

MIGUEL FEDERICO SCIACCA Y LOS MÍSTICOS ESPAÑOLES

POR

MARIO SORIA

I. Para mejor entender la posición del filósofo, nos referiremos preferentemente a San Juan de la Cruz, el más sistemático de nuestros contemplativos, aunque sea probable que no le vayan mucho a la zaga otros autores, como fray Francisco de Osuna y fray Bernardino de Laredo. Así, lo que establezcamos poniendo al carmelita como ejemplo y término de cotejo, creemos que para el resto también vale, *mutatis mutandis*. En cuanto a las digresiones que se escucharán, nunca serán gratuitas: procurarán ilustrar el asunto. Rogamos paciencia para ellas.

La relación de Sciacca con los místicos españoles (vale decir, con los que él cita en los textos consultados): Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Juan de los Ángeles, Juan de Ávila..., es ingenua, permitáscenos la expresión. ¿Qué significa esto? Que el filósofo siciliano lee a dichos autores como lo haría cualquier persona sin prejuicios, que simplemente deseara conocerlos. Abrir los libros, leer, comprender, terminar sabiendo. Todo esto parece perogrullada, pero leísimos está de serlo. Precisamente los espirituales de nuestro país han sufrido incontables interpretaciones; algunas, como la de nuestro pensador de Giarre (provincia de Catania), coherentes con la exposición original; otras, desvirtuadoras.

En su lectura sin doblez se fija Sciacca, primeramente, en la expresión peculiar de los místicos. Y para juzgar el estilo de tan elevada enseñanza, sienta el filósofo en su obra *Obscurecimiento*

de la *inteligencia*, una teoría lingüística que es mucho más que mera observación literaria: el lenguaje de contemplativos, pensadores y poetas es eminentemente personal, creación del escritor (1). Pero esta característica, fundada naturalmente en la fecundidad del idioma respectivo, en lo multiforme del ser y en la perspicacia del espíritu, hállase muy distante de la "exactitud" tomada según las ciencias naturales, pues se refiere a la verdad ontológica, no está predeterminada por el cálculo y los límites de la experimentación de laboratorio. La expresión mística nace, entonces, directamente de su fuente, de la que dice San Juan de la Cruz, "que mana y corre, aunque es de noche". Tal expresión no es, pues, transcripción adulteradora, ni travestimiento, ni racionalización; no permite conocerlo todo, por supuesto, pero sí atisbarlo. Observemos, en fin, que nos hallamos aquí en las antípodas de la teoría facticia del lenguaje, ese arbitrario verbal racionalista al que no son ajenos algunos tomistas.

Así, no somete el metafísico siciliano la obra de los contemplativos, en cuanto a la forma, a criterio, causa o propósito diverso del que ellos espontáneamente tuvieron. Y tampoco distorsiona la doctrina, ni la sustituye por otra rama del conocimiento, ni la funde con ella.

¿Qué significa esto último?

II. Sin duda, a cualquier persona, por poco que conozca la materia que tratamos, le saltan a la vista similitudes con otros libros del mismo tema, pero de distinto credo, nación, etc. De esta forma se plantea el problema de si hubo coincidencia experimental, acuerdo de interpretaciones, influjo de enseñanza, lecturas de unos autores por otros, inspiración de tradiciones latentes, etc., tal como indica, por ejemplo, el carmelita fray Nazario de Santa Teresa, refiriéndose a la doctora de Ávila y a San Juan de la Cruz (2).

Manteniéndose dentro de la ortodoxia, aunque ya ligeramente postergada la enseñanza misma del fraile de Fontiveros, se han

(1) *Obscurecimiento de la inteligencia* (versión italiana, 1970), pág. 25, nota 3.

(2) *Filosofía de la mística* (Madrid, 1953), págs. 483 y sigs.

rastreado las influencias eventuales que sufrió el escritor: sea de los místicos musulmanes andaluces, como los chadilíes (siglo XII) y Abén Arabi (siglo XIII), de acuerdo con don Miguel Asín Palacios, Miguel Cruz Hernández y otros; sea la de los místicos renanoflamecos, según el canónigo Pedro Groult, Juan Orcibal, Teodoro Martín Hernández (3), Juan Martín Kelly, prologuista y traductor de la edición hispanolatina del *Directorio de contemplativos*, del franciscano Enrique Harpio o Herp (a la alemana), etc. Con todo, advierte el último: "Afortunadamente, en el santo de Fontiveros se destacó el genio creador sobre el sabio analítico" (4). También ha señalado tal influencia septentrional el carmelita Crisógono de Jesús, uno de los sanjuanistas más autorizados en materia de doctrina del Fontivero y notable biógrafo del mismo (5).

Ya desde el campo heterodoxo, se le buscan a la experiencia sobrenatural y la enseñanza de Juan de Yepes fundamento exclusiva o predominantemente racial, sociológico, psicológico-proyectivo, sexual, luteranizante. Demás está indicar que no sólo los libros de San Juan de la Cruz se bastardean; inténtase corromper toda la ingente cantidad de tratados ascéticos y místicos (cerca de tres mil contaba en su tiempo Nicolás Antonio) (6) que llenan los dos siglos áureos de la cultura española, más o menos desde el *Ejercitatorio*, del abad benedictino García Jiménez de Cisneros, hasta la trinitaria sor Ángela María de la Concepción y el carmelita andaluz José del Espíritu Santo, autor en el siglo XVIII, mitad primera, de un monumental *Curso de teología místicoescolástica*. Y en la misma fosa habrán de pudrirse las obras de este asunto que todavía alcanzan a ver la luz en el centenio de la diosa razón (7).

(3) Enrique Herp (*Harpius*) en las letras españolas, Ávila, 1973.

(4) Estudio preliminar al *Directorio de contemplativos* (Madrid, 1974), pág. 197.

(5) *San Juan de la Cruz. Su obra científica y su obra literaria*, vol. I (Ávila, 1929), págs. 40 y sigs.

(6) PEDRO SÁINZ RODRÍGUEZ: *Introducción a la historia de la literatura mística en España* (Madrid, 1984), pág. 221.

(7) ISAIAS RODRÍGUEZ, O. C. D.: *Santa Teresa de Jesús y la espiritualidad española* (Madrid, 1972), págs. 352 y sigs., caps. VII y sigs.

Son en particular los discípulos de Américo Castro quienes en tal proceder se llevan la palma. El maestro había propugnado un notorio ascendiente del misticismo arábigo andaluz en los espirituales del Carmelo (8); pero excluye la legítima asimilación y cristianización, como interpreta ese influjo don Miguel Asín. Es Castro partidario de una pseudosíntesis, ni musulmana ni cristiana, en la que se mantiene poco menos que inalterable el elemento islámico. Con todo, parece don Américo considerar genuino el fenómeno místico en ambos credos. En cambio, los secuaces del famoso crítico ya abiertamente caen en el racismo, pretendiendo descristianizar, judaizar o islamizar la mística española. Verbigracia, las consideraciones para determinar la estirpe judía de San Juan de la Cruz por el lado paterno y mora por el materno, estriban en tal o cual hipotética preferencia del Antiguo Testamento a expensas del Nuevo, o bien en esta o aquella doctrina ascético-mística, símil literario, giro lingüístico, etc. Con lo cual la cultura y, *a fortiori*, la experiencia sobrenatural resultan apéndices de la biología (9). De esta forma, podemos inferir la consecuencia: Si para el nacionalsocialismo alemán era lo judío malo por el mero hecho de ser judío, según este racismo español de pacotilla es lo judío bueno por el mero hecho de serlo. Y lo señalado respecto de los hebreos, entiéndase también tocante a los mahometanos.

Semejante concepción o actitud no puede sino regocijar a ciertos conciliábulos. Cuando la puertorriqueña Luce López-Baralt, aventajada discípula de Castro y norteamericanizada hasta los tuétanos, llegando al extremo de citar, catedrática universitaria, a Plotino conforme a versión inglesa; decimos que cuando dicha escritora presentó en Madrid su libro acerca de San Juan de la Cruz, pusieron en candelero a obra y autora toda clase de

(8) *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* (Barcelona, 1996), págs. 51, 176 y sigs.

(9) JOSÉ GÓMEZ-MENOR: *El linaje familiar de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz* (Toledo, 1970), págs. 68 y sig.; LUCE LÓPEZ BARALT: *San Juan de la Cruz y el Islam* (Madrid, 1990), págs. 33 y sigs., 56 y sigs., 193 y sigs., etc.

agnósticos y mandilones, precisamente a causa de la reducción del misticismo a fenómeno racial (10).

III. A la contra de eruditos más o menos perfumados a la violeta, va Sciacca por camino directo al encuentro de los contemplativos españoles. También aquí reconocemos su inclinación realista, su talante sano. Lector, no se acerca a los místicos pertrechado de cavilaciones y presunciones; ni previamente, para intentar comprenderlos, los ha dispuesto a su arbitrio, clasificado, disfrazado, alterado, hecho pedazos, sin respeto alguno por la índole de la doctrina estudiada y la peculiaridad de los autores. Además, si se trata de aclarar ideas, para ello se sirve el pensador italiano de pasajes paralelos de los escritores citados, conforme lo hace, por ejemplo, refiriéndose a las páginas finales del *Cántico espiritual* y su relación con lo que se enseña en la *Subida del monte Carmelo* (11). Porque es la experiencia mística fenómeno interpretable sólo por sí mismo y conforme a la filosofía oculta en él.

Este encuentro de Sciacca y los españoles conduce al filósofo al propio terreno, la meseta castellana, donde surge la mayor parte de nuestra mística: preferentemente Ávila, sin omitir, no obstante, El Escorial. Y el pensador describe con lenguaje impregnado de poesía sus sentimientos en el monasterio filipino, viendo un patio desierto, escuchando el rumor de una fuente, advirtiendo una ventana cerrada... Sentimientos que no nos atrevemos a calificar y que así se expresan: *Il silenzio mi inghiottiva; mi scivolavo dentro senza opporre resistenza, come se una forza invisibile concentrasse tutta la mia capacità nell'annullarmi in esso. Era l'iniziativa solitaria della mia volontà unificata in un punto: esperienza di libertà assoluta. Tutte le mie energie spirituali e vitali erano*

(10) MARIO SORIA: "Apostillas a un libro sobre San Juan de la Cruz", artículo publicado en la revista *Verbo*, núm. 293-294 (Madrid, 1991), págs. 547 y sigs.

(11) *Libertad y tiempo* (Milán, 1965), pág. 29, nota 5.

raccolte alla chiamata del silenzio. Volevo potentemente di non volere (12).

Después, en Ávila: luna, nieve, estrellas, medianoche, silencio y la experiencia inefable: "Ávila a medianoche. Arde la eternidad y quema el tiempo; arde el corazón de sus santos y quema (cura) las cicatrices que tienen en las manos; arde el silencio y quema la palabra; arde la noche y quema las tinieblas; arden los leños de sus cruces y funde (Ávila) la nieve, derrite todo el hielo de Adán; se disuelve el pecado en las gotas de sangre ardiente de manos, pies, costado perforados. Ávila a medianoche, luna y nieve, arrojamos nuestras cenizas al fuego de su silencio incontestable" (*Ávila a mezzanotte: arde l'eternità e brucia il tempo; arde il cuore dei suoi Santi e brucia l'arsura delle loro mani; arde il silenzio e brucia le parole; arde la notte e brucia le tenebre; ardono i legni delle sue Croci e brucia la neve, brucia tutto il gelo di Adamo, si scioglie il peccato nelle gocce di sangue ardente sulle mani, sui piedi, sul costato irchiodati. Ad Ávila a mezzanotte, sotto la luna e la neve, gettiamo la nostra cenere nel fuoco del suo silenzio incontestabile*) (13). Y algo más adelante de la misma obra, también en la ciudad de cantos y santos, caminando al atardecer: obscuridad, casas cerradas, silencio suscitan una vivencia que casi llamaríamos teofanía: "No distinguía nada, ni siquiera las paredes de las casas; pero, como guiado misteriosamente por la noche misma, al borde de la calle, antes de verla vi una cruz de madera. Como montaña de arena se derrumbaron el silencio y la noche y se hundieron en aquellos dos ejes reblandecidos por viento, agua y frío. Por un instante sentí que me abrazaba el Amor que desde la cruz, en todas las calles del mundo, en cualquier ángulo de la Tierra, en el silencio nocturno, espera a todas sus criaturas" (*Non vedevo niente, meno che le mura delle case, ma come guidato misteriosamente dalla stessa notte, al margine della strada, prima di vederla, vidi una Croce di legno. Il silenzio e la notte franarono come montagna di sabbia e sprofondarono in quei due assi, macerati dal vento e dall'acqua e dal freddo. Mi*

(12) *Cómo se vence en Waterloo* (Milán, 1964), pág. 146.

(13) *Op. cit.*, pág. 147.

sentii per un istante abbracciato dall'Amore, che, in croce, su ogni strada del mondo, in ogni angolo della terra, nel silenzio notturno, sta ad aspettare ogni sua cratura) (14).

IV. Hemos dicho que ingenuamente, sin alterar el sentido de lo leído, se acerca Sciacca a los escritores místicos. Pero esta atención, respeto, admiración no impiden que saque el lector sus conclusiones. Y las saca conforme al filósofo que es: en primer lugar, sentando que no se puede someter una rama del saber a otra distinta, o inferior, o antagónica. Después, tomando por premisa la doctrina de los contemplativos mismos, con el fin de deducir de aquélla ilaciones que abonen las propias ideas y vivencias del pensador, el cual está, por así decirlo, como el viajero que visita una iglesia, camina de puntillas por el edificio venerando, se sienta para contemplar, admira la belleza de fábrica y ornamentos, y termina arrodillado.

Lógicamente, no pretendemos establecer punto por punto una hipotética influencia en el pensador italiano. Más bien hablaremos de concordancias y congenialidades, porque sobre todo estas últimas deben de haber suscitado ideas o confirmádaslas. ¿Y cuáles son tales ideas? Limitémonos a rozar puntos de antropología y ontología.

No parece Sciacca partidario de la tesis que considera la naturaleza cerrada en sí misma y vuelta sobre sí, a impulsos de la forma substancial, para expresarnos como don Ángel Amor Ruibal (15). Más bien concibe dicha naturaleza determinada doblemente: por la causalidad, que la constituye en entidad autónoma, y por la participación o reflejo de un ser superior, la analogía con el mismo. Porque analogía cabe sostener que no es únicamente propiedad que se abstraiga para atribuírsela conceptualmente, con mayor o menor propiedad, a varios entes; es cierta comunidad que, sin llegar a unificar lo diverso, lo relaciona de modo mucho más íntimo que la mera atribución racional: en forma de imitación y comunicación de propiedades. Así afirma

(14) *Op. cit.*, pág. 148.

(15) *Cuatro manuscritos inéditos* (Madrid, 1964), pág. 256.

nuestro pensador: "La analogía se funda sobre la participación que tienen los seres del Ser; lo que, a su vez, supone la creación" (16). Y poco después: "La *analogia entis*, en sentido ontológico y referida al hombre, procede también del ser de las criaturas que son, en grado diverso, vestigio o imágenes del Creador, el cual se refleja en lo creado" (17). Palabras que significan, a nuestro juicio, que por lo menos la misma importancia tiene para determinar la condición del ser finito, su constitución intrínseca (materia y forma, substancia y accidentes, etc.) (18), que el hecho de ser reflejo de Dios o ente participado con relación al Hacedor. El vínculo principal, por lo tanto, entre Dios y el mundo no es sólo el de causa y efecto; es además el del divino imitable y su imitación. Por esto, sopesadas las características del hombre y meditada la condición humana, cabe llamar a aquél *essere triadico* (19), *sogno del sonno per star desti a Dio* (20). Más que definir al hombre como animal racional u *homo sapiens et agens*, consecuentemente debería determinarlo Sciacca, considerando el origen, devenir y fin del sujeto estudiado, con las palabras del cardenal de Berulle: "Nada rodeada de Dios, indigente de Dios".

No es, pues, la analogía exclusivamente puñado de sutilezas que, por ejemplo, desenvuelve el padre José Hellín sobre doctrinas de su cofrade Francisco Suárez, ni las que explaya el padre Santiago Ramírez. La analogía —creemos— debe ser intuición simultánea de diferencia e igualdad, polisemia no verbal sino ontológica, virtualidad inusitada de consistir en símbolo todos los seres de todo, y todos de su Creador, representación y concepto, expresión ética y poética a la vez, como el decir del profeta: color, advertencia, invitación, promesa divina. "Aunque tus pecados fueren como la grana, yo los volveré blancos como la nieve, y aunque fueren rojos como el carmesí, como blanca lana quedarán" (21).

(16) *Perspectiva de la metafísica en Santo Tomás* (Madrid, 1976), pág. 97.

(17) *Op. cit.*, pág. 102.

(18) *Op. cit.*, pág. 101, nota 20.

(19) *Ontología triádica y trinitaria* (Milán, 1972), pág. 143.

(20) *Op. cit.*, pág. 141.

(21) *Isaías* I, vers. 18.

Esta analogía o participación la certifica San Juan de la Cruz, cuando escribe en su *Cántico espiritual*:

*Mi Amado, las montañas,
los valles solitarios nemorosos, etc.*

y en la declaración respectiva de los versos: "A este mismo modo echa de ver el alma en aquella sabiduría sosegada en todas las criaturas, no sólo superiores, sino también inferiores, según lo que ellas tienen en sí cada una recibido de Dios, dar cada una su voz de testimonio de lo que es Dios, y ve que en su manera cada una engrandece a Dios, teniendo en sí a Dios según su capacidad" (22). Referencias similares pueden sacarse de las canciones cuarta y quinta del *Cántico*.

De aquí se deduce que Dios es el Ser: *Solo Dio è l'essere* (23), mientras que toda cosa —sigue Sciacca— en cuanto *nata es nada* (entiéndase, relativa), o, con término de Santa Teresa, que las cosas son "nonada", apenas no-nada, sujeto de ínfima entidad (24). Estamos *dolenti di Dio* (25), y para curarnos tenemos que zafarnos de la "nada de donde procedemos", pero recorriendo ese camino de mano de quien nos ha dado el ser para completarlo con el Ser: *Attraversare tutta la via del nulla da cui siamo, ma tenuti per mano da Chi l'essere ci ha donato e perciò procedenti con tutto il nostro essere intero verso il suo complimento nell'Essere* (26). La percepción de nuestro estado, limítrofe de la inexistencia; nuestra nada moral y nuestra falencia ontológica, *conditio moribunda*, otra vez aproximan el siciliano al abulense. *Ex nihilo per Deo*, dice Sciacca. Porque el vaciamiento que preconiza San Juan de la Cruz respecto del ascenso místico, los emplea y amplía el italiano a la vida entera del hombre, dándole a esta última no sólo sentido

(22) *Cántico espiritual*, canc. 14 y 15, § 27.

(23) *Ontología tridáctica y trinitaria*, pág. 138.

(24) *Op. cit.*, pág. 139.

(25) *Op. cit.*, pág. 140.

(26) *Op. cit.*, pág. 141.

ascético, sino interpretación metafísica: se trata de no ser para serlo todo, según dice fray Juan de los Ángeles (27).

V. Es sabido que a toda antropología corresponde una teología; sostenerlo no significa ser secuaz de Marx ni de Feuerbach, porque, correlativamente, toda teología tiene su propia antropología o, en otras palabras, conforme se conciba el fin último del hombre, el ideal de su existencia entera, así también se concibirá el ser humano. Entonces, ¿cuál es la antropología de Sciacca o cómo corresponde ésta al misticismo español, digamos el de San Juan de la Cruz, autor no sólo el más metódico, sino también el más filosófico y que une egregiamente especulación y experiencia? He aquí nuestras inducciones, que sometemos a quienes más sepan que nosotros en este asunto.

Su antropología la toma, al menos en parte, nuestro pensador de un compatriota suyo, de los más notables filósofos europeos: Antonio Rosmini. En el libro *L'ora di Cristo*, lo establece el catedrático de Génova con claridad. Advertimos que la cita que sigue es un poco larga y en ella entrevera Sciacca sus propias ideas con pensamientos transcritos del Roveretano. El hombre —dice, pues, nuestro metafísico— constituido suficiente y autónomo por naturaleza, por esta misma naturaleza transnatural está orientado hacia su madurez o perfección (*complemento*, leemos en el original), que no puede ser natural o histórica; por lo tanto, la antropología especulativa y todas las ciencias humanas se integran en una "antropología sobrenatural". Al terminar 1832, concibió Rosmini una versión de dicha disciplina, convencido de "que el hombre constituido en el orden puramente natural habría sido imperfecto, porque nunca hubiese logrado realmente aquel sumo bien al que la voluntad de forma indeclinable tiende y en el único que puede saciar sus deseos. Asimismo, el entendimiento humano, revoloteando de uno en otro conocimiento acerca de los seres finitos, jamás hubiese conseguido reposar, y sin pausa se habría mareado, confundido (*aggirato*) por el continuo cam-

(27) *Loc. cit.* y nota 49.

bio de objetos contemplados, sin encontrar en ninguno alimento a sí proporcionado". Dejado el hombre en su estado natural, ciertamente no habría sido del todo miserable, pero "le habría faltado lo más y mejor de aquella felicidad y dignidad moral de la cual es su naturaleza capaz. Por ende, parece igual conveniente al hombre, *come conveniente a Dio...*, que no fuese el primero sólo provisto de inteligencia, sino también constituido en gracia, único medio por el que pueden ser completamente satisfechas sus exigencias y llena la inmensa capacidad de su inteligencia". La cita corresponde a *L'ora di Cristo*, págs. 290 y sigs., de la edición milanesa, y a la *Antropología sobrenatural*, de Rosmini, pasajes aducidos por Sciacca.

Ahora bien; como en la doctrina susodicha hay que salvar la distinción entre naturaleza y sobrenaturaleza, so pena de caerse en mil aberraciones, tales como el llamado cristianismo anónimo, fe sin religión, creencia en Cristo previo rechazo de Dios, extensión restringida de la revelación cristiana, secularización total del mensaje evangélico (28), etc., resulta necesario excogitar el pertinente sistema teológico o, siquiera, encuadrar las tesis anotadas en alguna de las opiniones que legítimamente se debaten en la Iglesia. Y dicho sistema es, ni no nos equivocamos, el neoagustinismo. La exposición del Roveretano (y, por ende, la de Sciacca) parece corresponder, pues, a la escuela teológica que llamamos neoagustiniana, dado que hubo otra, medieval, en la que descollaron Egidio Colonna, Gregorio de Rimini, Simón de Casia y muchos otros (29). Circunscribiéndonos a la llamada escuela nueva y —no lo olvidemos— a su antropología, fórmase aquélla aproximadamente desde fines del siglo xvii hasta la mitad primera de la centuria siguiente, gracias al lovaniense Cristián Lupo, el cardenal angloitaliano Enrique Noris y los agustinos italianos Federico Nicolás Gavarði, Fulgencio Bellelli y Lorenzo Berti, todos los cuales, fuera de aportar un vigoroso pensamiento original, también recogen ideas

(28) Cfr. MIGUEL PORADOWSKI: "Dietrich Bonhoeffer", art. publ. en la revista *Verbo*, núm. 141-142, págs. 101 y sigs.

(29) MARTÍN GRABMANN: *Geschichte der katholischen Theologie* (Friburgo de Brisgovia, 1933), págs. 105 y sigs.; GONZALO DÍAZ, O. S. A.: *De peccati originalis essentia in schola augustini prae-tridentina* (El Escorial, 1961), págs. 43 y sigs.

anteriores, por ejemplo, de fray Luis de León y de Santo Tomás de Villanueva (30). Así, hallamos que Rosmini se apropia en este punto de las tesis neoagustinianas y hasta emplea alguna vez expresiones idénticas, como la clave doctrinal en el caso que nos ocupa: *Conveniente a Dios*, noción que fray Lorenzo Berti formula diciendo *ex decentia Creatoris*, según se lee en su tratado *de disciplinis theologicis*, vol. V, pág. 131 b, n. VIII, edición romana de 1765.

En fin; no hay que perder de vista que hablamos de conveniencia, congruencia, conformación y demás; no usamos términos tales como "obligación", "necesidad", "consecuencia lógica" u otros semejantes, que señalen inescindible vínculo entre antecedente y consecuente, porque aquí no se trata de efectos nacidos de su causa, ni de corolarios de una premisa: trátase de concordancias que obedecen a una lógica muy distinta de la regida por el principio de identidad o por la deducción silogística. Más bien hablamos de probabilidades concordantes, afinidades ideales como la que estableció Duns Escoto para defender la Inmaculada Concepción: *Potuit, deuit, ergo fecit*, o bien de la lógica que patrocina el cardenal Newman, lógica cuya certeza se basa en una serie concurrente de probabilidades, no tanto en la conclusión rigurosamente determinada. Huelga decir que tal método, indiscutible en sí, hay que usarlo con cuidado para no tomar fatuidades u ofuscaciones por conceptos bien fundados.

VI. El carmelita fray Nazario de Santa Teresa, hablando de la estructura del alma, conforme a la doctrina sanjuanista, y del modo en que se está dicha alma en la contemplación, concluye, apoyándose en Duns Escoto, que se da cierta prolongación, continuidad o perfectibilidad de la naturaleza gracias a lo sobrenatural. Y lo hace en contra (aunque con mucha delicadeza y distin-

(30) SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS: *Fray Luis de León, teólogo* (Madrid, 1950), pág. 228; DÍAZ: *op. cit.*, pág. 47; GRABMANN: *op. cit.*, págs. 197 y sig.; URSICINO DOMÍNGUEZ DEL VAL, O.S.A.: "Carácter de la teología, según la escuela agustiniana de los siglos XII-XX", parte III, art. publ. en la rev. *La ciudad de Dios*, vol. CLXIV (El Escorial, 1952), págs. 513 y sigs.

gos) de la famosa doctrina del dominico Tomás de Vio, cardenal de Gacta, el Cayetano (31).

Transferida la especulación al ámbito personal, el hombre, al que llama Sciacca *malato del mundo e doliente de Dios*, ese hombre que aspira desde lo más hondo de su ser, casi angustiosamente, por el verdadero fin último, apostrofa al Creador, según los versos del poeta de Fontiveros:

*¡Ay! ¿quién podrá sanarme?
Acaba de entregarte ya de vero.
No quieras enviarme
De hoy más ya mensajero,
Que no saber decirme lo que quiero* (32).

Y aunque en el prólogo-carta de esta obra, a la que pertenece la lira citada, el *Cántico espiritual*, escriba el autor que están las canciones escritas "con algún fervor de amor a Dios" (n. 1), y competen a quienes "han pasado... de principiantes" (n. 3) en la vida espiritual, dicha canción sexta bien puede concernir no sólo a los proficientes en el camino de la contemplación, sino también a vulgares, profanos y principiantes, pues allí se refiere en general la situación del hombre que no quiere "entretenerse" más con las criaturas, ya que "éstas (más) le aumentan las ansias y el dolor que satisfacen su voluntad y deseo" (33). Así, pues, a nuestro juicio se entremezclan en tales consideraciones lo propiamente místico y la antropología.

De este modo, hay una coincidencia básica entre el carmelita y Sciacca, aunque el primero trate el asunto desde el punto de vista metodológico y descriptivo de la mística, en tanto el siciliano estribe en lo especulativo, subjetivo, mundano, o sea el estado del *Dasein* que quiere zafarse de las limitaciones y contradicciones de su situación. Como encaran el asunto, a la par de Sciacca, San Agustín, los románticos, Santo Tomás en su tratado *de fine hominis ultimo*, Malebranche en alguna obra suya, Ros-

(31) *Op. cit.*, págs. 169, 244 y sigs.

(32) *Cántico espiritual*, canción VI.

(33) *Op. cit.*, VI, § 2.

mini y mil otros. Y como lo hace —no lo olvidemos— Juan Pablo II en su encíclica *Fides et ratio*.

VII. La constitución del ser humano está realizada conforme a una "ontología triádica y trinitaria", como dice Sciacca. Ya nos hemos referido a ello. Y concretando ese concepto, sostiene el filósofo ser dicha antropología análoga a la vida íntima de Dios: es el hombre ser, verdad y amor (34). O sea que nuestro pensador obedece, al menos en este punto, a la inspiración agustiniana. Tal estructura antropológica tiene para nuestro somero examen dos puntos interesantes: el parecido con San Juan de la Cruz y Santa Teresa, y la consecuencia práctica.

En cuanto a fray Juan, que a menudo sigue al Doctor Angélico, otras veces atiende a San Agustín o al carmelita inglés Juan Baconthorp (35), pensador medieval de los más originales. Ocupa así el de Fontiveros una situación peculiar en su orden, la cual acaba siendo estrictamente tomista, como lo prueban los monumentales *Cursus salmanticensis* (de teología dogmática y moral) y el *Complutensis* (de filosofía). Uno de los puntos en que se muestra San Juan discípulo del Hiponense es la idea del alma compuesta de tres facultades: memoria, inteligencia y voluntad, a imagen y semejanza de la Santísima Trinidad. Difiere así de la posición defendida por el Aquinate, el cual sólo considera facultades específicas del alma inteligencia y voluntad, convirtiendo a la memoria en simple modo de la primera o de la fantasía y dependiente de los sentidos. De esta forma se pierde el carácter intrínsecamente religioso de la estructura espiritual. A mayor abundamiento, observa el padre Crisógono que en Juan de la Cruz influye mucho San Buenaventura, "el Platón medioeval", y que el carmelita fontiveroño "comienza por buscar la cara de Dios reflejada en el centro del alma" (36).

Esta intuición también la tiene Santa Teresa, expresándola en quintillas con estribillo. Así, habla Dios:

(34) *Ontología triádica y trinitaria*, pág. 142.

(35) CRISÓGONO DE JESÚS: *op. cit.*, vol. I, págs. 27, 77 y sigs.; "Maître Jean Baconthorp", art. publ. en la *Revista neoescolástica de filosofía* (Lovaina, 1932), págs. 341 y sigs.

(36) CRISÓGONO DE JESÚS: *San Juan de la Cruz. Su obra científica y su obra literaria*, vol. II, pág. 68.

*Alma, buscarte has en Mí,
y a Mí buscarte has en ti.*

*De tal suerte pudo amor,
alma, en Mí te retratar,
que ningún sabio pintor
supiera con tal primor
tal imagen estampar.*

Sin detenernos en la cáscara poética, intentemos llegar a la almendra filosófica y encontraremos una concepción similar a la de San Gregorio de Nisa y otros padres griegos, platonizantes. Y también hallaremos un atisbo de ese retorno al ser ideal, tal como lo patrocina la mística de la esencia, de origen renano-flamenco (37). Y aunque la madre Teresa no especifique en filosofemas y teologemas su intuición y experiencia, no es difícil sacar de la misma la teoría subyacente.

Permítasenos una digresión.

Según Américo Castro, "la experiencia mística no allega ninguna noción filosófica. La vaguedad y la somnolencia... no son circunstancias propicias para traernos nociones claras" (38). Pero tal afirmación nace o de no saber por dónde se anda uno, o de incapacidad para percibir lo que llama el abate Bremond "metafísica de los santos". Porque si Teresa de Alameda no filosofa, sí deja entrever la doctrina latente. Caso distinto es el de otras contemplativas, cuyas narraciones mezclan, a veces hasta de modo enfadoso, a los hechos especulaciones filosóficas y teológicas. Por ejemplo, la carmelita Teresa de Jesús María; en el mundo, Teresa de Pineda y Zurita. O sin morosos añadidos, totalmente asimilado el substrato doctrinal, galanamente expuesto en versos, confesiones, relatos, tratadillos de la también carmelita sor Cecilia del Nacimiento (Cecilia Sobrino y Morillas). En otras ocasiones, explana el autor el fondo metafísico y psicológico de su expe-

(37) Cfr. JUAN GAUTIER: *Berulle y la escuela francesa* (París, 1963), págs. 74 y sigs.

(38) *Santa Teresa y otros ensayos* (Madrid, 1929), pág. 61.

riencia, sin distraer ni agobiar al lector; verbigracia, fray Juan de los Ángeles.

Curiosamente, el crítico literario profesional, Américo Castro, comprende mucho menos la materia de sus estudios que el filósofo cristiano.

El otro aspecto señalado de la doctrina de Juan de Yepes, respecto de la analogía del hombre con Dios, es la inagotable capacidad del alma y de sus potencias, capaces éstas de recordar, aprehender y amar infinitamente, vale decir, a Dios. (No es necesario advertir que esa aptitud pasa de la potencia al acto sólo mediante una acción graciosa, sobrenatural, ajena al alma misma y sus inclinaciones y tensiones.) A dicha capacidad se refiere el carmelita cuando habla de

las profundas cavernas del sentido;

“Las potencias del alma —dice el Santo—: memoria, inteligencia y voluntad, las cuales son tan profundas cuanto de grandes bienes son capaces, pues no se llenan con menos que infinito” (39). Esta espaciosidad espiritual, paladinamente expresada por el monje y reconocida por sus comentadores [por ejemplo, fray Agustín Antolínez (40), y el también agustino fray Victorino Capánaga (41)], la creemos hermana de la enseñanza de Sciacca, si bien en cada caso expuesta desde el punto de vista del respectivo escritor.

Porque el *ser* del hombre —sostiene el metafísico siciliano— es acto que traspassa todas sus determinaciones y crece en el continuo actuarse; es acto existencial finito y capacidad infinita de reproponerse como acto; siempre actual y nunca del todo actuado. De otra parte, el acto humano no agota la Idea infinita, que provoca una actividad sin límite (42), habiendo entre ambos, Idea

(39) *Llama de amor viva*, canc. III, §§ 18 y sigs.

(40) *Amores de Dios y el alma* (El Escorial, 1956), págs. 237 y sigs.

(41) *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina* (Madrid, 1950), págs. 192 y sig.

(42) *Ontología triádica y trinitaria*, pág. 142.

inagotable y acto virtualmente infinito, una coligación casi conatural. Este proceso quizá recuerde un poco, así escuetamente expuesto, el actualismo idealista y, en su aspecto teológico, ideas de Tillich; pero es en puridad el curso del hombre real hacia Dios trascendente, curso llevado a cabo y conceptualmente determinado dentro de la Iglesia, su doctrina, sus leyes. Dice el filósofo: "El crecer de la criatura mediante su ser en el mundo, es juntamente parada, descanso, pausa en el mundo e impulso, bote, brinco hacia el Ser; pero es la fuerza atrayente de este último que vuelve empeño la pausa, produce la tensión entre mundo y Ser y hace existir al hombre en el límite" (*Il crescere della creatura attraverso il suo essere nel mondo è insièeme "sosta" nel mondo stesso e "lancio" all'Essere; ma è la forza trante dell'Essere che rende impegno la sosta, produce la "tensione" mondo-Essere e fa esistere l'uomo al "confine"*) (43).

Y en otra parte de su mismo libro, *Ontologia triadica e trinitaria*, publicado tres años antes de su muerte, habla el autor, citando la *Subida del monte Carmelo*, de la capacidad *iriter*a del alma para albergar a Dios (44), su ser disponible a la "abundancia", porque sólo "el espíritu de Dios" puede dar dicha abundancia a "la invencible miseria de la criatura" (45).

La doctrina determina, por lo tanto, el curso temporal y supratemporal de la vida humana: parada y fonda (*sosta*) en el mundo, pero también lanzarse hacia el Ser, llevado por este último, el cual, además, aparta la tentación, bien de confinarse en el mundo, bien de volverle la espalda, olvidado el hombre de su misión. Con resonancia agustiniana y de acuerdo en el fondo con San Juan de la Cruz, escribe el filósofo: *Questa analogia di esistenza, di verità e di amore fa l'essere triadico e trinitario impegno nel mondo e tensione al Essere* (46).

VIII. Digamos, por último, que la enseñanza de Sciacca, incluida naturalmente su similitud con los místicos españoles, es

(43) *Loc. cit.*

(44) *Op. cit.*, pág. 139.

(45) *Loc. cit.*

(46) *Op. cit.*, pág. 142.

una ontología, vale decir, que está fundada en lo que es Dios, lo que es el hombre, lo que es el mundo. En su *Perspectiva de la metafísica en Santo Tomás*, habla el escritor del "primado del ser", de hallarse el entendimiento "ordenado al *ens*" (47). Y mil lugares más podrían señalarse a propósito. Pero tal ontología es muy flexible, y gracias a ello se abre Sciacca la puerta a la mística, porque el tomista, lejos de atrincherarse en un sistema, de limitarse, no excluye la teoría antropológica de San Agustín y San Buenaventura, ni mucho menos repudia la idea rosminiana del ser ya presente en la intelección en bruto, antes de cualquier elaboración del intelecto agente, partiendo de lo sensible (48). Sciacca está de acuerdo con Santo Tomás; probablemente no lo esté con todos los tomistas. Este es el precio que paga su originalidad y su aprecio de los contemplativos peninsulares (49).

(47) *Perspectiva de la metafísica en Santo Tomás*, pág. 47.

Sobre el enérgico sentido ontológico del filósofo italiano, cfr. ALBERTO CATURELLI: "La pérdida del ser y el occidentalismo", según Sciacca", art. publ. en la revista *Gladus*, núm. 50 (Buenos Aires, 2001), págs. 53 y sigs.

(48) SCIACCA: *op. cit.*, pág. 71, nota.

(49) SCIACCA: *op. cit.*, págs. 24 y sigs.