, pueden hacer poesía en circunstancias más favorables, aun cuando, desde otro ángulo, pudieran sufrir menoscabo. Porque parece que esta conciencia refleja —que, de suyo, debería favorecer sus actividades creadoras— ha terminado por actuar como factor un tanto esterilizante en los anhelos de proyección al exterior. ¿Será que debemos conceder vigencia al aforismo de José Bergamín de que deberán ser considerados *bienaventurados los que no saben leer ni escribir porque ellos serán llamados analfabetos*?

Es de esta modalidad peculiarísima del quehacer poético de lo que quisiéramos hablar en estas páginas, porque lo que de ella se diga podrá aplicarse a las demás modalidades de la poesía literaria, e, incluso, de todas las demás clases de actividad creadora. No hablaremos de ella, sin embargo, mirándola en su esencia o naturaleza intrínseca, sino en algunos de sus valores de relación: en el de sus vinculaciones con la mística y, antes, en el de sus vinculaciones con esa modalidad de captar la realidad existente en su singularidad exis-

tencial, que es la experiencia o, si se quiere, el conocimiento por inclinación o connaturalidad. Es que, desde cierto tiempo a esta parte, se está operando un fenómeno curioso: la transferencia de calificativos propios de los estados culminantes de la vida sobrenatural —como son los estados místicos— a los estados poéticos, pero no viceversa. Se habla de los poetas como si fueran una especie de *poseídos de los dioses*, de *profetas de lo presente*, de vaticinadores de lo actualmente recóndito en las entrañas de la realidad. No se habla, sin embargo, de los místicos como si fueran poetas, por más que algunos de entre ellos —San Juan de la Cruz, por ejemplo— merezca figurar y figure de hecho entre los más grandes líricos de Occidente. Se considera a los poetas como reveladores de mundos inalcanzables a la inteligencia humana en funciones racionales. Bajo este aspecto, el poeta resultaría un ente privilegiado, claramente superior al filósofo y al científico, y que, por lo mismo, merece ser tratado con máximo respeto y veneración.

Indudablemente que, en estas opiniones, no todo es error. Muy al contrario, encierran buena dosis de verdad. Por ello es necesario deslindar fronteras y separar el trigo de la cizaña. Nunca, en efecto, ha existido el error absoluto. Ya decía el Conde de Maistre que no hay verdad que no esté contenida en el paganismo. En cierta medida, el poeta es un ente extraño, peculiar, infrecuente, sí; pero es preciso no restringirlo por ello, al solo mundo de la lírica. Poetas, los hay en todos los sectores de la actividad racional humana. Porque poeta es el creador, el que proyecta en sus producciones su personalidad individual. Por ello hemos emprendido este trabajo: para fijar fronteras, para deslindar el mundo de la poesía del mundo de la mística. Pero para fijarlas entre poesía y mística mirados como factores integrantes de estados subjetivos personales y no como realidades separadas. Para demostrar que lo poético y lo místico se diferencian entre sí, aunque puedan integrar simultáneamente un estado subjetivo concreto y excepcional. Naturalmente, esta labor supone el conocimiento esencial de lo poético y de lo místico, al mismo tiempo que su común radicación en el conocimiento por connaturalidad o experiencia intelectual. De aquí que nuestras reflexiones irán recogidas en tres apartados fundamentales. El primero va dedicado a estudiar la experiencia intelectual considerada en sí misma y en sus relaciones con la experiencia sensitiva; por eso lo hemos titulado *Naturaleza de la Experiencia*, ya que, para estudiarla en su dimensión intelectual, debemos, inductoriamente, hablar de la sensitiva. El segundo recogerá las conclusiones formuladas acerca de sus relaciones con la poesía. El tercero, en fin, contendrá las que se enuncien sobre sus vínculos con la mística. Todo ello se completará con un apartado para dar un resumen del problema.

NATURALEZA DE LA EXPERIENCIA

En la mentalidad del hombre corriente, la experiencia aparece como un modo de captar la realidad, o la verdad, de las cosas, diametralmente opuesto

al del erudito o del científico. Para él, la experiencia significa mantenerse aferrado a los hechos, a lo que nos aparece aquí y ahora, a lo que no tiene nada que ver con raciocinios o lucubraciones que le resultan siempre —desconfiado y suspicaz, como suele ser— un tanto sospechosas. Es en la realidad concreta donde el hombre de experiencia y experiencias —el *experto*, como diría D'Ors— verifica sus afirmaciones, sus tesis. Al contrario del filósofo o del científico en general, el experto no especula; por lo menos, a sabiendas, ya que, sin quererlo, se manifiesta a veces tan especulativo como el científico, aunque no alcance, en esos vuelos, mucha altura... Por lo mismo, sólo sabe decirnos *lo que es*, pero no *por qué lo es*. Los motivos o fundamentaciones no podrían entrar en su mentalidad asaz exclusivista de hombre que lo es tan sólo de experiencias. El experto de marras echa mano siempre de lo que los lógicos denominan *método inductivo*, lo cual no quiere decir, por cierto, que las leyes o pseudoleyes que de allí resulten posean alguna universalidad. Incluso cuando llega a vislumbrar alguna que otra motivación de sus modos de pensar o de actuar, no alcanzará a descubrir que se halla ante auténticas fundamentaciones. Al experto no le interesa tanto *demostrar* como simplemente *mostrar*. El resto le deja más o menos indiferente; no entra en sus perspectivas.

Esta visión queda reforzada cuando se enfrenta al que es exclusivamente experto con el espíritu acostumbrado a pensar según categorías universales. Este, habituado a bucear en la realidad entrañable y entrañada, no se contenta con lo que es. Quiere, además, descubrir sus razones suficientes. Para lograrlo, recurre a los principios primeros y universalísimos de nuestra inteligencia, aquellos que el pensamiento tradicional conoce con el nombre de *dignitates* —dignidades— y, bien provisto de ellos, *especula*, discurre, deduce. Esas mismas motivaciones que el hombre de experiencia deja de lado, constituyen para el espíritu teorizador o especulativo la materia principal de sus preocupaciones, la finalidad misma de sus actividades específicas. El teorizador o especulativo, al contrario del puro y simple experto, recurre por obligación y por sistema a lo que los lógicos denominan *método deductivo*. En vez de *ascender* desde *lo concreto a lo abstracto* —como tratan de hacerlo, no siempre con éxito, los expertos exclusivistas—, los especulativos o científicos se mueven con soltura en el campo de las ideas universales, a fin de producir en el ámbito intelectual del sujeto humano ese estado peculiar que recibe el nombre de *certeza*. También el experto —preciso es reconocerlo— llega a cierta especie de certeza; pero lo que así él denomina es una certeza simplemente de hecho y no de derecho; lo que le permite asegurar que una cosa es aquí y ahora, pero no lo que una cosa debe ser.

La experiencia resulta así, bajo esta luz, el modo cómo nosotros, sujetos espirituales, humanos, racionales, entramos en contacto directo con la realidad existencial tomada en su singularidad. Lo que, en la especulación filosófica o científica, se presenta como la posesión de ciertas verdades intemporales más que eternas —porque sólo disfrutan de una simple eternidad intramental—, en la experiencia se identifica con la captación de lo concreto, contingente y singular. Sin que importe poco ni mucho la circunstancia de que esta realidad

sea topográficamente externa a nuestra subjetividad, o que, al contrario, quede incluida en su ámbito.

Pero siempre que hay una toma de contacto o una captación, entran en juego variados elementos que es preciso especificar. En primer lugar, hay un sujeto que capta o que entra en contacto con la realidad en cuestión —ya que la captación es una acción, y las acciones son de las hipóstasis o personas. Se da, además, una realidad captada o aprisionada por nuestra captación. Y, por último, un factor instrumental por cuyo medio se desarrolla y consume la captación de marras, factor que podemos considerar como de índole instrumental. De entre estos factores, podemos prescindir por el momento del sujeto, porque constituye el punto obligado de convergencia, a la vez que el hontanar desde donde y adonde dimanan y confluyen las acciones por cuyo medio se logra la experiencia susodicha. Que la experiencia sea sensitiva o intelectual, no importa. Siempre permanecerá, el sujeto, idéntico a sí mismo. Los procesos experimentadores se diversifican por las facultades —o *instrumentos conjuntos*— que, en ellos, entran en juego, no por un sujeto que permanece siempre único. Por este motivo, nuestras preocupaciones se centrarán en los factores restantes —facultades o potencias subjetivas, las cuales actúan como instrumentos unidos al sujeto agente, de lo cual arranca el calificativo que acabamos de aplicarle, y realidad existencial captada o experimentada—, a fin de obtener una visión todo lo clara que se pueda del problema. Con ello nos alzamos con la dimensión subjetiva y con la objetiva del fenómeno experimental.

Situándose en un ángulo objetivo, Santo Tomás vincula siempre el proceso experimentador a lo singular. La experiencia, para él, está reñida con la abstracción. Experimentar una realidad significa, en su perspectiva, exactamente lo mismo que captarla en su concreción existencial. Esta tesis la sostiene cada vez que se le presenta la ocasión. Sin pretender aducir todos los textos pertinentes, mencionaremos algunos de los más significativos. Se verá así que, en esta dimensión objetiva de singularidad, el Aquinate no transige jamás. Experiencia y singularidad son dos valores, dos circunstancias, que andan siempre, desde el punto de vista gnoseológico, indefectiblemente unidos entre sí. Alguna vez opone la experiencia al arte precisamente porque el arte va vinculado, en cierta medida, a la universalidad¹. En otra ocasión —y aquí incidimos en la dimensión subjetiva— la conecta con la cogitativa². Otro pasaje suyo nos revela la atribución que hace de la experiencia a los sentidos externos —aunque no en forma exclusiva, como lo veremos más adelante— por ser

¹“Sicut ex multis memoriis fit una experimentalis scientia, ita ex multis experimentis apprehensis fit universalis acceptio de omnibus similibus. Unde plus habet hoc ars quam experimentum: quia *experimentum tantum circa singularia versatur*, ars autem circa universalia”. In *Met. Aristotelis Comm.*, I, lect. 1, 18, ed. Cathala.

²“Sicut se habet experimentum ad rationem particularem, et consuetudo ad memoriam in animalibus, ita se habet ars ad rationem universalem”. *Loc. cit.*, 16.

dichos sentidos capaces de percibir lo singular³, aun cuando reconoce que esta atribución puede hacerse extensiva a la inteligencia. Por último, vuelve a identificar la experiencia con el conocimiento sensitivo⁴, lo cual nos induce a sostener que, para él, conocimiento sensitivo y experiencia significan una sola y misma cosa, uno solo y mismo modo de captar la realidad existencial.

Sin embargo, como lo acabamos de destacar, Santo Tomás admite, para la inteligencia, la posibilidad de captar la realidad singular. Naturalmente, esa realidad no podrá ser de naturaleza material ya que la inteligencia es una facultad espiritual. En efecto, la experiencia intelectual, en la mente del Aquinate, sólo reconoce como objeto suyo propio la realidad existencial del alma humana. Pero no de su naturaleza, sino del hecho escueto de su existencia. De más está decir que, en este terreno, el alma percibida o perceptible por la inteligencia es la que constituye para ella su propio sujeto de inherencia. Es decir que, para los efectos del caso, no hay evasión posible respecto del ámbito subjetivo propio. A la seguridad que representa el conocimiento experimental, se contrapone la universalidad del conocimiento objetivante o conceptual.

Es evidente que esta posición concuerda perfectamente con las líneas matrices de la ontología tomista. Sabido es que, para un discípulo auténtico del Aquinate, la ontología reclama absoluta y decidida prioridad sobre la gno-seología. En el plano de los valores formales o de la actualidad *primera*, lo más importante para el Aquinate es la perspectiva del objeto, o, por mejor decir, la *cosa-en-sí*. En esto difiere radicalmente de todos los racionalistas sin excepción. La primacía del sujeto se ejerce en el plano de la actualidad última o de los valores existenciales. Con ello salva la primacía de lo espiritual mucho mejor, y sin ínfulas de ninguna especie, que todos aquellos que creen al objeto conocido *configurado, modelado esencialmente, plasmado*, por el sujeto cognoscente. Santo Tomás sabe perfectamente lo mismo que ignoraron los racionalistas cartesianos y postcartesianos: que la verdad del conocimiento exige imperiosamente la inalterabilidad esencial de la realidad inteligida. Es esta misma línea de pensamiento lo que le lleva a considerar como primordial en la experiencia —sea sensitiva o intelectual— el que sea captadora de la realidad extramental en su propia singularidad existencial. Todo lo demás es moverse en el terreno inseguro de las suposiciones y de los apriorismos.

Para completar esta mención del pensamiento del Aquinate, conviene insistir ahora brevemente sobre sus dictámenes acerca de la posibilidad que se le abre al alma humana de conocerse a sí misma. Desde luego, en este sentido, él le reconoce una doble posibilidad: una referente a su esencia, y otra al hecho escueto de su existencia como principio vitalizador del sujeto humano. Lo que dictamina acerca del conocimiento del alma como esencia no entra en nuestra perspectiva; por ello lo dejamos de lado. Nos interesa, en cambio, lo que dice sobre el conocimiento del alma como realidad existente, concreta

³ “Est enim in nobis experientia dum singularia per sensum cognoscimus”. I, XLIV, 5, ad 2um.

⁴ “Experientia proprie ad sensum pertinet”. De Malo, XVI, 1, ad 2um.

e individual. Situados ya en este terreno, nos encontramos con que el gran Doctor habla de un conocimiento habitual y de otro actual. O, para expresarnos conforme a nuestra perspectiva, de una experiencia habitual y otra actual. Porque este autoconocimiento reviste todos los rasgos propios de la experiencia. Pues bien, dice él que, habitualmente, el alma se conoce a sí misma *por sí misma*; es decir que el *medio de conocer* —lo que le da a la actividad cognoscitiva su dimensión formal— es, en este caso, la propia esencia concreta del alma. Ahora, en lo referente a su autoconocimiento actual, el medio de conocerse son sus actos⁵. Deteniéndonos unos instantes en analizar y sopesar sus conclusiones, resulta evidente que, para él, este tipo de conocimiento —en uno y otro plano por igual— no es objetivo sino experimental. En efecto, se trata de captar no la *esencia* sino la *existencia* del alma; en otras palabras, la realidad concreta de ese principio vital que anida, impregnándola por entero, en nuestra subjetividad. Ahora bien, como sólo existe lo individual o singular, nos hallaremos ante el hecho de la captación, por el alma, de una realidad existente y singular. En otras palabras, ante una experiencia con todas las de la ley.

Se podría objetar probablemente que el conocimiento objetivante o nocional recae también sobre realidades existenciales, ya que, de lo contrario, se negaría, a este tipo de conocimiento, toda verdad, dejándolo reducido a un puro fingimiento de la mente. Es cierto; pero el Aquinate habla siempre formalmente, y, por este motivo, cuando se refiere al conocimiento de lo singular, está pensando en que se lo capta no en virtud de un proceso abstractivo y universalizador, sino precisamente en su singularidad, *en cuanto singular*. Y esto no lo puede lograr ninguna intelección humana propiamente dicha. Es preciso considerar que lo más importante en un conocimiento no es su *objeto material* sino su *objeto formal*. Es decir, el aspecto bajo el cual se capta la realidad. Y aquí las diferencias entre conceptualización y experiencia son clarísimas. En el conocimiento nocional o conceptual, el *medio en el cual* se conoce la realidad es el *concepto* o *verbo mental*; tal como el que quiere verse a sí mismo se contempla en un espejo (el espejo no es la realidad *que se ve* sino el *medio en que* se ve la realidad; sólo en un segundo momento podemos considerarlo como la realidad vista). En cambio, en el conocimiento del hecho escueto de su existencia, el medio en el cual lo capta el alma es su propia esencia individualizada, singularizada y existente.

Se dan aquí, por consiguiente, todos los requisitos de la experiencia. En primer lugar, se capta la realidad anímica en su singularidad, exactamente tal como ocurre en la actividad de los sentidos. Y, luego, el contacto directo entre el sujeto captante —o experimentalmente— y la realidad captada —o experimentada—. Por lo que se refiere a la segunda condición, podemos decir incluso que se da ahora con creces. Porque los sentidos entran en contacto di-

⁵ "Quantum igitur ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico quod anima cognoscitur per actus suos. (...) Sed quantum ad cognitionem habituales, sic dico, quod anima per essentiam suam se videt, id est ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius". *Ver.*, X, 8, c.

recto con la realidad sensible, sí; pero ese contacto no pasa de ser *contacto*, sin llegar nunca a interpenetrarse —a no ser en el orden gnoseológico—, razón por la cual se abre margen para las *especies cognoscitivas*. En cambio, en el conocimiento que el alma adquiere de sí misma, este contacto queda sobreabundantemente reemplazado por la *identidad*. El alma, en efecto, no es sólo *contigua* consigo misma ni solamente *continua*, sino *idéntica* a sí misma.

* * *

De esta suerte, se descubren ante nuestras miradas dos tipos o niveles perfectamente deslindados de experiencia: el sensitivo y el intelectual.

De entre los dos, indudablemente que el más perfecto es el intelectual. En la experiencia sensitiva, se abre un margen amplio —como lo acabamos de indicar— para la función mediadora de las *especies cognoscitivas*. Es decir, de esas entidades cualitativas y accidentales descubiertas por la penetración de Aristóteles y con las cuales superó definitivamente la concepción grosera, asaz ruda y materialista de las *especies físicas*, al modo como las imaginaron los atomistas primitivos y Epicuro. El contacto —llamémoslo así— de los sentidos externos con la realidad que se les convierte, llegada la ocasión, en sensible propio es directa en el orden de los valores gnoseológicos pero no en el de los ontológicos. Es esta la razón por la cual intervienen las *especies* susodichas, y por la cual intervienen no como signos *objetivos* sino *formales*. No es la cosa misma sentida —vista, oída, olida, gustada, tocada— lo que invade el ámbito entitativo del sujeto cognoscente y pasa a formar parte de su subjetividad. Son esas entidades *vicarias* —es decir, que *hacen sus veces*— que resultan un tanto incomprensibles para los que no se avienen a cambiar su perspectiva al penetrar en el mundo del conocimiento. Esas especies pertenecen al mundo de la *intencionalidad*, de la *referencia*, de la *tendencia* en el sentido amplio de la palabra. Por ello es por lo cual en toda sensación se verifica una *objetivación*, que sólo es incipiente o deficiente, al contrario de lo que ocurre con la inteligencia; pero que, a pesar de todo, es verdadera y auténtica objetivación.

Por ello, la sensación —cualquiera que sea el sentido externo puesto en juego— participa a la vez de los caracteres del conocimiento objetivo y de la experiencia. Es experiencia frente al conocimiento nocional, noticioso u objetivante de la inteligencia. Pero es conocimiento frente a la experiencia intelectual, en la cual —como es sabido— no se abre ningún margen para la intervención de las entidades vicarias mencionadas.

Es que, en la esfera de la sensación, a lo más que se puede pretender en esta materia es a la contigüidad o contacto directo. Porque el predicamento de la *cantidad* —cuyo influjo típico y privativo es extender de tal suerte la sustancia que sus partes queden unas fuera de otras— impide entre el sujeto y la realidad la compenetración propiamente dicha. En cambio, en el caso de la operación intelectual —en la cual no tiene la menor parte la materia, a no ser para cumplir ciertos requisitos exigidos por aquélla—, nada impide que el sujeto experimentante llegue a compenetrarse —incluso desde el ángulo on-

tológico— con la realidad experimentada. La singularidad gnoseológica resulta, en este caso, absoluta; es que se fundamenta en la ontológica. Es, pues, una experiencia mucho más existencial, por decirlo así, y, por lo mismo, mucho más plenamente experimental que la de los sentidos. En cambio, la singularidad de la realidad sentida —o, en otras palabras, el *sensible proprio*— no se identifica ni se puede identificar con su singularidad existencial. El sensible propio a cada uno de los sentidos externos puede servir de pábulo para innumerables sensaciones individuales, incluso simultáneamente: un mismo paisaje visto por una multitud de espectadores, una misma sinfonía escuchada por los asistentes al concierto, etc. En cambio la singularidad estrictamente tal implica la incomunicabilidad; por eso, ninguna persona, o individuo, existente puede servir como predicado de ninguna proposición. Lo singular es absolutamente intransferible. Por ello es por lo que Santo Tomás nos habla de que, en la sensación, se opera cierto proceso abstractivo⁶. No tan perfecto ni integral como en la intelección, sin duda, pero suficientemente claro, no obstante, como para impedir que la cosa-en-sí se adentre por los reductos de nuestra subjetividad según su propia realidad singular y subsistente.

En cambio, en la experiencia del alma por sí misma —que podemos considerar como el prototipo de toda experiencia intelectual— lo que se adentra en nuestra conciencia directa es su propia realidad existencial. No es una especie *intencional* o *vicaria* suya, sino el alma en su propia realidad subsistente, concreta por lo mismo, singularizada. Con ello, la necesidad de intervención de dichas especies cesa por completo. Incluso se torna imposible. No abriéndose margen para ningún tipo de abstracción, y, por consiguiente, para ninguna entidad *vicaria*, la identidad entre sujeto y cosa-en-sí es total, indestructible; como es indestructible la identidad de cualquier ente consigo mismo. Una precisión debemos formular, sin embargo, a propósito de esta tesis tomista del autoconocimiento o autoexperimentación de nuestra alma. Cuando el Aquinate habla del conocimiento que el alma tiene de sí misma, a quien se está refiriendo es al sujeto humano todo entero, en virtud del principio de que las acciones son de las hipóstasis o personas, y no de alguno de sus principios constitutivos. Y el alma no es, por sí sola, una hipóstasis, sino el principio perfecto y determinante de esa hipóstasis que es la persona humana. De esta suerte, es el sujeto todo entero quien conoce su alma por medio de ella misma, no el alma quien se conoce a sí misma. Naturalmente, esta precisión fundada en los mismos principios de la ontología tomista no altera en lo más mínimo la tesis. Queda siempre en pie el hecho, en efecto, de que la inteligencia —o el sujeto mediante ella— puede llegar al nivel de la experiencia intelectual.

Así todo queda en su lugar. Siendo una facultad incomparablemente más perfecta que los sentidos, resulta natural que la inteligencia conozca —tanto objetiva como experimentalmente— de un modo también más perfecto.

⁶ "Omnis cognitio fit per aliquam abstractionem a materia". *IV Sent., d. XLIX, II, 2, ad 4um.* "Sensus autem accipit species sine materia, sed tamen cum conditionibus materialibus". *Ver., II, 2, c.*

Y que, por ende, lo que está dividido en las facultades sensoriales se halle, en la inteligencia, unificado. Es una sola y misma facultad intelectual la que es capaz de objetivaciones y de experiencias. En cambio, en los ámbitos de la sensibilidad, una y otra función se halla resuelta en cinco sectores diversos, de los cuales debe encargarse, en faenas de síntesis, una facultad diferente y perteneciente a la sensibilidad interna, que es el *sensorio común*. En resumen, la sensibilidad no alcanza a niveles de perfección en la objetivación ni en la experiencia, porque ambas funciones se entran y cohíben entre sí.

Tal vez la interpretación que damos de este punto doctrinal tomista aparezca a más de alguno exagerado, y que lo que sostiene el Aquinate acerca del conocimiento del alma por sí misma no pueda ser equiparado a una experiencia intelectual propiamente dicha. Sin embargo, por poco que se piense en el problema, se verá que no queda otra solución. Desde luego, se da, en esta especie de autoconocimiento anímico, la singularidad requerida por la experiencia: es el alma en concreto lo que es conocido por la propia alma, y, además, esa alma constituye el medio en el cual es conocida. No hay, por consiguiente, ninguna condición de experiencia que falte en este hecho psicológico. ¿Por qué habría de negársele entonces su carácter propia y rigurosamente experimental? Ahora bien, la capacidad de reflexión del alma sobre sí misma debe ser inscrita en la cuenta de la inteligencia, ya que —según se recordó más atrás— de esta reflexión son absolutamente incapaces los sentidos por ser facultades orgánicas y hallarse sometidos, en consecuencia, de un modo u otro, a las exigencias extensivas de la cantidad. Orgánicos como son, no podrían tampoco captar de ninguna manera las realidades supramateriales, entre las cuales se cuenta con pleno derecho el alma humana. Por otra parte, si evitamos —como debemos evitar a todo precio— *cosificar* las facultades, la inteligencia humana se nos aparece, en toda su perfección, como la pura y simple capacidad que posee nuestra alma de captar y asimilar intencionalmente las formas sustanciales que le son extrínsecas. Por consiguiente, no se ve ninguna razón para negarle la posibilidad de conocerse —o experimentarse— a sí propia. Incluso podríamos decir que este autoconocimiento o autoexperiencia le resulta más factible en el orden habitual, ya que la unión que mantiene la inteligencia con la sustancia del alma a la cual pertenece resulta superior a la que mantiene con las especies inteligibles provenientes de la Circunstancia.

La sensación humana ofrece indiscutibles aspectos experimentales por el hecho de que los *sensibles propios* —que son los aspectos fenoménicos bajo los cuales el órgano sensorial entra en contacto con la cosa-en-sí— pasan a insertarse en el órgano correspondiente sin verse sometido a una abstracción propiamente dicha. No hay abstracción plenamente tal en la sensación. Sin embargo, Santo Tomás nos habla —a propósito de ella— de *cierta abstracción*, y, en verdad, tiene motivos más que suficientes para expresarse así. Es que el sensible propio que reside en la cosa-en-sí como en su propio sujeto de inherencia pasa a residir en el órgano sensorial como en un sujeto de inherencia que se le convierte en propio en virtud de la misma sensación. Las condiciones de existencia para este sensible son análogas en la cosa-en-sí y en el órgano mencionado. Allí y

aquí se halla individualizado, concretado, singularizado. Por ello es por lo que el contacto entre la facultad sensitiva y la realidad sentida puede considerarse directo, inmediato, aunque quede espacio ontológico para la vigencia y el funcionamiento de las tantas veces mencionadas especies sensibles. En cambio, en el caso de la inteligencia, todo ocurre de modo absolutamente diverso. Las especies inteligibles nos transmiten y hacen presente un objeto desindividua­lizado, o, en otras palabras, abstraído, abstracto, universalizado. Y es evidente que si se puede establecer contacto directo entre dos modalidades idénticas de ser, no se lo puede establecer cuando esas modalidades son mutuamente irreducibles.

Por ello, la unión del alma con su facultad intelectual resulta —en el caso de su autoconocimiento— francamente superior, en achaques de identidad, a la unión que brota en la sensación entre la facultad sensitiva y su sensible propio. La unión de la inteligencia con su sujeto de inherencia que es el alma, se beneficia de la ausencia de la cantidad predicamental, la cual actúa en estos casos a manera de pantalla que impide la interpretación plena entre el sujeto cognoscente mediante sus sentidos y la cosa-en-sí sentida. De esta suerte, la experiencia intelectual resultará trascendente respecto de la sensitiva.

Por eso, el calificativo de *experiencia* le cuadra de modo mucho más perfecto a la intelectual que a la sensitiva, aun cuando, en el caso del sujeto humano y por virtud de su carácter abstractivo y discursivo, la inteligencia no logre, en la ruta experimental, los resultados plenos que consigue la inteligencia de los espíritus puros. La experiencia intelectual humana es propiamente tal, mientras que, a la de los sentidos, el calificativo debe aplicársele con las debidas restricciones.

* * *

De lo anterior resulta que la experiencia y la conceptualización —o, más en general, la objetivación— constituyen dos modos de captar la realidad absolutamente contrapuestos entre sí. La afirmación debe ser aplicada evidentemente al solo ámbito de la intelección humana, ya que en la de los espíritus puros todo ocurre de modo asaz diverso. Los espíritus puros son, en efecto, actos puros en la línea de la esencia, y, por este motivo, la objetivación intelectual goza de todos los atributos de la experiencia. Sus conceptos no son abstractivos sino intuitivos, de lo cual se deduce que son capaces de recoger inclusive el atributo por el cual cada individuo existente es él y no otro cualquiera. Esto no les priva, evidentemente, de universalidad; antes, al contrario, los hace universales originaria y no adventiciamente. En otras palabras: no necesitan los espíritus susodichos de ningún proceso abstractivo para obtener cualquier amplitud de universalidad gnoseológica, ya que los conceptos innatos de que se hallan provistos a partir del primer instante de su existencia son conatural y originariamente universales. La universalidad intelectual humana es abstractiva; la angélica es intuitiva. He aquí toda la diferencia. Una diferencia que, por lo demás, nos ilustra acerca del hecho de que, en el mundo de la

intelección, la inteligencia humana no es plenamente *inteligencia* sino *razón*, advirtiendo que esta diferenciación entre ambas funciones cognoscitivas inmatriciales no tiene nada que ver con la famosa distinción establecida, a este efecto, por Kant.

* * *

Así aclaradas las cosas, debemos investigar ahora la índole de la realidad captada por la experiencia. Naturalmente que nos limitaremos a la experiencia intelectual, la más interesante, con mucho, de las dos, y la que dice relación con los fenómenos poéticos y místicos de que deberemos hablar *ex profeso* más adelante. Por otra parte, al hablar de la realidad captada, miremos a los elementos que intervienen en su estructuración.

Para cualquiera que se halle bien informado en este asunto, es evidente que la realidad o cosa-en-sí material es una realidad *estructurada*; es decir, que consta de cierta pluralidad de principios constitutivos. Estos elementos —mirados desde el punto de vista operativo— reciben el nombre de *causas intrínsecas*, ya que influyen en el existir del efecto, que, en este caso, es la realidad por ellos constituida. Influyen, además, desde dentro, desde el ámbito mismo entitativo del efecto, y, por ello, se las denomina *intrínsecas*. Tales elementos o causas son la *materia prima* y la *forma sustancial*. Aquella es el principio indeterminado, individualizador. Esta, el principio perfectivo, especificador y determinante. De esta suerte, experimentar una realidad implica la experimentación de todos y cada uno de sus elementos constitutivos, aun cuando éstos sean experimentados con posterioridad lógica o de naturaleza, pero no cronológica, respecto del efecto por ellos constituido.

Pero hay más aún. Las proyecciones de la experiencia no paran aquí.

La cosa-en-sí sensible o material no implica sólo sus elementos integrantes o constitutivos, aquellos que hemos denominado *causas intrínsecas*. También acoge en su seno ontológico, corporizándolos, esos influjos causativos que se conocen con el nombre de *causas extrínsecas*. No es que estos principios se hallen, por comparación con los anteriores, más distantes de la cosa-en-sí en cuestión, sino que no existen en ella *de modo primordial*. Lo que ocurre es que, siendo tan intrínsecos a la cosa-en-sí como los denominados de ese modo, no se limitan a estar presentes en ella sino que la sobrepasan, la desbordan, la trascienden. Es en sí mismos, no en la cosa-en-sí por ellos influida, donde existen de modo primordial. Están presentes en ella, sí; pero lo están a su modo peculiar, que es muy diverso de aquel bajo el cual se dan las causas denominadas *intrínsecas*. Estas lo están *por su entidad*. Aquéllas, *por su acción*; por una acción que —por lo menos en las que están a nuestro alcance— no se identifica con su entidad. Es decir, que unas y otras son intrínsecas a su efecto propio, pero lo son de manera diversa. Unas son exclusivamente intrínsecas; las otras, siendo intrínsecas, le son además extrínsecas, ya que el efecto no puede abarcarlas en su propia energía entitativa. Lo importante en todo caso es que todas ellas se hallan incluidas en su efecto propio, porque esta inclusión es lo

que le ha de permitir al sujeto cognoscente o experimentante captarlas en la medida de sus posibilidades subjetivas. Por lo demás, cada una de las intrínsecas, aunque coincidan en hallarse absolutamente inmersas por igual en su efecto propio, está inmersa a su manera peculiar, que, en la forma, no es la de la materia, ni, en la materia, la de la forma. Tal ocurre asimismo en el caso de los influjos extrínsecos, de los cuales la finalidad atrae, solicita, recibiendo por ello el nombre de *aliciente*, mientras que la eficiencia hace existir.

Precisamente es esta inserción ontológica de la eficiencia en la cosa-en-sí lo que nos va a permitir establecer la posibilidad, para nosotros, seres humanos y racionales, de experimentar a Dios.

La causalidad eficiente a que nos estamos refiriendo no es una causalidad cualquiera. Se dan, en efecto, innumerables causas eficientes que sólo influyen en los diversos *modos de ser* de que puede verse afectada una sola y misma cosa-en-sí. Ni qué decir tiene que estos modos se hacen más y más variados en el caso de la hipóstasis humana. Es, verbigracia, la causalidad del maestro respecto de sus discípulos; la del músico respecto de los sonidos; o la del escultor frente al trozo de mármol o granito preelegido, etc. Todas ellas explican o, más bien, justifican un modo de ser, un ser-de-esta-o-cual-manera. Pero no pueden explicar ni, mucho menos, justificar, el hecho tan familiar como desconcertante del puro y simple *ser*, o *existir*. Por ello las podemos considerar como simples causas adjetivas, ya que los modos-de-ser por ellas provocados son accidentales, cualitativos y de ninguna manera sustanciales o sustantivos. Pues bien, la causalidad eficiente que ahora nos preocupa es de tipo indudablemente sustancial y sustantivo, porque su influjo no se ejerce sobre algún *modo-de-ser* cualitativo sino sobre el ser sustantivo, sobre el existir. Es la que extrae metafóricamente desde las sombras espesas e impenetrables de la Nada todo cuanto existe. De aquí se deduce que es una causalidad que debe hallarse presente absolutamente en todo el ámbito entitativo de cada individuo existente. Se trata de una presencia que, relativamente al efecto en cuestión, es exhaustiva. Nada se da ni podría darse en ningún individuo existente que no se halle causado, mantenido en la existencia, por ese influjo misterioso e inflexible. Debemos afirmar inclusive que su presencia en cada uno de ellos es más profunda, más intensa, más íntima, que la propia autopresencia. En otras palabras, que la causalidad eficiente en cuestión se halla más presente no sólo a cada uno de nosotros sino *en* cada uno de nosotros que nuestra propia entidad. Por ello Unamuno, poeta de cuerpo entero, podía dirigirse al Señor diciéndole "*pues eres Tú más yo que soy yo mismo*".

La causalidad en cuestión justifica plenamente nuestro existir. Se halla presente en nosotros y en cada uno de los individuos, no en cuanto pertenecemos a una especie determinada sino en cuanto somos todos existentes, en cuanto nos hallamos *existencializados*. Esto nos indica a todas luces que la causalidad eficiente sustantiva es creadora, ya que hace existir. Crear, en efecto, no es más que eso: hacer existir. Esta causalidad, al fin de cuentas, es Dios. Dios se halla presente en cada una de sus creaturas en la medida en que existen, de donde se deduce que, bajo cierto aspecto, existe de un modo más in-

tenso en las que son más perfectas. Y como en nosotros existen todos nuestros elementos integrantes sin la más mínima excepción, es evidente que podrá descubrirse aquí la presencia exhaustiva del Creador. Dios nos está invadiendo desde que existimos. Nos está impregnando ontológicamente hasta los últimos y más entrañados reductos de nuestra entidad. Por ello, al decir que todos nuestros elementos integrantes existen, queremos sugerir que todos ellos se encuentran existencializados por El. La consecuencia se impone: si por la experiencia captamos todo cuanto se halla presente de un modo u otro en nuestra subjetividad, es evidente que, hallándose presente en ella el propio Creador, estaremos siempre en situación de que, al experimentarnos a nosotros mismos, experimentemos también y por el hecho mismo a Dios, prescindiendo de las modalidades bajo las cuales podamos alcanzarlo.

De más está decir que tal experimentación constituye un privilegio absolutamente intransferible de la sola creatura racional. Por ello, la presencia implícita de Dios obtenida a través de la experiencia de nuestra subjetividad no es de tipo ontológico sino gnoseológico. No es una presencia de entidad sino de conocimiento. Y esta presencia de conocimiento no resulta tampoco necesariamente de la ontológica, porque, para que así ocurriera, necesitaría nuestra subjetividad encontrarse plenamente perfeccionada en su existencia a la vez que en sus actividades. Ahora bien, existen de hecho muchos obstáculos provenientes de causales muy diversas, que impiden a la experiencia de nosotros mismo resolverse en la experiencia de Dios. Baste mencionar, como botón de muestra, el desequilibrio que ha operado en nuestras propias fuerzas naturales el pecado original..

Pero debemos avanzar más aún.

En la creatura racional puede darse una doble presencia de la Causalidad creadora. Una de índole natural; la otra, de índole sobrenatural. La de índole natural resulta inmediatamente del hecho mismo de nuestra creación; la de índole sobrenatural, del hecho mismo de nuestra adopción como hijos efectivos de Dios. Ateniéndonos por ahora al primer modo, podemos decir que Dios está presente en nosotros porque somos creaturas suyas; porque nos está creando incesantemente, mientras y en la medida en que estemos existiendo. En esto no puede haber duda alguna. Pero es que nosotros, además de estar siendo creados por Dios, hemos sido adoptados por El como hijos suyos reales y efectivos. No sólo somos, pues, creaturas de Dios sino hijos adoptivos suyos. Ahora, es preciso advertir que la adopción que Dios hace de nosotros tiene un sentido diametralmente contrario al de la adopción llevada a cabo por los hombres. Cuando uno de los Escipiones adopta al individuo de la *Gens Familia* que será más tarde el insigne Escipión Emiliano, lo hace en vista de los méritos indiscutibles ya existentes en el adoptado. Esta adopción no los produce, por lo tanto, sino los supone, los presupone. En cambio, cuando Dios decidió adoptarnos por hijos suyos en el sentido estricto de la palabra, no supone ni presupone mérito alguno en ninguno de los adoptados sino que los produce en virtud del hecho mismo de la adopción. ¿Qué merecimientos podría ostentar la creatura, en efecto, frente a su Creador, cuando su discurrir mismo exis-

tencial le pertenece a Dios antes que a sí propia? Por ello, la adopción nuestra por parte de Dios puede hacer —si no la hace efectivamente— más estrecha nuestra unión con nuestro Creador. Y no solamente la hace más estrecha, más íntima, más intensa, sino que la sobreeleva además a una modalidad infinitamente superior. Por muchas vueltas que se le dé al asunto, nadie podría convencernos de que la unión de la creatura con su Creador sea tan estrecha y tan familiar —tan tierna y afectuosa además— como la del hijo con su Padre.

Claro está que, antes de experimentar a Dios presente bajo este nuevo modo que viene a sumarse o a injertarse en su presencia de inmensidad, podemos experimentarlo en nosotros mismos. Dicho en otras palabras, antes de experimentar a Dios en nosotros, podemos experimentar en nosotros la gracia santificante. O, si se prefiere, el *estado de gracia*, que es el estado de la vida divina. Porque la gracia no viene a ser, al fin de cuentas, sino la participación en nosotros y por nosotros de la Vida divina. Es preciso destacar, sin embargo, que esta vida no se halla en nosotros de modo entitativo sino tan sólo intencional. En otras palabras, tal como está en su efecto propio la causalidad eficiente. Sin embargo, cuando se trata del influjo creador, las cosas no se revelan tan fáciles de captar como en el caso de las causalidades eficientes segundas o subordinadas; de esas que estamos acostumbrados a verificar y que producen efectos puramente adjetivos o accidentales. Es que, en Dios, no se da diferencia alguna entre su existir y su operar; de manera que, allí donde se halla presente por creación o por adopción, su presencia resulta siempre intencional. Por ello, en uno y otro nivel, la experiencia que podemos adquirir acerca de El lo alcanzará en la medida en que se halla implicado en sus creaturas adoptadas por hijos, no en la medida en que es Dios. Lo que ocurre es que, al adoptarnos por hijos y al infundirnos la gracia o vida divina, deja ver un aspecto suyo que permanece absolutamente cerrado e inaccesible para cualquier creatura por perfecta o espiritual que sea. También debemos dejar constancia de que la diversidad entre la mera presencia de inmensidad y la que mantiene en sus creaturas como autor del orden sobrenatural no difieren entre sí meramente de grado sino de especie; porque debemos tener presente que, siendo del número de las actualidades últimas, la gracia sobrepasa, en su trascendencia, todas las fronteras genéricas y específicas.

Por ello, para experimentarlo en nuestra subjetividad por creación, debemos partir indiscutiblemente de nuestra propia existencia. Pero es de aquí también de donde debemos partir para experimentarlo por adopción. Esto equivale a afirmar que, si la autoexperimentación debe preceder necesariamente en el ámbito subjetivo humano a la experimentación de Dios, también deberá preceder, a la experimentación de Dios como autor del orden sobrenatural, la experiencia de la gracia que nos vivifica y nos convierte en hijos adoptivos del Creador.

Prosiguiendo la analogía de proporcionalidad, debemos observar ahora que, a la gracia santificante, la podemos experimentar exactamente del mismo modo como experimentamos la propia subjetividad. Tanto más cierto es esto cuanto que la gracia, aunque actúa e influye en el orden sobrenatural tal como

influye el alma en el orden de la vida natural, constituye una realidad que pertenece no al orden substancial o sustantivo sino al accidental o adjetivo. El alma posee, en el estricto sentido de la palabra, una esencia, porque las esencias propiamente dichas son las sustanciales; la gracia, en cambio, sólo se halla dotada de esencia —o cuasiesencia, más bien— accidental. Los teólogos expresan esta verdad calificándola de *habitus entitativo*, al contrario de los *habitus* naturales, que son siempre operativos. Accidental y todo como es desde un ángulo ontológico, la gracia actúa a manera de una *sobrealma*, de un alma que viene a insertarse en el alma natural para constituir con ella un solo principio primero intrínseco de actividades; los *habitus* operativos se insertan, al contrario, en las potencias naturales del alma para constituir con ellas un solo principio *próximo* de acción o de actuación. Por ello la gracia pertenece, de un lado, a la categoría de los principios operativos sustanciales, o sea, de los que sólo remotamente son operativos, mientras que, por su inserción en una realidad ya constituida esencialmente, no puede pertenecer sino al orden de las realidades adjetivas o accidentales. De aquí se le origina una situación un tanto paradójica, ya que debe considerarse perteneciente de modo simultáneo a dos órdenes de valores que en la naturaleza misma de las cosas, andan y deben andar siempre separados. Pertenece reductivamente al orden sustantivo porque constituye un principio *primero* de actividades; pertenece al orden adjetivo porque se halla inserta en la realidad substancial del alma. El problema de la vida sobrenatural deberá consistir, por consiguiente, en saber aunar una y otra condición ontológica a fin de que la condición de creatura que nos afecta sirva de fundamento a la de hijos adoptivos de Dios.

Así podemos formular una analogía de proporcionalidad propia diciendo que la experiencia de la materia prima y la forma substancial es a la experiencia de Dios creador como la experiencia de la vida sobrenatural de la gracia santificante es a la experiencia de Dios como autor del orden sobrenatural.

Es preciso dejar constancia también de que estas modalidades de experiencia no difieren entre sí como los sujetos o individuos sino simplemente como los aspectos formales de una sola y misma realidad concreta. Pueden algunos de ellos coincidir en un mismo sujeto individual sin que por este motivo dejen de mantener sus diferencias formales. Con la salvedad, no obstante, de que, si las modalidades naturales pueden darse sin las sobrenaturales, la recíproca no es verdadera. Por algo el axioma de que *la gracia no suprime la naturaleza sino que la supone y la perfecciona* conserva incólume su vigor.

* * *

Vistas ya las modalidades de la experiencia intelectual, como también las circunstancias subjetivas aptas para su aparición y desarrollo, cumple ahora estudiar los aspectos que puede revestir tanto en el orden natural como en el sobrenatural, y que son el poético y el místico.

* * *

LA EXPERIENCIA POÉTICA

Aparentemente, los aspectos subjetivos de *experiencia* y *poesía* no implican ningún género de relaciones mutuas. Entre la captación de una realidad en su singularidad existencial y la producción de una realidad artificial en que queden expresados los valores personales, también en su condición de personales y no meramente de esenciales o específicos, parece que no es posible establecer conexiones de ningún tipo. Sin embargo, como casi siempre, las apariencias engañan. Es cierto que la poesía como estado subjetivo —la *ποιησις* de los griegos— es la raíz de la producción de realidades expresivas de la personalidad de su autor; cierto también que la experiencia capta la realidad existente en su singularidad. La experiencia sugiere en verdad la idea de una actividad inmanente, de esas que surgen, se desarrollan, se consuman, en el propio ámbito subjetivo, sin posibilidades de afectar a realidades extramentales. La poesía, en cambio, se nos muestra como la expresión típica, peculiar, noble entre todas, de un quehacer transitivo que, si surge en el sujeto, termina en esa realidad extramental con la cual no tienen nada que ver las modalidades experimentales. Por tanto, todo intento de vincularlas entre sí parecería la prosecución de un intento quimérico, absurdo. ¿Cómo se podrían conciliar entre sí lo inmanente con lo transeúnte, lo intransitivo con lo transitivo? A responder a esta pregunta queda dedicado este capítulo.

Desde luego, es evidente que ninguna experiencia puede ser poética en el sentido formal de la palabra. Experimentar no consiste en poetizar; como poetizar no puede consistir tampoco en experimentar. Si nos atenemos al sentido estricto de uno y otro término, la conciliación resulta imposible. La experiencia va por su lado; por el suyo también va el poetizar. Pero es que los conceptos, como así mismo las realidades, poseen también sus valores de relación, y es aquí, en este campo derivado del primero, donde aparecerán los vínculos que enlazan a experiencia y poesía, destruyendo por completo la preformulada aporía. La experimentación, como experimentación, no puede ser poética; pero puede ser raíz de poesía. A su vez, la poesía, como poesía, no puede ser experimentación; pero puede ser un fruto suyo. Así ocurre de hecho. En la experiencia se contienen las virtualidades necesarias para que cualquier actividad intelectual —sea de orden teórico o práctico— quede afectada inmediatamente de matiz poético, de esencias poéticas. De lo contrario, no cabría esperar sino puros y simples artefactos, arrancados de una pura y simple artesanía. Y si es cierto que, sin artesanía no hay quehacer poético, también lo es que no lo hay con la sola artesanía. La experiencia, actuando al modo como los zumos de la tierra van presidiendo el crecimiento de la semilla y su conversión en planta llena de verdor y lozanía, eleva el nivel de lo artesano hasta cumbres de poesía. Tal elevación va acompañada evidentemente de cambios profundos de fisonomía. No se trata de una elevación topográfica sino ontológica; por consiguiente, de un cambio en los modos de existencia.

Es esta la tesis que deseamos demostrar en este capítulo: que se dan ciertos tipos de experiencia dotados de virtualidades claramente poéticas. Más

aún, que existe una conexión necesaria entre experiencia intelectual y poesía mirada como estado radical de creación. Naturalmente que, al hablar de *creación*, consideramos esta palabra en su sentido humano; es decir, no como producción de una cosa a partir de la nada sino como un tipo de producción que lleva impresa la huella de la propia personalidad.

Esta tesis se funda en un hecho evidente: que, para experimentarse cada cual a sí mismo no de una manera cualquiera sino intensa, deberá hallarse en un estado subjetivo especial, peculiar, un tanto insólito y misterioso. De lo contrario, estaríamos experimentándonos continuamente y no de modo fugaz y esporádico como ocurre en realidad. Hablar de autoexperiencia continua e ininterrumpida equivale a sostener que siempre nos hallamos en trance, lo cual resulta a todas luces falso. Es cierto que cada uno de nosotros se da perfecta cuenta de que es él y no otro quien está actuando —pensando, queriendo, decidiendo, desplazándose, etc.—; pero este *darse-cuenta* no llega de ordinario a cautivar nuestra atención sino muy débilmente. Cuando llega a cautivarla. Es cierto también que, si se nos interroga acerca de este hecho, responderemos sin vacilar que sí; que es cada uno de nosotros quien desarrolla su propia actividad y no la ajena. La subjetividad propia se manifiesta a cada cual no sólo en el hecho de verificar su existencia sino también en el de que constituye la fuente, la raíz, del conjunto de acciones que pueden ser calificadas en bloque como la *actividad propia*. Pero es que no se trata de esto. Se trata de que, en los momentos mismos en que el sujeto humano está entregado a sus actividades, se dé cuenta cabal, a la vez, de dos fenómenos. En primer lugar, de que todas esas actividades radican por igual en su subjetividad propia, y, luego, de que es allí donde beben también toda la dosis de realidad de que disfrutan. Pues bien, esta simultaneidad gnoseológica no puede darse sino en situaciones subjetivas muy privilegiadas, que obedecen todas, por igual, a lo que, muy impropriamente en muchos casos, se conoce con el nombre de *inspiración*.

Sin embargo, debemos todavía seguir precisando.

No es nuestro propósito identificar sin más el estado subjetivo de que hablamos con la inspiración propiamente dicha. La razón es clara. Desde luego, el concepto mismo de *inspiración* está indicando a todas luces movimiento *hacia, tendencia*, y, por lo mismo, que mira hacia un objetivo determinado, que, por cierto, se halla situado fuera del ámbito entitativo del sujeto. En cambio, el *saber concomitante* que constituye la quintaesencia de la conciencia directa implica, ante todo y sobre todo, una clara relación con el sujeto que adquiere experiencia de sí mismo. La identidad mutua no puede, por consiguiente, ser adecuada, lo cual no quita que puedan descubrirse entre ambos estados ciertas zonas de coincidencia, tal como pueden encontrarse, en la planta, entre el tallo y la raíz. La coincidencia en cuestión no es de ningún modo topográfica, ya que la vida que posee la raíz es exactamente la misma que circula por el tallo. Es, por tanto una coincidencia vitalizadora. Porque aun cuando la raíz no mantiene en la planta la misma situación que el tallo, una y otro poseen la misma realidad vital. Topográficamente, el tallo va superpuesto a la raíz; en

lo referente a la vida de que disfrutan, el tallo está allí mismo donde se encuentra la raíz. Ahora bien, como en la esfera de valores espirituales las distancias son inconcebibles, la coincidencia entre la experiencia que es la raíz del quehacer poético y el quehacer en cuestión se identifican mutuamente de modo inequívoco. La experiencia se halla en el quehacer creador como la raíz en el tallo y en el fruto; es decir, por presencia trascendente. En cambio, el quehacer creador se halla en la experiencia lo mismo que el fruto en la raíz; es decir, por presencia immanente.

Cada cosa queda, pues, en su lugar. Entre la experiencia como modalidad de captarse existencialmente a sí propio y el quehacer artesano elevado a nivel poético se da exactamente la misma relación que existe entre el efecto y la causa. Y no decimos que entre la causa y el efecto, porque es sabido que tales relaciones sólo son reales por parte del efecto. Lo que podríamos identificar más bien es la autoexperiencia como estado psicológico o gnoseológico con la poesía considerada también, a su vez, como estado subjetivo. Debemos insistir, sin embargo, en que, al hablar ahora de poesía, queremos llamar la atención no tanto hacia el estado subjetivo cuya fructificación son las creaturas humanas sino hacia ese mismo estado en trance ya de desarrollo. Porque el creador o el poeta no son los sujetos que simplemente se hallan en ese estado de autoposición sino los que han iniciado ya la actividad operativa que se va a resolver y a quedar corporizada en sus correspondientes creaciones. El creador o poeta no lo es, en efecto, por sus *intenciones* sino por sus *realizaciones*. De lo contrario, no significaría poco ni mucho ser poeta, porque por intenciones no nos quedamos. Por lo que nos quedamos es por las realizaciones.

* * *

Para adquirir conciencia apreciable de sí propio, es indudable que el sujeto debe hallarse en ese estado insólito a que nos vamos refiriendo. En cambio, para calificarlo actual o potencialmente de poético, deberá mirársele en relación no consigo mismo, sino con sus actividades. O, si se prefiere, no como esencia constitutiva sino como naturaleza. Porque la naturaleza es la propia esencia mirada como principio intrínseco de operaciones. Las operaciones —que sean transeúntes o immanentes, poco importa para el caso— pueden hallarse más o menos insertas o injertadas en el sujeto al cual pertenecen. La razón es clara. Todas ellas son entidades accidentales o adjetivas, que, por lo mismo, están siempre referidas al sujeto sustancial o sustantivo, el cual, por medio de ellas, puede lograr sus propósitos. Ahora bien, es un hecho que la unión entre la sustancia y sus accidentes es una unión —como no podía menos de ocurrir— *accidental*. La unión accidental puede, a su vez, sufrir intensificaciones o relajaciones; en otras palabras, los accidentes estrictamente dichos pueden encontrarse más o menos unidos con el propio sujeto de inherencia. La unión que es absolutamente indestructible es la del sujeto con sus facultades o potencias subjetivas, pero no con los frutos de éstas, porque ninguna de ellas está obligada a actuar de modo necesario. Así, si la

actualización de la potencia por la acción transitiva o inmanente es contingente, también será contingente —y, por lo mismo, sujeta a fluctuaciones— la unión de esas acciones con el sujeto del cual, en última instancia intrínseca, han arrancado.

Téngase presente que todo sujeto agente va siempre más o menos implicado en sus acciones. Estas resultan de la conjugación de ese mismo sujeto con las circunstancias exteriores, de manera que no poseen su razón de ser suficiente exclusivamente en el sujeto ni en las circunstancias, sino en la combinación o interferencia de sus influjos respectivos. El sujeto puede actuar o no actuar, porque su actuación le es contingente. Por ende, puede, al actuar, jugarse con mayor o menor intensidad, según sea la intensidad del impacto circunstancial o ambiental en su ámbito interno. Es que su capacidad receptiva puede modificarse o, más bien, se está modificando incesantemente. Donde se dan muchos factores que, de ordinario, se interfieren, es evidente que la interferencia deberá desarrollarse en condiciones subjetivas variables, ya que son también variables las circunstancias en las cuales el sujeto se halla inmerso. ¿De qué dependerán las variaciones? ¿Cuáles son los factores puestos en juego para producirlas? La respuesta a esta y otras preguntas semejantes constituye, a juicio nuestro, el nervio de la solución.

Es un hecho que, en el existir humano familiar y cotidiano, nuestras facultades operan y actúan en una situación que podríamos denominar de *dispersión*. No nos referimos naturalmente a una dispersión entitativa, ya que todas ellas están radicadas por igual en el sujeto, sino en una dispersión de *objetivos* que bien podemos llamar *intencional*. Mientras la sensibilidad está mirando hacia ciertas realidades procurando captarlas en los sensibles propios que se le ofrecen, la inteligencia está clavando sus miradas en algunas otras que nada tienen que ver con las primeras. Tal dispersión proviene de que la actividad va dejando en cada potencia subjetiva un rastro, un poso, que concluye, en buenas cuentas, por restringir en cierta medida esa indeterminación connatural de cada facultad que la deja habilitada para abrirse a toda la amplitud y a toda la intensidad de su sensible propio. Ese rastro o poso, que aparece en todo su esplendor en el caso de la inteligencia, deja también sentir su influjo en las actividades sensoriales. Son las *especies sensibles*, que, mientras el sujeto no está conociendo *en acto*, permanecen como aletargadas, en un estado que llamamos *habitual*. No llegan a constituir *habitus* propiamente dichos; pero pueden mirarse como disposiciones habituales. Ahora bien, el *habitus* determina, configura, perfecciona, por cierto. Pero también tiene su contrapartida, porque restringe por el hecho mismo de que inclina a la facultad en una dirección más bien que en otra; hacia un objetivo más bien que hacia otro.

En tales condiciones, es evidente que ninguna potencia subjetiva puede dar de sí todo lo que puede. Se lo impide esta especie de *a priori* receptivo. Como consecuencia que cae de su peso, la realidad no hará en ellas el impacto que podría hacer en otras condiciones. Además, considérese que el cónato de las facultades es limitado y que, por ende, mientras sufra en sí propia

el impacto de actividades precedentes, no podrá quedar configurada, por el sensible propio actualmente percibido, hasta sus últimos reductos. Si a esta circunstancia añadimos el hecho de que las facultades se van interfiriendo en virtud de su radicación común en el seno del sujeto sustantivo personal, nos hallaremos ante un caso de que, por resultar un tanto refractarias al impacto foráneo, sus actividades respectivas se estorbarán, se entrabarán, unas con otras. De aquí provendrá que la ayuda mutua que se pueden prestar no será de ordinario lo suficientemente intensa. Que, por consiguiente, la percepción o captación total de la realidad se verá asaz menoscabada, y que ésta no le dirá al sujeto cognoscente o experimentante todo lo que éste es capaz de recibir.

Tal ocurre con los sentidos entre sí. Así, también, en el influo que los sentidos proporcionan a la inteligencia. Y como no hay nada en la inteligencia que no haya estado previamente en los sentidos, nos encontraremos, en definitiva con que la intelección no podrá ser todo lo penetrante que sería de desear. Por ello es por lo que las percepciones ordinarias no nos llaman la atención ni nos procuran datos relevantes acerca de esas realidades que tenemos al alcance de la mano y de la vista. De aquí lo incoloro del transcurso ordinario de nuestra existencia.

Es evidente que la inteligencia no puede poseer ni manifestar la misma eficacia cuando opera asistida por una sensibilidad amortecida que cuando desarrolla su actividad ayudada de unos sentidos despiertos y alertados. Exactamente lo mismo puede decirse de la voluntad en sus relaciones con los apetitos sensitivos concupiscible e irascible. Por último, el principio se aplica en todo su rigor al proceso de interferencias de la inteligencia con la voluntad. Se objetará tal vez que siempre deberá la inteligencia ser asistida ministerialmente por los sentidos ya que no hay nada en ella que no haya estado previamente en estos últimos. Evidente. Sin embargo, nadie ha dicho jamás que estas relaciones mutuas no sean capaces de sufrir variaciones. Y es de esto, precisamente, de lo que se trata. Es evidente que la inteligencia debe contar siempre con el concurso de la sensibilidad. Pero también lo es que la operación sigue al ser, y el modo de operar, al modo de ser; de manera que del modo como se hallen los sentidos en un momento determinado depende la calidad e intensidad de los servicios que, de suyo, deben prestar a la inteligencia. Ahora bien, cada cual puede verificar por cuenta propia que su sensibilidad no está siempre *en forma*, y que, en muchas ocasiones, por fatiga u otras circunstancias que no es del caso enumerar, no se hallan en situación de cumplir con las funciones que les corresponden respecto del objeto o cosa-en-sí ni tampoco respecto de la inteligencia. Radicados la inteligencia y los sentidos en la común esencia del sujeto, tiene que producirse entre ellos un juego de influjos que, a veces, funcionará a la perfección, mientras que, otras, resultará remiso y dificultoso. Es este un fenómeno al cual deberemos dirigir nuestras miradas si queremos aclarar esas variaciones que, por su parte, manifiesta nuestra inteligencia en su funcionar privativo, sobre todo cuando, por tratarse de una facultad espiritual, no puede sufrir enriquecimiento ni dismi-

nuciones en su entidad cualitativa de facultad. Desde luego, aquello no puede depender exclusivamente de ella, ni tampoco —por idéntico motivo— de su **propio** sujeto de inherencia. No queda más que aceptar entonces que deberá atribuirse a las situaciones diversas que, por variaciones de las circunstancias en que se halla inmerso, afectan necesariamente al sujeto susodicho, y, mediante él, a todas y cada una de sus facultades.

Por ello, debido al influjo de las realidades circunstantes en el sujeto, el tema del interjuego de sus facultades puede ofrecer un sinnúmero de variaciones. Sin detenernos en todos los casos concretos —faena a todas luces imposible— insistiremos en sus casos-límites que son la convergencia y la dispersión absolutas. Para comprender el problema, es preciso mantener siempre a la vista que no son las facultades las que operan sino el sujeto personal por intermedio de ellas, y, en consecuencia, que, cuando se habla de que la inteligencia, o la voluntad, u otra cualquiera de las potencias subjetivas entra en actividad, se comete una inexactitud de lenguaje y de pensamiento que, por archisabida, no nos puede inducir de ordinario a ningún error. Pero es que llegan ciertos momentos en que, por la importancia y dificultad de los problemas planteados, no podemos ni debemos darnos tales libertades. Tal es nuestro caso, y, por ello, deberemos acentuar todo lo posible el rigor de expresión. Es el sujeto quien actúa y opera; es él la raíz común de todas las facultades sin excepción —cognoscitivas y apetitivas; espirituales y orgánicas—. Pues bien, si las cosas son así, debemos especular y teorizar ateniéndonos a las exigencias de esta situación subjetiva, porque, de lo contrario nos exponemos a apuntar y dar constantemente fuera del blanco.

La interpretación de las facultades a nivel potencial —es decir, considerándolas simplemente como potencias subjetivas desprovistas aún de actualizaciones— puede no resolverse en interpenetración de actualidades o de acciones. La razón, la hemos ya invocado: la contingencia de los actos cualitativos respecto del sujeto. En otras palabras, que las facultades no entran en actividad de modo necesario, porque el sujeto agente no es completamente autónomo, y depende, en lo referente a sus situaciones internas, del influjo desarrollado en su subjetividad por las realidades circunstantes. Ahora bien, si su enriquecimiento entitativo se lleva a cabo con el concurso de las realidades susodichas, es obvio que éstas han de dejar, en él, su impronta propia. No por ello perderá el sujeto su identidad consigo mismo, porque el influjo ambiental no puede llegar jamás a sus reductos más entrañados —allí no llega sino el influjo de Dios—, ya que se ejerce obligatoriamente por el concurso de las facultades o potencias subjetivas, y éstas son adjetivas o inherentes, no sustantivas ni subsistentes. Lo que ocurre es que la identidad en cuestión será perfecta *en sustancia*; pero no lo será *absolutamente*. La misma expresión *en sustancia* está marcando a las claras una indudable restricción expresiva. Por eso es por lo que el funcionamiento de las facultades se halla sometido a deficiencias de todo género. Por eso, también, la concentración de todas ellas no se consigue casi nunca, ni siquiera de modo esporádico, fugaz...

Para lograrla, sería entonces necesario que el sujeto suspendiera todo

contacto con su ambiente. Que se encastillara en su subjetividad sin tomar en cuenta para nada cuanto ocurra a su alrededor. Que prescindiera de todas aquellas mismas realidades que, de ordinario y a pesar de lo pernicioso de su influjo en ocasiones, han constituido para él los alicientes de su actividad. Esta subjetivización no puede hacerse extensiva al orden existencial evidentemente. El sujeto no puede emigrar del mundo en que está viviendo. Pero puede desconectarse de él, puede emigrar del mundo, si no con su entidad, sí con sus operaciones y actividades. Puede abstraerse de todo lo que le rodea; replegarse sobre sí mismo; ir destruyendo, eliminando, todos los rastros que, en su subjetividad y por medio de sus facultades, ha ido depositando paulatina y continuadamente la realidad circunstante. Este proceso es el que se conoce con el nombre de *silencio de las potencias*; porque los vestigios foráneos de orden cognoscitivo constituyen algo así como un concierto de voces provenientes de la realidad ambiente que, con su tumulto, impide al sujeto concentrarse sobre sí mismo como debe llevarlo a cabo para practicar el conocido y sapientísimo consejo socrático de *conocerse a sí mismo*. Ahora bien, para conseguirlo, es preciso recurrir a los diversos procedimientos ascéticos de que con tan minuciosos y necesarios detalles, nos hablan los autores espirituales. Y si estas reflexiones suenan a extrañas, piénsese simplemente en que, en la ruta de la creación o *poiesis* humana, se requiere la práctica —análoga pero no unívoca— de las mismas virtudes y procedimientos para adquirirlas que debe emplear el cristiano en su ascensión hacia la santidad...

Pues bien, si las cosas son así, debemos preguntarnos ahora en qué consiste el referido *silencio de las potencias*.

Algo hemos expresado hace un momento acerca de esto; pero ahora conviene insistir en él en detalle. Es sabido que, al analizar los requisitos o disposiciones del sujeto para llegar a la unión fructiva de Dios y con Dios, los místicos, tanto especulativos como prácticos, aconsejan acallar todos los rastros que, en sus potencias, haya dejado el conjunto de las creaturas. Tales rastros están constituidos por una serie de entidades cualitativas pertenecientes, en primer lugar, a la esfera del conocimiento intelectual y sensitivo —imágenes, especies intencionales—, y, luego, a la esfera de los apetitos —aficiones y tendencias sensibles. Porque debemos tomar en cuenta que, por la estructura misma de nuestra subjetividad, a toda forma sigue una inclinación, de manera que, a las configuraciones cognoscitivas adquiridas en virtud de sus actividades respectivas por la inteligencia y los sentidos —entre los cuales debe contarse en primer término la imaginación o fantasía—, subsiguen las tendencias apetitivas. Las realidades se nos presentan, en efecto —respecto de nuestra personalidad humana— como convenientes o inconvenientes, y, según sea el resultado de su confrontación con la subjetividad, las inclinaciones o tendencias subsecuentes serán de deseo o de rechazo. Por ello es por lo que la ascesis debe ejercerse sobre todos los sectores subjetivos, sin exceptuar ninguno. Por lo demás, se trata de un silencio relativo. Nos explicamos. Por muy vigorosos que sean los rastros en cuestión, lo importante, en definitiva, no es su intensidad absoluta sino la que manifiesten para con las percepciones *actuales* de

las facultades cognoscitivas y sus subsecuencias, *también actuales*, en las apetitivas. Si la percepción cognoscitiva reviste intensidad desusada, podrá acallar rastros comparativamente vigorosos. Si, al contrario, resulta un tanto *incolora*, no podrá tampoco sino con aquellos rastros que sólo hayan abierto un surco superficial.

El resultado de la ascesis mencionada será permitir una unión más estrecha entre el sujeto agente y sus actividades. Ya dijimos que, por ser accidental, esta unión puede sufrir variaciones en pro y en contra. Pues bien, acallando las voces que resuenan gracias al influjo, en nuestras facultades, de la realidad circunstante, la unión mencionada se podrá ir consolidando más y más. Por lo demás, no es necesario que la ascesis se ejerza por igual en todos los sectores subjetivos, porque, de entre éstos, los hay que son decisivos; de manera que, actuando predominantemente sobre ellos, pueden conseguirse los frutos codiciados. Lo que importa conservar bien presente es que sólo por medios acertadamente ascéticos podrá intensificarse la unión del sujeto con sus facultades. Ahora, si nos preguntamos por qué esta unión intensa es importante, responderemos que, en ella, reside la razón fundamental para que el sujeto pueda proyectarse no de cualquier manera sino con intensidad excepcional en todas y cada una de sus acciones u operaciones. A su vez, su proyección en ellas le significa al sujeto cognoscente o agente la única manera de conseguir que los frutos de sus acciones no queden reducidos a la categoría insignificante de puros y simples artefactos sino que cobren auténticas dimensiones poéticas. En otras palabras, sólo por medio de esa ascesis es como el simple artesano quedará convertido en un creador humano propiamente dicho.

La intensificación de esta unión traerá como corolario una implicancia mucho mayor entre el sujeto y sus facultades. El sujeto quedará más implicado en sus acciones, a la vez que éstas se verán, en cierto sentido, más inmersas en el sujeto. En tales condiciones, es evidente que los quehaceres operativos del sujeto llevarán con mayores relieves la impronta subjetiva. Pero de la impronta subjetiva individual; porque en lo que se refiere a la específica, la llevan consigo nuestras acciones lo queramos o no lo queramos, lo procuremos o no lo procuremos. Tan imposible es que no quede estampada la impronta específica como que nosotros nos emancipemos de nuestra condición humana. Lo que ocurre es que, tal como, en los seres de la Naturaleza, la forma o configuración sustancial se halla individualizada por su correlato entitativo que es la materia prima cuantificada, así también las proyecciones de la forma sustancial que son sus acciones u operaciones se hallarán individualizadas por la proyección de la materia prima cuantificada que es *la cantidad predicamental*. Es así también como el ejemplar creador humano —constituido por el *habitus* operativo correspondiente— deberá quedar a su vez individualizado por la imagen preelegida; aun cuando habría sido mejor recurrir tal vez a las relaciones existentes entre el existir y la esencia, ya que el *habitus operativo*, poseedor de un modo de ser superior al de la imagen, vendría a actuar al modo del existir, realizando la imagen, en él, una restricción análoga a la que opera la esencia en el existir. No pueden crearse, en efecto, obras,

realidades, abstractas. Las creaturas del hombre resultan tan concretas y tan individuales como las de Dios, aún tomando en cuenta que la individualidad de las primeras es sólo de orden accidental, mientras que la de las segundas es de orden sustancial. Lo importante es que, en uno y otro caso, nos hallamos en presencia de realidades individuales, y que, por tanto, individual deberá ser también el ejemplar creador.

* * *

El ejemplar creador humano consta así de dos elementos constitutivos; uno de orden existencial y otro de orden formal. El elemento existencial —según acabamos de recordarlo— es el *habitus* operativo, entidad cualitativa espiritual, ya que, como se demuestra sobreabundantemente en ontología, las potencias sensitivas no son capaces de ser determinadas *habitualmente*, o, en otras palabras, no tienen para qué *ser habilitadas*, con referencia a su actividad peculiar. Es que ya lo están de suyo, dado el carácter limitado de todo sensible propio. Para comprender en su verdadero alcance nuestra tesis acerca de la constitución del ejemplar, pensemos que, en el orden mismo ontológico, se dan dos tipos de valores que, ante nuestras miradas, resultan *informes*: el de la materia prima y el del existir. La materia prima resulta informe por carta de menos; porque carece, de suyo, de todo perfil entitativo, de toda silueta esencial. En cambio, el existir mirado como existir resulta informe por carta de más; porque carece de configuración formal que lo restrinja a un orden específico —o formal— determinado. De aquí provenga tal vez el error supremo de David de Dinant, que confundía a Dios con la materia prima... Tal vez. En todo caso, es ésta la razón por la cual el *habitus* operativo puede verse afectado de un sinnúmero de especificaciones o restricciones imaginativas. Ninguna de ellas es capaz de agotarlo. Y es en este carácter inagotable que presenta respecto de sus posibles especificaciones imaginativas donde se manifiesta la individualidad del sujeto creador. Porque el hecho de que el *habitus* quede configurado por una imagen determinada más bien que por otra depende no tanto de factores de tipo cognoscitivo cuanto del conunto de apetitos, primando en todo caso —eso sí— el apetito intelectual que es la voluntad. Y es la esfera de los apetitos lo que termina por connaturalizar definitivamente al sujeto experimentante con la realidad experimentada.

Pero la voluntad mantiene vínculos reales y efectivos con el apetito sensitivo, y es por esto por lo cual la selección de imágenes —o, más bien, de la imagen exacta, de la que va a responder a los anhelos subjetivos— se lleva a cabo también bajo el influjo del apetito mencionado. Por ello, cada creatura poética deberá obligadamente ser única, tal como es única cada una de las creaturas de Dios. Existen diversas razones para demostrarlo. La principal es la que se apoya en el principio de individualización. Cada sujeto personal constituye una versión irreiterable, irrepetible, incomunicable, de la especie en que se halla inscrito. No existen ni podrían jamás existir dos personas absolutamente idénticas —decimos *idénticos* y no simplemente *iguales*—, porque, supuesta en una y otra la misma dosificación o cuantificación de las propiedades

específicas, siempre quedaría por explicar por qué son dos personas y no una sola. En otras palabras, quedaría de manifiesto que el principio constitutivo individual de cada una de ellas es distinto del principio constitutivo individual de la otra. En esto no puede haber duda, porque, de lo contrario, la identidad que debe guardar necesariamente cada persona consigo misma quedaría reducida a un puro y simple mito. Es por esto mismo por lo cual —apurando rigurosamente el significado de los términos— tampoco puede darse un artefacto, una producción humana estrictamente tal, que no llegue a poseer y ostentar, todo lo desleídamente que se quiera, pero, no obstante, real y efectivamente, cierto carácter individual o hipostático; en otras palabras, cierto carácter poemático.

Es sabido, en efecto, que en el caso de las perfecciones trascendentales —a cuyo número pertenece indirectamente la causalidad eficiente, por aquello de que para causar, es necesario estar en acto existencial de alguna manera—, es difícil trazar fronteras demasiado nítidas, determinar ámbitos o esferas de valores.

Por ello resulta difícil, difícilísimo también, determinar, en algunos casos, cuándo predomina, sobre el carácter específico del influjo configurador, la influencia de la individualidad o personalidad. Desde luego, porque la proyección personal sólo puede ejercerse a través, y en el seno, del específico. No se es personal, en efecto —por lo menos en el caso de los entes humanos— sino en fuerza de pertenecer a la especie en la cual se está inscrito. El superhombre, además de aparecérsenos como una quimera, constituye, en verdad, una monstruosidad.

El carácter poemático de las creaturas del hombre comenzará donde se inicie cualquier superioridad personal sobre el nivel común específico; de más está decir que el calificativo de *específico* no se toma en este caso en sentido abstracto y universal sino colectivo. Para que un artefacto alcance niveles de poemas, se requiere que la proyección personal de su autor alcance relieves destacados, capaces de provocar una atención profunda. Contra lo que podría parecer a primera vista, no nos referimos a circunstancias puramente diferenciales. No es cuestión de extravagancia sino de originalidad, lo cual es muy distinto. Extravagancia sería si, hallándonos ante un caso de individualización destacado por su sola infrecuencia, nos sintiéramos cautivado por ello. No. La individualización de que hablamos debe atraer la atención por su calidad intrínseca; de otro modo, resultaría que Eróstrato fue una de las grandes figuras de la humanidad, y sus actividades de pirómano, un verdadero poema. La infrecuencia de cualquier individualización destacada deberá ser una resultante de su superioridad. La cumbre de la pirámide es, por su propia esencia, cuantitativamente menor que la base, aun cuando sea más elevada. Es evidente, en efecto, que los poemas son muchísimos menos numerosos que los simples artefactos. Pero su infrecuencia comparativa no es exclusivamente infrecuencia, sino un fruto de superioridad.

Tal es el verdadero aspecto del problema. Tal es la tesis auténtica sobre los elementos constitutivos de una creatura poética; de lo que la hace poema.

Sobre la base de que la diferenciación individual del poema se basa en una clara superioridad cualitativa y no en la simple infrecuencia, es como deberemos ir elaborando —respecto de este problema— nuestras conclusiones. Ello implica evidentemente que, para llegar a ser verdaderamente poética, la proyección personal del creador deberá lograrse a través de, y en, la proyección específica. Será, por este capítulo, una proyección indirecta, y, además, implícita; pero no por eso menos efectiva. Será, por otra parte, una proyección de calidad excepcional; es decir, que la individualización del artefacto por el influjo poético deberá trascender claramente de la turbamulta de individualizaciones corrientes. Relacionando este corolario con la necesidad, a tales efectos, de la autoexperiencia o autoposición gnoseológica del sujeto, concluiremos que tampoco esta superioridad basta por sí sola. Es que cualquier causación libre necesita llevarse a cabo, ejercerse, por la conjugación de dos principios próximos de operaciones, sin contar el primer principio intrínseco que es la naturaleza o esencia: el intelectualivo y el apetitivo o volitivo. No basta hallarse en posesión de un *habitus* operativo. Es necesario además ponerlo en juego, y, para ello, debe intervenir la voluntad. De aquí se deduce que, a sus dimensiones intelectivas e imaginativas, el ejemplar humano deberá añadir ciertas dimensiones apetitivas y afectivas. El sujeto deberá tener voluntad, propósitos, de crear. Ahora bien, esta voluntad no podrá darse si el sujeto no descubre cierta sintonía entre su propia subjetividad y el hecho de crear, y, por ende, entre él y su propia creatura poética. Son, pues, los afectos regidos por la voluntad los que influyen en el hecho de crear, en la corporización misma del poema, sin que su influencia pueda asimilarse a la de los valores cognoscitivos. No hay reducción posible de la finalidad a la eficiencia ni viceversa. De la misma manera que la personalidad del creador influye en la producción de sus creaturas a través de su esencia específica, así también los factores apetitivos y volitivos sólo pueden hacerse sentir a través de los factores cognoscitivos.

Es todo este variado conjunto de valores o principios lo que constituye el ejemplar poético humano. Es un ejemplar, por consiguiente, compuesto, estructurado, a diferencia del Ejemplar divino, que es infinitamente simple, como que se identifica con el existir mismo de Dios. Desde que el Creador divino se autoposee con intensidad infinita, no podría darse en Él ninguna estructuración; toda estructura entitativa implica, desde luego, hallarse en potencia respecto de su resolución, o desarticulación, ontológica en sus elementos integradores. Pero —según ya lo hemos recordado— estos factores, para poder actuar con esplendor, necesitarán arrancar de un sujeto de excepción, y, en cierta manera, fuera de serie; fuera de la serie ampliamente multitudinaria, a la vez que incolora, de todos los individuos corrientes y molientes que sólo se dedican a satisfacer sus necesidades inmediatas. Es en estos casos de excepción cuando el sujeto alcanza un grado singularmente intenso de com-

penetración consigo mismo. La conclusión fluye de la interconvertibilidad de unidad y perfección: mientras más perfecta sea una persona, mayores serán sus posibilidades de compenetración consigo misma. Los seres son tanto más *unos* cuanto son más perfectos; ya recordamos, en efecto, cómo la unión del sujeto personal con sus acciones es una unión accidental. Es ésta la razón por la cual, en los casos corrientes, ordinarios, la proyección individual del sujeto en sus acciones no logra llamar la atención de nadie. Puede ser que se dé efectivamente; más aún, es seguro que se da; pero lo importante es que adquiera dimensiones suficientes para resonar en el ambiente. Mientras estas resonancias no puedan oírse sin mayor esfuerzo, carecerán de posibilidades verdaderamente poéticas.

* * *

Las mismas circunstancias subjetivas que le permiten al sujeto creador proyectarse individualmente en sus creaciones, y, por lo mismo, que cada una de éstas alcance categoría de poema, influyen también para que pueda lograr una experiencia más perfecta de sí propio. Recuérdese a este propósito que la experiencia de que hablamos tiene muy poco que ver con el conocimiento reflejo propiamente dicho. En la experiencia, el repliegue sobre sí mismo es implícito; en el conocimiento reflejo, explícito. Por ello puede decirse, sin faltar a la verdad, que la experiencia no es reflexión; es decir, no lo es de modo explícito o *in actu signato* como se dice en terminología escolástica. Puede, sí, ser fundamento de reflexión; pero el fundamento difiere necesariamente de aquello de que es fundamento. La reflexión explícita u objetivante tiene forzosamente que fundarse en la experiencia, y, además, la completa, suple su falta de objetivación. Así, la seguridad experimental viene a conjugarse con la lucidez propia del conocimiento objetivo. Ninguna de las dos puede, en este sentido, reemplazar a la otra. Pueden complementarse mutuamente, conjugarse, pero de ninguna manera reemplazarse o suplirse. Sus funciones respectivas son irreducibles entre sí. Así tenemos, pues, referidas mutuamente la experiencia y la poesía; o, más bien, lo experimental y lo poético. La raíz común de ambos valores es la magnitud excepcional en que se hallan cuantificadas las perfecciones específicas. En otras palabras, lo que Santo Tomás llama la *quantitas virtutis* —la cantidad de virtud—, expresión en la cual la palabra *cantidad* no se emplea en sentido propio sino analógico.

Es esto lo que sosteníamos más atrás cuando decíamos que la experiencia intelectual es, de suyo, virtualmente poética. No lo es de modo formal porque el experimentar una realidad no es lo mismo que crearla. Lo es, empero, de modo virtual porque se da en ella la fuerza, la virtud, suficiente para que el quehacer artesano se transforme en poético. Por lo demás, es necesario que una actividad inmanente, como es la experimentación de una realidad —ésta, en efecto, se halla dentro del ámbito subjetivo experimentante—, preceda a una actividad transeúnte o transitiva, como es el quehacer artesano. Y como lo es también, aunque en sentido analógico, el quehacer especulativo doctrinal, puesto que se resuelve no ciertamente en un fruto poético extrasubjetivo, pero sí en

una construcción mental que es la *proposición*. Sin embargo, con esto no queremos decir de ninguna manera que el sujeto se dé cuenta experimentalmente de su propia personalidad antes de proyectarla en sus creaciones; porque lo primero en el orden del ser suele ser, en el del conocimiento, lo postrero. De manera que se trata de una precedencia entitativa, ontológica, no cognoscitiva o gnoseológica.

Esta es la razón por la cual, entre los artistas y los filósofos de verdad se crea siempre una atmósfera de entendimiento mutuo, aun cuando hay que reconocer que el entendimiento en cuestión resulta más frecuente de parte de los filósofos que de parte de los artistas. En otras palabras, se da mayor número de espíritus dedicados a las especulaciones filosóficas, capaces de entenderse con los artistas que artistas dispuestos a entenderse con los filósofos. No significa esto que vituperemos a los artistas. De ningún modo. Lo que ocurre es que el entendimiento se verifica a nivel de comprensión y no a nivel de creación. Dicho de otro modo, entenderse mutuamente es función de la inteligencia especulativa y no de la inteligencia práctica. Por esta razón, los que ejercen actividades especulativas están más llamados y mejor dotados —a la vez que mejor situados— para llegar a este entendimiento mutuo, del cual sólo beneficios pueden provenir para los que se entienden y se comprenden, así como para la generalidad de los mortales.

Por aquí puede descubrirse también la importancia de enriquecer la propia personalidad. Las dotes naturales, no está en nuestro poder *acrecentarlas*. Pero sí se halla en nuestro poder *actualizarlas*. Muchas veces, en efecto, las facultades con que nos ha dotado el Creador permanecen, si no inactualizadas por completo, actualizadas sólo deficientemente, de suerte que lo que, según el plan divino, se debería haber realizado con nuestro concurso, se llevará a cabo independientemente de nosotros. Y esta urgencia es real en todos los sectores de nuestra especie humana. Sólo en la otra vida nos podremos dar cuenta cabal de lo que pudo haber sido, y no lo fue por nuestro desinterés mal entendido, por nuestra frivolidad y nuestra abulia. En vez de vivir totalmente extrovertidos, debemos mirar de cuando en cuando hacia nuestra interioridad o nuestra intimidad. Así, enfrentados con nosotros mismos, examinándonos no sólo en el campo de los valores morales, sino también en el de los ontológicos y psicológicos —si es que pueden separarse unos de otros—, es como podremos verificar nuestras deficiencias, nuestros errores, nuestra pobreza subjetiva, y enmendar rumbos con el fin de que podamos responder a nuestra misión fundamental de colaboradores contingentes del Creador divino.

Tales son, pues, los alcances de la expresión *experiencia poética*. Nos queda por analizar todavía lo que es la *experiencia mística*.

* * *

LA EXPERIENCIA MISTICA

Cuando se habla de *mística*, se hace siempre referencia implícita o explícita a valores que se relacionan con la divinidad, sea cual fuere la posición

religiosa del interesado. Naturalmente, el calificativo en cuestión sólo alcanza su plenitud de significación en el ámbito de la única religión verdaderamente revelada, que es el Cristianismo. Cuando los que se refieren a la mística pertenecen a confesiones religiosas extracristianas, puede ser verdad lo que dicen sólo en casos individuales. En otras palabras, tratándose de revelaciones subjetivas; pero no en el caso de revelación objetiva. Pueden verificarse evidentemente casos de revelación individual, incluso en individuos extracristianos; valga como ejemplo el caso de aquel mártir musulmán que fue crucificado en Persia porque predicaba que Dios es amor.

Debemos tener sumo cuidado, sin embargo, de no confundir lo místico con lo sobrenatural. Es cierto —y mantenemos firmemente nuestra tesis— que la mística en sentido estrictísimo sólo puede darse conjuntamente con la vida sobrenatural; es decir que sólo puede brotar en el alma que se halla en estado de gracia, lo cual puede ocurrir en almas que militen fuera del ámbito de nuestra Iglesia Católica, e, inclusive, fuera de los del Cristianismo. Tal es el caso del referido místico musulmán. Sin embargo, no podría ser verdadera la recíproca. Es decir, que pueden darse experiencias sobrenaturales que no alcancen niveles propiamente místicos, como ocurre en innumerables casos de almas que emprenden la ruta de la santidad y que todavía no han ascendido hasta las cumbres de la madurez sobrenatural. Por otra parte, podemos encontrarnos también ante ciertos estados psicológicos que revelan rasgos inequívocamente místicos, sin que, por ello, se pueda calificarlos de sobrenaturales. Naturalmente que, en este último caso, el calificativo de místico no puede aplicarse en sentido estrictísimo; porque la experiencia de Dios que surge debido a factores e influjos puramente naturales alcanza hasta Dios, sí; pero no lo capta bajo la razón formal de deidad, sino en cuanto causalidad primera eficiente. En otras palabras, se capta a Dios, pero no se le capta como Dios. Podríamos hablar, en consecuencia, de una mística en sentido analógico, de una mística ontológica, pero no teológica. Será una mística que viva no los dogmas revelados —como lo es la sobrenatural—, sino las verdades ontológicas relativas al ser trascendental —como nos los alcanza la teología natural. Ahora, refiriéndonos a la experiencia de Dios en toda su amplitud, es evidente que, de alguna u otra manera, la mística resulta idéntica a ella. Y si se experimenta a Dios, es evidente que Dios se encuentra allí presente.

Conviene explicar un tanto en detalle esta presencia.

Lo primero que debemos destacar es que no se puede identificar con la simple presencia de inmensidad. Por la presencia de inmensidad, Dios se halla auténticamente entrañado en las creaturas. En todas las creaturas y no solamente en las racionales. Es éste un modo de hallarse presente que se funda en la condición misma de causalidad eficiente. Ninguna causa puede hallarse distante en alguna manera de su efecto. Allí donde esté el efecto, estará, por el hecho mismo, su causa propia. Ahora bien, como Dios es la causalidad universal de todo cuanto existe, también en todo cuanto existe deberá hallarse presente. No se necesita, para lograrlo, haber entrado en estados más o menos místicos. En consecuencia, la presencia de que estamos hablando ahora es de

otro tipo radicalmente diverso. No es, desde luego, una presencia ontológica, aun cuando supone una presencia de este tipo. Es una presencia, en cierto modo, gnoseológica. Y decimos solamente que *en cierto modo* por cuanto, en la experiencia mística —como, por lo demás en cualquier tipo de experiencia— no se llega nunca a una objetivación propiamente dicha, lo cual es bastante para que no se verifique una presencia que sea también propiamente gnoseológica. Podríamos hablar —para entendernos de alguna manera— de una presencia cuasignoseológica, reductivamente gnoseológica...

La experiencia mística vendrá a ser entonces algo así como la *vivencia concomitante de la presencia del Creador en nosotros*. Hemos forjado esta definición a conciencia de que no suena lo mismo que la definición formulada tradicionalmente por los autores espirituales. Sin embargo, la hemos ajustado a los objetivos de este trabajo. Hemos dicho que la experiencia es una especie de *vivencia*. La vivencia mística es concomitante porque acompaña al conocimiento objetivo y objetivador de los dogmas revelados, sin salirse ni un ápice de sus límites específicos. Lo que no es vivencia de datos revelados no es mística en sentido propio; lo será simplemente en sentido natural cuando lo es de verdades naturales porque, si lo es de dogmas revelados, queda reducido a los simples límites de un conocimiento puramente teórico. Pretender que la experiencia mística pueda transformar el conocimiento oscuro de fe que, de Dios, tenemos en esta vida en intuición o visión propiamente dicha, constituye una quimera. La fe seguirá siempre siendo fe. Es que la sobrenaturalización de la inteligencia por la primera de las virtudes teologales —consecuencia, a su vez, de la sobrenaturalización de la sustancia misma del alma por la gracia santificante— no puede significarle ninguna alteración intrínseca en lo que es ni en su modo de funcionar. Quedará, pues, abstractiva y discursiva, sin que pueda jamás llegar a intuitiva. La carencia de intuición para la inteligencia le viene de constituir, el alma humana, la forma sustancial de un cuerpo. Y no se ve francamente cuál podría haber sido la causa de su destinación a informar un organismo si su facultad intelectual hubiera sido capaz de intuiciones...

La experiencia mística será siempre subsiguiente a la experiencia de nuestra propia subjetividad personal, ya que, al Creador, sólo lo podemos captar gnoseológicamente en la medida en que se halla implicado en nuestra propia personalidad. De lo contrario, nos será absolutamente inaccesible, según lo recordamos en páginas precedentes. Tal vez podría objetársenos que los conceptos humanos son siempre posteriores —en el conocimiento que podemos adquirir acerca de su esencia o naturaleza como conceptos— a la realidad extramental. Primero conocemos la cosa-en-sí, y sólo en un segundo momento conocemos el conocimiento que tenemos de la cosa-en-sí. Es cierto; pero es que las condiciones no son lo mismo en uno y otro caso. En el conocimiento notional y objetivante, el concepto constituye un *signo formal*; es decir, una realidad exclusivamente significativa, de tal suerte que da a conocer sin ser conocida anteriormente ella misma. En cambio, en el caso que nos ocupa, la experiencia que obtenemos acerca de nosotros mismos constituye no un signo formal, sino un *signo objetivo*; es decir, una entidad significativa que nos con-

duce al conocimiento de la realidad significada sólo después de haberla conocido a ella —al signo— en su propia entidad. Ocurre con los conceptos lo que con un espejo. Lo primero que vemos somos nosotros en el espejo, no el espejo mismo, y sólo después de habernos visto reflejados en la superficie cristalina cubierta de azogue podemos descubrir que aquello es un espejo. Los conceptos vienen a constituir así una especie de espejos espirituales. Por lo demás, el vocablo mismo *species* —especie— con que se designa tanto a los gérmenes objetivos depositados por la realidad en nuestra inteligencia como a las conceptualizaciones subsiguientes, dice clara referencia al vocablo *speculum* —espejo.

En cambio, en el caso de la experiencia obtenida por el sujeto humano acerca de Dios, las circunstancias en que brota y llega a consolidarse son absolutamente diversas. Desde luego, nuestro conocimiento —como tampoco nuestra experiencia— no puede *terminar* en Dios, porque ninguna actividad nuestra de ninguna especie puede resolverse en una Realidad que nos sobrepasa infinitamente. Siempre debe darse cierta proporción entre una actividad y su término propio u objeto. En el caso de la inteligencia, entre la intelección y su objeto formal que es la razón de ente. Desde el momento en que el constitutivo formal metafísico de Dios es el existir subsistente, ningún conocimiento creado —ni siquiera el de los espíritus angélicos— puede, de suyo, terminar en Él; se entiende con las solas fuerzas naturales. Esta es la razón fundamental y decisiva por la cual las creaturas no pueden ni podrán jamás actuar o funcionar como signos formales respecto del Creador, sino simplemente como puros signos objetivos. Ahora bien, si las cosas son así en la esfera del conocimiento objetivo o nocional, es natural que sean así también en la de la experiencia intelectual. Es que, en ambos modos de captar la realidad, interviene la misma inteligencia en funciones diferentes, y, a nuestra inteligencia —como a toda inteligencia creada— la Esencia divina le resulta simplemente inaccesible. Por esto es por lo que la experiencia de sí mismo puede darse en el sujeto humano sin que, por el hecho mismo, se produzca, en él, la experiencia de Dios, y por lo que —al contrario— no pueda aparecer este último tipo de experiencia sin que, en el mismo sujeto humano, se produzca la experiencia de sí mismo. No importa el grado de intensidad comparativa que puedan cobrar las dos etapas experimentadoras. Lo verdaderamente fundamental es la situación de cada una de ellas respecto de la otra. En cambio, por las mismas razones ya aducidas, puede el sujeto experimentarse a sí mismo sin que, de suyo, se produzca la experiencia de Dios.

Pero hay más aún.

La inaccesibilidad del Creador a cualquier facultad creada cognoscitiva o apetitiva comienza ya en el orden natural. Cuando hemos hablado, en efecto, del constitutivo formal de la Esencia divina, le hemos dado el calificativo de *metafísico*. Esto significa que lo hemos obtenido por abstracción formal llevada hasta el tercer grado, no por revelación. Es que la inteligencia humana —así como las angélicas— sólo conceptualiza las esencias creadas, y es sólo respecto de ellas como formula juicios o enunciaciones. La esencia que coincide con el mismo existir subsistente sólo puede ser conceptualizada por el mismo Dios;

por revelación sabemos que este concepto único, absoluto, infinito, ejemplar de toda creatura, es el Verbo Eterno, el *Logos* del Padre Celestial. Por las mismas razones, sólo puede experimentar directamente las cosas - en - sí creadas o contingentes, pero no la Cosa-en-sí infinita e increada, ni siquiera en cuanto se halla implicada en sus efectos o creaturas. Sin duda que, a primera vista, podría invocarse a este propósito el conocimiento analógico. Porque es evidente que, de Dios, conocemos algo. Nuestra situación gnoseológica respecto de El no es la de ignorancia absoluta y total, sino la de un conocimiento impropio y deficiente, aunque no falso. Lo conocemos en cuanto se halla implicado en sus creaturas, y lo conocemos por los tres momentos tan admirablemente explicados por el Aquinate, que son la *afirmación*, la *negación* y la *eminencia*. Es decir, el *reconocimiento* de que, en El, se hallan todas las perfecciones; la *remoción*, respecto de esas perfecciones, de todos los límites que las afectan en las creaturas, y, por último, el *carácter sustancial* o *sustantivo* que revisten en el seno de esa misma Esencia infinita. Pero no debemos olvidar que —como lo observa profundamente Cayetano— los conceptos analógicos carecen de unidad propiamente dicha y sólo la adquieren una vez que pasan a integrar la proporción correspondiente. Son, como dice el príncipe de los tomistas *unos en proporción*; es decir, en el seno de la proporción que se establece para poder captarlos en su analogía y unidad. Por eso, las creaturas, aun consideradas como otros tantos caminos aptos para llevarnos al conocimiento del Creador, no son ni podrían ser jamás signos formales suyos. Son y serán siempre, y necesariamente, simples signos objetivos.

La posibilidad de quedar reducida a los puros y simples límites de la experimentación de la propia subjetividad se le presenta a la experiencia independientemente de que pertenezca al orden natural o al sobrenatural. Pero, llegados a este punto, debemos establecer distinción taxativa entre lo que es *posibilidad* y lo que es *normalidad*. *Lo normal* no es lo mismo que *lo posible*, ya que descubrimos incesantemente pensamientos, actitudes, acontecimientos, que son posibles puesto que existen, pero que, a pesar de todo, no son normales. Lo normal es lo que se ajusta a sus normas, y lo normal, en niveles de vida sobrenatural, es que toda la experiencia de la propia subjetividad se resuelva, como en su coronación, en la experiencia de Dios. Sostener esta tesis respecto del orden sobrenatural equivale a firmar el llamamiento universal a la contemplación mística, doctrina sustentada siempre por los grandes teólogos tradicionales e impugnada erróneamente a partir de la segunda mitad del siglo XVII, cuando se comenzó a sostener que la ascética y la mística constituían dos vías paralelas para llegar a la santidad. Por ello, el fenómeno de frustración parcial que acabamos de indicar proviene de que, en el desarrollo normal de la vida espiritual, se han venido a interponer ciertos obstáculos que no es del caso detallar y que provienen, todos, de la inclinación hacia el mundo sensible que *agrava* nuestras almas —como dice San Pablo— y cuyo efecto directo es distraernos de Dios e impedir la unión completa con El. Si nuestra vida sobrenatural se hubiera desarrollado según el plan providencial primigenio, todos los sujetos humanos habrían llegado a la experiencia sobrenatural de Dios; en otras palabras, habrían sido místicos hechos y derechos. Pero, de todas maneras

—en el orden presente de la Providencia divina— lo normal es que el alma sobrenaturalizada por la gracia llegue hasta ese estado supremo de la vida espiritual que se conoce con el nombre de *unión deiformante*; es decir, de una unión que nos da la *forma*, el *aspecto*, la *silueta* de lo que es Dios.

* * *

Hemos establecido cómo la experiencia del sujeto por sí mismo puede verificarse sin que se resuelva en la experiencia de Dios. Ahora debemos abordar otro problema no menos importante: el de si la experiencia natural de Dios puede darse sin la sobrenatural correspondiente. Pues bien, para responder a esta interrogante, debemos entrar en una serie de precisiones.

En primer lugar, debemos tomar en cuenta, para adoptar una posición, que la gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona hasta el punto de que, en el orden actual de la Providencia, le ofrece el único medio de verificarse plenamente, incluso en la esfera de sus propios valores naturales. La perfecciona —lo repetimos—, pero no la suprime, sino que la hace ser más plenamente *naturaleza*. Lo que ocurre es que la naturaleza humana puede ser sustancialmente *naturaleza* y *humana*, sin que llegue a ser *plenamente* lo uno ni lo otro. Y, al hablar de plenitud, nos referimos, evidentemente, a esa plenitud adjetiva cuya culminación, como nos lo advierte el Aquinate, es esa última plenitud accidental que permite calificar como *bueno sin restricciones* a un individuo existente. Por lo demás y en consonancia con lo que venimos diciendo, la gracia santificante constituye, en nosotros, a pesar de su importancia inigualable en lo referente a la salvación, un valor puramente adjetivo o accidental, como tiene que serlo cualquier valor que adviene a una realidad ya estructurada en el orden de la subsistencia. Ahora bien, el hecho mismo de nuestro existir se explica solamente en función de la presencia de Dios en nosotros; es decir, de su presencia de inmensidad. De aquí se deduce necesariamente que también podemos experimentarlo en caso de una situación subjetiva puramente natural. Dios estará presente, en estas condiciones, como causalidad creadora que nos está conservando, manteniendo, en el existir. Por consiguiente, la experiencia mística puramente natural es algo que nadie puede rechazar, a lo menos en su posibilidad intrínseca. Otro problema muy diverso es dictaminar si, en algún caso concreto, nos hallamos o no nos hallamos efectivamente ante un caso de este género.

En segundo lugar, debemos dejar en claro —en aparente contradicción con nosotros mismos— que la gracia resulta, en cierto sentido y dentro del orden actual de la Providencia divina, necesaria a nuestra naturaleza. En otras palabras, que para ésta, desarrollarse entitativa y operativamente en un plano tan sólo natural constituye no una mera *negación*, sino una verdadera *privación*. Es decir, una carencia de algo exigible por nuestra actual condición humana. Y es aquí donde reside el misterio de la infusión, en el alma humana, de la vida sobrenatural. La carencia de gracia se ha convertido, para nosotros, en privación, porque hemos sido destinados a la vida de la gloria. Por eso es también

por lo que el pecado original ha causado, en el orden mismo de los valores naturales, una cuádruple llaga, de la cual hablan con lujo de análisis los teólogos católicos. Podemos vivir humanamente sin vida sobrenatural; pero, sin ella, no podemos vivir naturalmente *con plenitud*. Es éste un punto en que parece que los raciocinios naturales van a hacer crisis. Una realidad como la gracia, que adviene a una realidad ya estructurada esencialmente, debería constituir un puro y simple accidente, un valor puramente adjetivo. Sin embargo, no es así o, a lo menos, no es exactamente así. Desde una perspectiva ontológica, es así, y, por ello, en teología católica, se la asimila a un *habitus*, aunque dejando constancia de que, al contrario de los *habitus* puramente naturales, no es *operativo*, sino *entitativo*; o, en otras palabras, constituye no un principio próximo sino remoto de acción. Y esto quiere decir que las realidades sobrenaturales no encajan plenamente en nuestras categorías naturales.

Puede, pues, darse la experiencia mística natural sin que, a la vez, se dé la sobrenatural. Como puede existir perfectamente una naturaleza humana privada de la vida de la gracia.

* * *

Pero la interrogante podemos tomarla también en sentido contrario, y preguntarnos si es posible la experiencia sobrenatural sin la correspondiente experiencia natural. Ahora el problema resulta más delicado de resolver.

Desde luego, debemos partir del principio de que ningún donante se halla atado por sus dones ni mucho menos por los beneficiarios de esos dones. Mucho menos si el donante es el Creador divino. Porque la causa no puede someterse a las exigencias de sus efectos, aunque estas exigencias nazcan de la naturaleza misma de las cosas. En esta perspectiva, Dios puede otorgar los beneficios de una experiencia verdaderamente sobrenatural de El mismo sin que, previamente, a lo menos, el sujeto beneficiado haya llegado siquiera al nivel de la experiencia mística natural. La historia de la humanidad y, más especialmente, la de la Iglesia Católica, está llena de esos ejemplos. Místicos en sentido estricto, ha habido, y de altísimo nivel, que, en el plano de los valores intelectivos naturales, dejaron bastante que desear. Dios quiso dotarlos excepcionalmente en el solo orden sobrenatural. El porqué —como dice San Juan de la Cruz— El se lo sabe. Sin hablar de tiempos remotos, en los mismos siglos XVIII y XIX tenemos ejemplos como el de San José de Cupertino, San Benito José Labre y San Juan María Vianney —el celeberrimo Cura de Ars— que demuestran, por su altísima contemplación, la tesis en cuestión. Todos ellos sobresalieron por su eminente santidad, mientras que, por sus dotes naturales, dejaban —como dijimos— mucho que desear. Y debe tenerse presente que, en nuestra presente perspectiva, la contemplación mística se identifica con la santidad. En cambio, es evidente que sus dotes naturales no les habrían permitido a ninguno de los tres llegar a la simple experiencia mística natural. Pero casos como los citados podrían aducirse en número relativamente grande. Por otra parte, es cierto que también nos encontramos con casos deslumbrantes en que

las dos contemplaciones místicas —la natural y la sobrenatural— se han dado con caracteres verdaderamente extraordinarios. San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás de Aquino y San Juan de la Cruz, para no prolongar excesivamente la enumeración, constituyen demostraciones *de facto* que nadie puede recusar. Con ello queda de relieve que el Espíritu del Señor sopla donde quiere y que nade puede saber de dónde viene y adónde va . . .

Estas reflexiones demuestran que la experiencia sobrenatural puede verificarse en el alma sobrenaturalizada por la gracia sin que se requiera, como condición indispensable, la previa experiencia natural. Pero ahora nos preguntamos si, producida ya la experiencia sobrenatural, puede permanecer el alma sin la experiencia natural correspondiente. Es decir, si no es necesario que se produzca el fenómeno análogo en el plano natural. Nuestra respuesta ha de ser naturalmente negativa.

Es de todo punto necesario que, al conjuro de la experiencia sobrenatural, el alma se experimente también naturalmente a sí misma. En efecto, el estado místico sobrenatural no necesita del apoyo de un estado místico natural ya existente; pero tampoco puede dejar de actuar de tal suerte en la esencia del alma que no provoque, por el hecho mismo, un estado místico natural subsiguiente. Para demostrarlo, podemos recurrir al ya mencionado aforismo teológico de que la gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona. Pues bien, la perfección de la naturaleza en su propia línea connatural exige que sus posibilidades de experimentar a Dios se vean colmadas, actualizadas en definitiva. Las esencias, en efecto —tanto si se las considera en el orden lógico como en el ontológico— son inmutables, indivisibles y necesarias. Es indudable que, entre sus perfeccionamientos propios, para la esencia humana, está la experiencia de Dios (nos referimos, como es evidente por el contexto, a la que es simplemente natural), y por ello no podría dejar la gracia a la naturaleza humana privada de este perfeccionamiento estrictamente adjetivo, sobreveniente, accidental. Al fin y al cabo, la condición intelectual de nuestra alma en el orden de la operación cognoscitiva exige, para realizarse plenamente, experimentar en su subjetividad al influjo misterioso que la está haciendo existir. Ocurre en este caso lo mismo que en aquel tan estudiado por los autores espirituales: el del nacimiento de ciertas y determinadas virtudes naturales al calor de las sobrenaturales que se van arraigando poco a poco en el alma. Recuérdese la hermosa tesis del Doctor Angélico, de que las virtudes sobrenaturales no dan su pleno rendimiento sino insertas, injertadas, en la virtud natural correspondiente. Pues bien, en virtud del principio de analogía, podemos extender esta tesis hasta los dominios de la experiencia, y sostener que la experiencia sobrenatural sólo rendirá sus frutos en plenitud cuando se injerte en la experiencia natural correspondiente y nacida al calor de su influjo divinizador.

Por eso debemos establecer una distinción muy marcada entre la génesis de este fenómeno y su perduración en el alma humana. Por lo que se refiere a su génesis, la mística —o más bien el estado místico— sobrenatural puede *surgir* sin necesidad del apoyo del estado místico natural. Ahora, por lo que se refiere a su perduración en el alma sobrenaturalizada, el estado místico sobre-

natural provocará, tarde o temprano, la aparición del correspondiente estado místico natural. Tal es, en resumen, nuestro punto de vista.

Tal vez sea ésta la razón por la cual, mientras los estudios sobre los estados y fenómenos místicos sobrenaturales son tan abundantes —aunque ahora, por ese giro fenomenológico que los teólogos contemporáneos, en su gran mayoría, están imprimiendo a la doctrina sagrada, hayan disminuido notablemente—, que los dedicados a los estados y fenómenos místicos naturales sean extraordinariamente escasos. Es cierto también que el aliciente en favor de los primeros puede explicarse, sin duda alguna, por preocupaciones de apostolado, ya que la experiencia mística sobrenatural resulta necesaria para llegar a los grados más excelsos de santidad. San Juan de la Cruz, autoridad incontestable sobre la materia, lo demuestra con lógica abrumadora, hasta el extremo de que no teme afirmar que el desoír un llamamiento divino para renunciarse a sí mismo y entregarse por completo a los influjos del Espíritu Santo puede causar la desgracia eterna del alma que no atendió las solicitudes del Autor de la gracia. La mística natural, en cambio, sólo puede interesar a los que se consagran a las disciplinas filosóficas. Esto no es poco evidente; pero, a pesar de todo, no está aquí en juego la salvación eterna. Por otra parte, los mismos espíritus dedicados a estos estudios, ignorando muy a menudo la importancia de situaciones subjetivas, un tanto arcanas, pasan de largo sin parecerles que valga la pena detenerse en su análisis. Y mucho menos cuando se vive en un medio ambiente de activismo desorbitado, con desprecio absoluto de todo cuanto no se encamine de inmediato a la vida práctica.

Las relaciones entre los estados místicos naturales y los sobrenaturales son diversas de las que pueden vincular a aquéllos con las actividades científicas, incluyendo en las científicas a las filosóficas. Es que la experiencia —de cualquier nivel que sea— sólo exige la vivencia, mientras que las actividades doctrinales requieren todo un trabajo previo de erudición o información que no se halla al alcance de la mayoría. Para la verificación de los estados místicos naturales, basta, en rigor, la sola naturaleza humana, manteniendo en vigor la afirmación formulada más atrás, de que se exige una naturaleza humana de calidad excepcional. Se trata, al fin y al cabo, de un valor connatural y no adquirido. En cambio, la actividad especulativa o doctrinal, del mismo modo que la artesana o artística, exige hallarnos en posesión de toda una serie de valores adquiridos, que son los *habitus*. De aquí se deduce que la vivencia experimental de Dios no se puede adquirir por esfuerzos previos; éstos sólo disponen al alma —al sujeto humano todo entero— para que, en ella, nazca este estado peculiar e insólito de hecho. Pertenecen, pues, a la categoría de las *condiciones*, no de la *causa eficiente*. La actividad científica, en cambio, puede ser objeto de predisposiciones adquiridas. Por ello, los mismos estados místicos naturales —respecto de los sobrenaturales no podría haber problema— pueden darse en espíritus vírgenes de toda preparación científica. Por ello puede también la mística sobrenatural aparecer sin la erudición científica y no puede hacerlo sin una mística natural que le sea, a lo menos, concomitante. De aquí la existencia de grandes místicos que no poseen caudal científico, pero que no

podrían dejar de poseer —como ocurre efectivamente— un profundo conocimiento de la naturaleza humana en la línea de sus valores prácticos.

* * *

Algunas reflexiones todavía para precisar con más rigor el problema de la experiencia mística propiamente dicha.

De ordinario se identifican los estados místicos con ciertos fenómenos que, acompañándolos habitualmente, no los constituyen, sin embargo. Al oírse el vocablo de experiencia mística, la mentalidad del hombre corriente vincula en seguida lo que es mística con el éxtasis, el arrobamiento y algunos otros fenómenos similares. Pues bien, tales fenómenos no sólo no constituyen en propiedad a la mística verdadera, sino que ni siquiera los acompañan siempre. Ha habido estados de santidad —como el de María Santísima, por ejemplo— que no sólo no fueron acompañados de éxtasis, sino que ni siquiera pudieron haberlo sido. Tales fenómenos se producen, como lo señalan muy acertadamente los grandes autores espirituales —un Santo Tomás de Aquino, un San Juan de la Cruz, por ejemplo—, cuando se pasa del estado de *aprovechados* al de los *perfectos*. O, en otras palabras, de la *vía iluminativa* a la *vía unitiva*. Pero los que han comenzado su vida sobrenatural por ser ya perfectos en el pleno sentido de la palabra —como en el ya citado caso de la Madre de Dios— no tenían absolutamente nada que ver con los éxtasis. Ellos superaron *ab initio* el estado de éxtasis y, sin embargo, se mantuvieron toda su vida terrenal en un estado sobrenatural trascendente del todo a las dos etapas subordinadas de la vía purgativa y la vía iluminativa. Ellos comenzaron por poseer lo que se conoce con el nombre de *unión deiformante*; es decir, de aquella unión que nos procura, que nos infunde, en cierto modo, la *forma* de Dios. Dicho de modo más enérgico para ajustarnos a las palabras del salmo, que nos *hace ser dioses*.

La razón fundamental de esta afirmación es muy clara.

Cuando la gracia va irrumpiendo en el alma —es el propio San Juan de la Cruz quien habla de *irrupción*—, al cuerpo se le va haciendo difícil seguirla en este proceso que debemos llamar pura y simplemente, sin rodeos ni temores, de *divinización*. ¿Por qué? Pues, porque el cuerpo está sometido al tiempo en virtud de su condición material, al paso que el alma, como es espíritu, puede quedar divinizada fulminantemente, en un abrir y cerrar de ojos, si tal fuera la voluntad de Dios. Por este motivo, llega un momento en que se produce un divorcio entre los dos elementos estructurales de nuestra naturaleza humana. El alma —cuyo conato es limitado como el de todos los individuos contingentes— deja de informar operativamente al cuerpo, abstraída como se halla por la vivencia de Dios. En consecuencia, el cuerpo se ve privado del influjo vitalizador del alma en el terreno operativo —incluso podría ocurrir esto en el propio campo entitativo y producirse la muerte del sujeto humano, como sucedió, verbigracia, en el caso de Santo Tomás de Aquino—, y queda reducido a una especie de guiñapo incapaz de desarrollar actividades que no sean las vegetativas e, incluso, éstas de manera muy remisa y reducida. Es que el cuerpo

humano ha recibido también en su ámbito orgánico el influjo deletéreo del pecado original al quedar oscurecida su sensibilidad y rebelados sus apetitos sensitivos. Por eso, la purgación del cuerpo es más lenta que la del alma, produciéndose el fenómeno que vulgarmente se toma como el distintivo del estado místico.

En cambio, en el caso de María Santísima, concebida, por especial privilegio, sin pecado original, y de San Juan Bautista, santificado en el seno de su madre y nacido, en consecuencia, sin ese pecado, la adaptación del organismo a la irrupción de la gracia santificante se produjo desde el principio, sin dificultad alguna. Por tal motivo, tampoco se verificó esa especie de descoyuntamiento operativo y un tanto entitativo que se conoce con el nombre de éxtasis o arrobamiento. Toda la vida sobrenatural se desarrolló en ellos —guardadas las proporciones, naturalmente— como en entidades connaturalizadas desde un comienzo con la gracia.

¿Cuál sería entonces el constitutivo esencial de la vida o experiencia mística? Estos últimos párrafos del presente trabajo van dedicados a dar la respuesta, conforme con la doctrina tradicional de la Iglesia Católica.

En nuestra vida humana natural, el criterio o norma directiva de nuestras acciones se halla constituido por la inteligencia entregada a sus solas fuerzas naturales. Es la razón lo que va guiando nuestro discurrir existencial humano. Nuestros actos serán verdaderamente humanos por su fisonomía operativa si se ajustan a las normas dictadas por la razón. Es que, a la razón y a nuestras restantes facultades, las poseemos por entero. Se encuentran bajo nuestro dominio, ya que son facultades nuestras. Ellas son de nosotros, no nosotros de ellas. De esta suerte, el panorama natural de nuestras actividades se dibuja como un conjunto de acciones u operaciones regidas, orientadas, por el influjo iluminador de la inteligencia e impulsadas por el influjo eficiente de la voluntad. Inteligencia y voluntad deberán mantenerse, a tal efecto, independientes del influjo desordenado de la sensibilidad. La razón superior —nombre que recibe el *complexus* de inteligencia y voluntad— deberá mantener a la razón inferior sometida a las exigencias del bien natural, o sea del fin último, del sujeto humano. Toda otra posición resulta atentatoria a nuestra dignidad connatural de imágenes y semejanzas de Dios, y mucho más atentatoria todavía a nuestra dignidad sobrenatural de hijos adoptivos de Dios.

Pero la inteligencia y la voluntad son del sujeto humano mediante la esencia del alma. El sujeto, por consiguiente, mantiene todo esto en su poder, bajo su dominio y, por consiguiente, supuestas las naturales providencias, actúa como principio director principal.

Pero cuando el principio vital intrínseco y primero no es el alma entregada a sus fuerzas connaturales, sino la misma alma en cuanto sobrenaturalizada por la gracia, el sujeto humano no puede invocar de entrada su dominio sobre este valor sobreviniente, ya que es de naturaleza divina. La situación producida resulta superior a cualquier clasificación fundada en categorías naturales. La misma gracia es, a la vez, principio intrínseco primero y adjetivo,

según por donde se le mire. Es *primero* porque no actúa de modo inmediato en los actos sobrenaturales, sino por intermedio de las *virtudes*. Por otra parte, es adjetivo porque viene a insertarse en la esencia del sujeto humano ya constituido en sus bases ontológicas. Así, coincide con el alma en que, como ella, es principio primero intrínseco. Difiere de ella en que el alma es reductivamente sustancial, y la gracia, accidental. Por otra parte, esta misma gracia santificante coincide con las potencias en que, como ellas, es un valor adjetivo, inherente. Difiere de ellas en que, ellas, constituyen principios próximos de actividad, y la gracia, un principio remoto. La inadaptableidad de esta realidad sobrenatural para encajar en categorías naturales queda, así, patente.

Es su condición primordial de entidad o realidad adjetiva lo que hace que las potencias operativas de la gracia, que son las virtudes, sean dirigidas, en las etapas primerizas de la vida sobrenatural, por el sujeto humano *mediante su razón iluminada por la fe*. Ahora bien, en este *complexus* formado por la razón sobrenaturalizada por la fe, la primacía la ostenta la razón, ya que es el sujeto inmediato de inherencia del *habitus* de la fe teologal. Por consiguiente, las acciones que de allí resultaren serán sobrenaturales en cuanto a su esencia —ya que provienen del alma sobrenaturalizada por la gracia—; pero, en cuanto a su modo, serán naturales. Con ello se produce una especie de desequilibrio, ya que realidades sobrenaturales como las virtudes y la gracia son usadas de modo humano por un sujeto que *no es sobrenatural*, sino que *está sobrenaturalizado*, lo cual es muy distinto. Y, evidentemente, el adjetivo *sobrenaturalizado* está exigiendo por derecho propio un sustantivo que sea *natural*. Y cuando lo natural es sustantivo, y lo sobrenatural, adjetivo, la resultante es la sobrenaturalidad en la índole misma de las acciones y la naturalidad o lo natural en cuanto al modo de actuar. Porque el modo de actuar arranca de la persona en cuanto tal.

Pero como las realidades sobrenaturales se nos infunden con el fin de ser usadas de modo sobrenatural, es necesario que, para la sobrenaturalización total —aun en lo relativo al modo de actuar—, exista un principio en cuyo poder estén todas estas realidades, tal como están en el poder del sujeto humano sus valores esenciales naturales. Ese principio, como es obvio, no puede ser ninguna creatura, por perfecta que resulte a nuestros ojos, sino el mismo Espíritu Santo, autor de nuestra santificación. Es este Espíritu, entonces, el principio director de una vida sobrenatural llegada ya a su madurez. Con todo, surge una dificultad: el influjo del Espíritu Santo se origina fuera de nuestro ámbito subjetivo, de suerte que se correría el peligro, en este caso, de que nuestros actos sobrenaturales no fueran propiamente vitales, ya que son vitales los actos nacidos en nuestra subjetividad. Para remediarlo existen, en el organismo sobrenatural de la gracia, ciertas entidades *habituales* destinadas a adaptar nuestra subjetividad a las mociones o influjos del Espíritu divino, de manera que las acciones nacidas de su influjo arranquen, al mismo tiempo, de nuestra subjetividad. Tales entidades se denominan *dones del Espíritu Santo*, y se hallan al servicio de las virtudes sobrenaturales para que los actos desarrollados por

ellas ostenten plenamente la condición vital. Es decir, para que arranquen y dimanen de nuestra subjetividad.

Por lo demás, esta concepción o doctrina de los dones, de rancia estirpe en la Iglesia, concuerda perfectamente con la doctrina de la presencia de inmensidad de Dios creador en nosotros, creaturas suyas. Si Dios es inmanente a nosotros por su condición de causalidad eficiente primera *in facto esse*, nada tiene de extraño que el Espíritu suyo actúe también desde dentro en la obra de nuestra santificación. Todo queda así en su lugar.

Por eso, los autores de vida espiritual denominan a su etapa propiamente mística el *régimen de los dones*, por oposición a las etapas primerizas, conocidas con el nombre de *régimen de las virtudes*. Una y otra expresión resultan, a la verdad, un tanto inexactas. Porque en todas ellas —las etapas mencionadas— operan tanto las virtudes como los dones. Lo que ocurre es que, en las etapas primerizas, los dones actúan de modo esporádico, intermitente, ocasional, fugaz, cuando las circunstancias lo requieren para poder, entonces, seguir practicando las virtudes. A su vez, en los estados místicos, son las propias virtudes las que actúan, eso sí que regidas por los influjos del Espíritu divino, para responder a los cuales entran en acción, a su vez, los dones. Pero debe quedar bien en claro que, a través de todas sus etapas, la vida mística se halla constituida por tres órdenes de factores: uno propiamente accidental, pero cuasisustancial por su condición de principio intrínseco primero, y no próximo, de actividades, que es la gracia santificante (especie de cuasisalma sobrenatural); otro, accidental también y de ningún modo cuasisustancial, que son las virtudes sobrenaturales o infusas (especie de potencias o facultades sobrenaturales), y un tercero que también es accidental como los dos anteriores y que está integrado por esas disposiciones habituales, cuyo efecto es hacer nuestra subjetividad dócil a las mociones del Espíritu divino (que corresponderían, en cierta manera, a nuestros *habitus* naturales).

Tal es el constitutivo esencial de los estados místicos. Son, necesariamente, la expresión normal de la madurez en la vida sobrenatural. Los que no alcanzan estos niveles subidísimos no pueden calificarse, en el pleno y perfecto sentido de la palabra, como hijos de Dios. Lo serán, evidentemente, de modo sustancial, ya que la filiación divina está constituida por la gracia santificante. Lo serán así mismo, como son hijos de sus padres los infantes, y no los llegados ya a la edad madura. Por ello San Pablo trae en su Epístola a los Romanos un pensamiento que debe hacernos meditar sobre estas verdades: los que *son actuados* por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios (Rom., VIII, 14). No dice el apóstol que *los que actúan*, sino que los que *son actuados*. Esta voz pasiva está indicando a todas luces que, en este caso, el principio activo, quien actúa, no es el sujeto humano sino el Espíritu de Dios. Es decir que los estados supremos de la vida cristiana, esos por los cuales adquirimos la *forma de Dios* o que *nos hacen ser dioses*, son aquellos en que el sujeto humano se ve revestido de cierta pasividad. De cierta pasividad que es, a la vez, una actividad, conforme al bello pensamiento de Ernest Hello, de que mientras más nos aproximamos a Dios, más activos somos.

Las reflexiones anteriores habrán contribuido definitivamente —lo esperamos— a disipar todo confusionismo relativo a la poesía y a la mística. A su luz, la realidad poética en sus rasgos esenciales se nos aparece como perteneciente a una perspectiva absolutamente diversa de la de los estados místicos. Sólo en su raíz podría establecerse entre ambos órdenes cierto grado de parentesco e, incluso, de identidad. Pero la poesía como estado subjetivo no es la poesía plenamente tal. Lo poético no es, en este caso, la raíz, sino los frutos. Sin embargo, el hecho de su mutua distinción no es impedimento —antes, al contrario— para que los frutos arranquen de un estado subjetivo que haya llegado hasta conectar gnoseológicamente al sujeto humano con Dios. Entonces se verificará la conjunción o conjugación del gran poeta con el gran místico, tal como acontece en la gran figura de San Juan de la Cruz, como también acontece en Gerald Manley Hopkins, S. J. Pero es preciso notar que sólo los valores realmente diferentes entre sí son los que se pueden conjugar. Por ello, lo mejor es establecer las diferencias mutuas y no tratar —aunque sea involuntariamente— de entremezclar dos órdenes de valores que, cada uno de por sí, constituyen las dimensiones supremas en la vida humana del sujeto humano.

