

## INTRODUCCIÓN

### 1. Una investigación puntual sobre la contemplación mística

#### *a) Psicología y fenomenología de la contemplación*

1. No es fácil entender en perspectiva histórica la profunda reflexión teórica que el baezano Diego D'Ávila Herrera (Tomás de Jesús, en su Orden)<sup>1</sup> sostiene en el Siglo de Oro para proyectar claridad psicológica en el denso fenómeno místico<sup>2</sup>. Una reflexión que pudo iniciar ya en su período de estudio en las Universidades de Baeza, Salamanca y Valladolid, leyendo lo más espigado de la Patrística, los escritos neoplatónicos del Pseudo-Dionisio (muy citados en aquellas aulas entonces, como *De divinis nominibus*, *De caelesti hierarchia* y *De mystica theologia*), San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino, así como las obras manuscritas de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, entre otros muchos autores. A finales del siglo XVII era considerado, con Santa Teresa y San Juan de la Cruz, *la persona que mejor representaba al Carmen Descalzo*<sup>3</sup>. Es indudable que “dejó una impronta definitiva sobre toda la Escuela Mística de la Orden”<sup>4</sup>. Por su reconocido prestigio intelectual algunos investigadores han

---

<sup>1</sup> “Yo me llamo fray Tomás de Jesús, natural de Baeza, diócesis de Jaén, tengo 46 años de edad, soy hijo de Baltasar D'Ávila y doña Teresa de Herrera, y pertenezco a la Orden de Carmelitas Descalzos”. Estos datos personales pertenecen a la declaración hecha en el *Processus* de beatificación de la Madre Teresa de Jesús, fol. 5r, fechado en 1609. Suponiendo que esa declaración se hubiera hecho en el mismo año de la fecha del proceso, y no antes, se desprende que Diego D'Ávila Herrera pudo haber nacido en 1563.

<sup>2</sup> Es razonable comenzar utilizando el término “mística” (del griego μυστικός), aplicándolo principalmente a la existencia religiosa en su sentido más usual: es mística la actividad espiritual dirigida al misterio, a las razones ocultas, como ocurre en la vida contemplativa, sea del grado que fuere: hondo o superficial, intenso o débil. Pero en su sentido más estricto, *mística* es la noticia y experiencia de lo divino, provocada en el alma por un poder superior y acompañada de afectos sublimes: en este caso, es el estado más cimero de la espiritualidad, a cuya intelección se encamina progresivamente el presente estudio.

<sup>3</sup> José de Santa Teresa, *Reforma de los Descalços de nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia*, t. I, Madrid, 1684, p. 676.

<sup>4</sup> Gabriele di S. M. Maddalena, *La contemplazione acquisita*, Firenze, 1938, p. 142.

llegado a atribuirle –quizás sin suficiente armadura crítica– la refundición de los comentarios al *Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz<sup>5</sup>.

Me propongo en este trabajo, desde el punto de vista fenomenológico y psicológico, acercarme al planteamiento que D'Ávila hace del hecho místico ligado a la oración y a la contemplación. Trato de entender con él un aspecto de la conciencia religiosa, indicando también su carácter filosófico y teológico<sup>6</sup>. Pero no es mi intención adentrarme en el hecho teológico mismo. Me basta considerar, por ejemplo, que la vida de la gracia, en cuanto *vida*, no escapa a las leyes psicológicas, aunque la gracia misma no sea un elemento empírico constatable.

La contemplación, por excelente y divina que sea<sup>7</sup>, es un *acto humano* movido por el sujeto humano, aunque tenga el influjo de un poder sobrenatural; y debe ser estudiada como tal acto<sup>8</sup>. De hecho, la causa eficiente del acto humano está constituida por las facultades espirituales de entender y querer. Asimismo, aunque el acto contemplativo, aquí considerado, corresponda inicialmente a la inteligencia, lo cierto es que en él es consectorio el acto volitivo de amor y gozo, más penetrante que el conocimiento. Y aunque en el lenguaje de algunos místicos se hable de la aniquilación de las potencias del alma o de la aparición de otras nuevas potencias, o de los contactos con la sustancia del alma, en reali-

<sup>5</sup> J. Krynen, “Le Cantique spirituel de Saint Jean de la Croix commenté et réfondu au XVII<sup>e</sup> siècle. Un regard sur l’histoire de l’exégèse du Cantique de Jaén”, *Acta Salmaticensia iussu Senatus Universitatis*, Salamanca, 1948. “Du nouveau sur Thomas de Jesus. L’avenement de la mystique des lumières en Espagne (1601-1607)”, *Bulletin Hispanique*, 1962 (64), pp. 113-115. Cfr. la documentada respuesta a Krynen de Simeón de la Sagrada Familia: “Un nuevo código manuscrito de las obras de San Juan de la Cruz usado y anotado por el P. Tomas de Jesus”, *Ephemerides Carmeliticae*, 1950 (4), 1, pp. 95-148; y “Tomás de Jesús y San Juan de la Cruz”, *Ephemerides Carmeliticae*, 1951-1954 (5), pp. 91-159.

<sup>6</sup> El sentido de algunas de estas relaciones, en el entorno español, ha sido estudiado, entre otros, por Nazario Ruano de la Iglesia, *Filosofía de la mística. Análisis del pensamiento español* (Studium, Madrid-Buenos Aires, 1953); J. Sáiz Barberá, *Filosofía y mística*, Imprenta Casado, Madrid, 1957; A. Andrés Ortega, *Razón teológica y experiencia mística. En torno a la mística de San Juan de la Cruz*, Editora Nacional, Madrid, 1944.

<sup>7</sup> “Porque lo sobrenatural no cabe en el modo natural, ni tiene que ver con él”; San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*, canción 3<sup>a</sup>. “El alma no tiene sus acciones en el cuerpo, sino en Dios”; *Cántico espiritual*, canción 13.

<sup>8</sup> Aunque la experiencia espiritual no pueda reducirse a lo psicológico, la relación a Dios se vive a través de un psiquismo concreto: Cfr. J.-F. Catalan, *Expérience spirituelle et psychologie*, Desclée de Brouwer, Paris, 1991. Sobre la estructura de tal psiquismo, cfr. M. T. L. Penido, *La conscience religieuse: essai systématique*, Téqui, Paris, 1935; J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, 2 vols., Félix Alcan, Paris, 1924-1937; A. Gardeil, *La structure de l’âme et l’expérience mystique*, Gabalda, París, 1927; G. Cucci, *Esperienza religiosa e psicologia*, La Civiltà Cattolica, Roma, 2009.

dad ellos no intentan decir que se destruye ni se suprime la actuación de las facultades espirituales, ni que vienen otras a sustituirlas, ni que el alma humana obra sin esas potencias espirituales. Otra cosa es que tales potencias tengan un *modo especial* de obrar cuando se ejercitan en la virtud y son influidas o movidas por la actuación divina. En cualquier caso, tanto las potencias espirituales como sus actos respectivos se articulan muy específicamente en la propia *contemplación mística*.

Así pues, sin entrar a valorar teológicamente el fenómeno místico en sí, trataré de precisar los niveles psicológicos y las facultades humanas que convergen en el hecho contemplativo, según aseguran algunos místicos –me atenderé a Santa Teresa y a San Juan de la Cruz–, y tal como es descrito por D'Ávila en su obra *De contemplatione divina, libri sex* (1620), centro de mi atención en este trabajo. Lo que en ella se expone se encuentra también comentado de diversa manera en otros libros suyos.

2. La *contemplación* focalizada por D'Ávila comprende la oración *adquirida* –con el propio esfuerzo personal ayudado por la gracia– y la *infusa* –otorgada por Dios libremente, más allá del propio esfuerzo personal–.

Esta distinción se encuentra ya apuntada en su primera publicación sobre la oración, un comentario en español que nuestro autor hizo a las obras de Santa Teresa: *Suma y compendio de los grados de oración [...] sacado de todos los libros y escritos que compuso la B. Madre Teresa de Jesús* (1610); al que deben agregarse los *Scholios sobre los libros de nuestra Santa Madre*. En estos escritos está indicado de modo general el orden que después seguiría nuestro autor –y a partir de él otros autores afines<sup>9</sup>– de manera más técnica y sistemática al tratar la vida contemplativa y los procesos místicos, estudiados por él en *De contemplatione divina* (1620), *Divinae orationis sive a Deo infusae methodus, natura et gradus* (1623) y *De raptu, extasi et prophetia* (1626). Ahora bien, todo lo sustancial de D'Ávila está en la obra *De contemplatione divina*, cuyo curso metódico es ejemplar.

Utilizando una terminología propia de la fenomenología, concretamente lo señalado por los husserlianos como *nóesis* y *nóema*, el objeto de mi empeño en el libro *De contemplatione divina* es tanto el *acto* de oración en cuanto actividad subjetiva o *nóesis*, como el *contenido* mismo de ese acto, el objeto o *nóema*.

---

<sup>9</sup> Por ejemplo, Felipe de la Trinidad (1603-1671), en su *Theologia mystica* (Parte 3ª, trat. 1, d. 3-4) hace mención de varios grados de oración, acomodándose al compendio de las obras de Santa Teresa ordenado por Tomás de Jesús (*Suma y compendio de los grados de oración*, c. 4 y ss.).

El libro *De contemplatione divina* –terminado en Flandes y probablemente trazado en España doce años antes– es muy especial, porque afronta con espíritu sistemático el fenómeno místico, tomando al neoplatónico Pseudo-Dionisio como guía hermenéutico, pero manteniendo sustancialmente la solidez teológica de la Patrística y, muy especialmente, de Santo Tomás de Aquino<sup>10</sup> (punto éste distintivo de quien se había formado en Baeza<sup>11</sup>, Salamanca y Valladolid), mientras realiza una penetrante fenomenología del proceso místico, apoyado en las descripciones psicológicas de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz.

### *b) El lenguaje neoplatónico en la doctrina de la contemplación*

1. Ya en las primeras páginas del libro *De contemplatione divina* D'Ávila declara su intención de atender el proceso místico tal como fue dispuesto por el Pseudo-Dionisio, cuya doctrina neoplatónica no responde cronológicamente a la de un discípulo de San Pablo (un San Dionisio, según es citado por nuestro autor con todos los de su época), sino a la de un maestro del siglo V o primera mitad del VI. No se conoce con certeza quién pudo ser este Pseudo-Dionisio, cuyo neoplatonismo resultó muy atractivo para los autores de Occidente, por ejemplo, para el mismo Santo Tomás de Aquino. D'Ávila pudo disponer de los escritos de ese autor en las varias traducciones que se hicieron de sus obras en la Edad Media<sup>12</sup>. Un rasgo significativo de estas obras es la concepción jerárquica del universo, unida a una profunda vivencia mística. El Pseudo-Dionisio utiliza no sólo los temas de Proclo, sino también los de autores espirituales cristianos, como la deificación, el éxtasis y las tinieblas. El influjo de este autor en la mística cristiana de occidente fue abrumador<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Es también muy marcado el influjo del Aquinate en San Juan de la Cruz. Cfr. Marcelo del Niño Jesús, *El tomismo de San Juan de la Cruz*, El Monte Carmelo, Burgos, 1930.

<sup>11</sup> E. Álvarez, *La Universidad de Baeza y su tiempo (1538-1824)*, Instituto de Estudios Giennenses VII (1961), nn. 27 (pp. 9-172) y 28 (pp. 9-142).

<sup>12</sup> Sus obras fueron traducidas al latín por Juan Escoto Eriúgena en el siglo IX; y por Ambrosius Traversarius en el siglo XV. Cfr. Pseudo-Dionisio Areopagita, *Opera omnia*, Migne (PG 3-4), París, 1857. Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras Completas (Los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas varias)*, BAC, Madrid, 2002.

<sup>13</sup> Cfr. Y. de Andía (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en orient et en occident*, Institut d'études augustiniennes, Paris, 1997; *Denys l'Aréopagite: traditions e métamorphoses*, J. Vrin, Paris, 2006; *Henosis: l'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Brill, Leiden, 1996; B. Bernhard Brons, *Gott und die Seienden: Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976; B. Faes De Mottoni, *Il Corpus dionysianum nel Medioevo. Rassegna di studi, 1900-1972*, Il