

## CONSEJO DE REDACCION

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Lucio Florio (La Plata).

*Director y editor responsable:* P. Dr. Alberto Espezel

*Secretaria de redacción:* Prof. Cristina Corti Maderna

# COMMUNIO

- |                                    |           |   |
|------------------------------------|-----------|---|
| <i>La espiritualidad cristiana</i> | <b>3</b>  |   |
| <i>Olivier Boulnois</i>            | <b>11</b> | <b>¿Espiritualidad o vida cristiana en el espíritu?</b>                           |
| <i>Fernando Rivas</i>              | <b>19</b> | <b>Los tres momentos de la espiritualidad litúrgica</b>                           |
| <i>Pablo Pagano</i>                | <b>36</b> | <b>La plegaria eucarística, fuente de vitalidad y espiritualidad responsables</b> |
| <i>Dominique Poirel</i>            | <b>51</b> | <b>La lectio divina, vida espiritual</b>  |
| <i>Jorge Saltor</i>                | <b>69</b> | <b>Sobre la teoría del pájaro solitario en San Juan de la Cruz</b>                |
| <i>Fernando Ortega</i>             | <b>78</b> | <b>Música y espiritualidad</b>  |
| <i>Julia Alessi de Nicolini</i>    | <b>89</b> | <b>Testimonio:<br/>Una vocación gozosa</b>  |

# Sobre la teoría del pájaro solitario, en San Juan de la Cruz

por Jorge Saltor\*

En los *Avisos espirituales* de San Juan de la Cruz, encuentro una doctrina que me parece digna de reflexión. En ella se afirma lo siguiente: “las condiciones del pájaro solitario son cinco. La primera, que se va a lo más alto; la segunda, que no sufre compañía aunque sea de su naturaleza; la tercera, que pone el pico al aire; la cuarta, que no tiene determinado color; la quinta, que canta suavemente. Las cuales ha de tener el alma contemplativa: que se ha de subir sobre las cosas transitorias, no haciendo más caso de ellas que si no fuesen; y ha de ser tan amiga de la soledad y silencio, que no sufra compañía de otra creatura; ha de poner el pico al aire del Espíritu Santo correspondiendo a sus inspiraciones, para que, haciéndolo así, se haga más digna de su compañía; no ha de tener determinado color, no teniendo determinación en ninguna cosa, sino en lo que es voluntad de Dios; ha de cantar suavemente en la contemplación y amor de su Esposo”<sup>1</sup>.

Todas estas cinco condiciones aquí mencionadas deben pertenecer al pájaro solitario, es decir, al alma contemplativa. Es sabido que San Juan de la Cruz escribía especialmente para sus hermanos carmelitas descalzos, con el objeto de transmitirles y explicarles sus experiencias de alta contemplación, como así también aleccionarlos en la búsqueda de las mejores condiciones para la unión amorosa y frutiva con Dios. Vale la pena preguntarnos, pues, si esta teoría del pájaro solitario, transcrita más arriba, puede tener alguna importancia para nosotros que no

\* Prof. de Lógica en la Facultad de Filosofía en la Universidad Nacional de Tucumán.

<sup>1</sup> San Juan de la Cruz: *Avisos espirituales*, en *Obras completas*, Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1990, pp. 68-9. Esta misma doctrina aparece en el *Cántico espiritual B*, como comentario a las canciones 14-15, parágrafo 24, en op. cit., pp. 730-31. Sin duda esta metáfora del “pájaro solitario” la tomó San Juan de la Cruz de Tomás de Kempis: *Imitación de Cristo*, tratado 4, cap. XII, y del salmo 102, 8 que dice: “insomne estoy y gimo cual pájaro solitario en el tejado”. La fecundidad de la metáfora, inclusive, ha dado lugar a creaciones literarias de reconocida importancia, como la tensa novela de Juan Goytisolo: *Las virtudes del pájaro solitario*, Seix Barral, Barcelona, 1991.

buscamos, al menos sistemáticamente, la contemplación y que vivimos en un cielo histórico totalmente nublado por lo profano, por la actividad exterior, por la despreocupación religiosa y por un anclaje consciente y filosóficamente justificado —recuérdese a Nietzsche— en la inmanencia. Todo, en la vida moderna, induce a pensar que nos son extrañas las aventuras interiores, puesto que nuestra preocupación ha optado decididamente por el *tener*, no por el *ser*.

Sin embargo, pareciera que los avisos espirituales de San Juan de la Cruz tenían un destino más amplio, no limitado a sus hermanos de profesión religiosa; presumiblemente, tales avisos sirven a todo hombre que pretende —entonces y ahora— la perfección de la vida. Esto es lo que se desprende del prólogo, pues allí explícitamente se declara que el *homo viator*, cada uno de nosotros, puede resultar beneficiado por la lectura, reflexión y ejecución de lo que allí se dice: “por eso, estos dichos serán de discreción para el caminar, de luz para el camino y de amor en el caminar”. La conciencia de ser un transeúnte —al menos un transeúnte hacia la muerte— ¿es, acaso, universal? No lo creo. Me atrevería a pensar que tal conciencia es más rara de lo que se presume y que sólo resulta explícita, solar y autojustificada en algunos de los que intentan la exploración de la interioridad; de hecho, sólo se la encuentra en ciertos intelectuales —científicos, filósofos y teólogos— y en algunas almas pobres que han resuelto apostar a favor de la exhortación evangélica sobre la perfección. De manera que la teoría juancruciana del pájaro solitario puede tener también algún interés para el caminante consciente de su viaje.

Carlos Bousoño, en su penetrante estudio de la poesía de San Juan de la Cruz, sostiene, no sin razón, que éste es un poeta estrictamente contemporáneo, mucho más que Góngora o Quevedo, en parte porque introduce el simbolismo y las imágenes visionarias, de un modo casi inédito, en la poesía española del Siglo de Oro; pero, más que nada, porque funda en la emotividad subjetiva la estructura esencial del poema. Bousoño, basado en advertencias explícitas del prólogo a los comentarios del *Cántico espiritual*, señala con acierto que la poesía juancruciana inaugura la etapa no-pictórica, no-racional, de la lírica, en el sentido de que no siempre las palabras significan situaciones objetivas extralingüísticas, sino que su vida transcurre en la inmanencia del poema. Así, las dos canciones finales del *Cántico espiritual*

permiten un amplio diafragma hermenéutico, justamente porque allí no se indica referencia exterior alguna; ellas sólo tienen sentido en el cerrado universo del simbolismo subjetivo que se ha venido instaurando, paulatina y delicadamente, en las treinta y ocho canciones anteriores. Dice Bousoño: "...en la poesía de San Juan de la Cruz, y por el lado de sus imágenes hay, decididamente y del todo, un sustancial cambio, de cariz revolucionario, en la concepción misma de lo poético. Y que este cambio que él introdujo es exactamente el mismo que trajo, pero sólo siglos después, la poesía que técnicamente llamamos 'contemporánea'." El santo carmelita inaugura, al menos en la literatura, una nueva estética: la que goza el poema sin posiblemente haberlo entendido. Continúa Bousoño: "se trata, en verdad, de dos modos contrarios de arte. En uno, antes 'sabemos' y luego nos emocionamos. En otro, nos emocionamos de entrada, y únicamente después, y por consiguiente, en un acto superfluo desde el punto de vista estético, podemos si nos entra esa curiosidad, hallar las razones o apoyaturas realistas del sentimiento o intuición que se nos ha dado. En estilo más rápido y vulgarizador: toda la poesía, desde Homero hasta los románticos, inclusive, pide una clara comprensión de lo que quiere decir lógicamente con ella. La de San Juan y los 'contemporáneos' puede ser y es gozada sin ser, en ese sentido, 'entendida'. Es asombroso que San Juan, en el siglo XVI, haya podido ejecutar por sí solo tan gigantesca y radical enmienda a la estética de su momento histórico, vuelta por él rigurosamente del revés"<sup>2</sup>. Queda claro, pues, que San Juan de la Cruz podría ser considerado un poeta del siglo XX. Pregunto, a mi vez, si también es un maestro contemporáneo de la vida espiritual, si es un santo que puede tener interés vital —no histórico— para un hombre de nuestro tiempo. A primera vista pareciera que es enteramente inactual y que nada significativo puede decirnos. Pero vale la pena investigar más a fondo esta cuestión.

1. La primera condición del pájaro solitario es que debe volar hacia lo *más alto*. ¿Cuál es la celsitud manifiesta en la mística juancruciana? Sin dudas, Cristo. De manera que el destino intencional del vuelo místico radica en la experiencia del

<sup>2</sup> *Teoría de la expresión poética*, 2 tomos, 5ª edición, Gredos, Madrid, 1970, pp. 298-99. Cf. también el meduloso estudio de Dámaso Alonso: *La poesía de San Juan de la Cruz*, 4ª edición, Aguilar, Madrid, 1966. No puede dejar de consultarse el capítulo "Lenguaje insuficiente: San Juan de la Cruz o lo inefable místico" de Jorge Guillén: *Lenguaje y poesía*, Rta. de Occidente, Madrid, 1962, pp. 95 y ss.

Verbo encarnado. Me parece que esto está expresado a lo largo y ancho de toda la obra de San Juan de la Cruz, pero, como testimonio, quizá sea lícito recordar lo que afirma en una de sus sentencias: “tener un ordinario apetito de imitar a Jesucristo en todas sus obras, conformándose con su vida, la cual debe considerar para saberla imitar y haberse en todas las cosas como él se hubiera”<sup>3</sup>.

No es problema sencillo determinar en qué consiste propiamente la contemplación infusa; si se sostiene que ella es una experiencia cristológica queda abierto cómo sea una en el profetismo judío, en el sufismo o en la escuela de Shankara. Varias son las opciones teóricas que abre, como un abanico, este problema, y de ninguna manera quiero entrar en él<sup>4</sup>. Ciertamente, San Juan de la Cruz es un místico cristiano por excelencia, de manera que el contacto experimental con las cosas divinas —con la Trinidad, con la naturaleza de Dios, con sus atributos, etc.— está totalmente mediatizado por Cristo, o, mejor dicho, es *en* Cristo donde se experimentan los otros misterios de la Divinidad. Un estudioso contemporáneo de la obra juancruciana afirma lo siguiente: “es evidente que nada puede decirse acerca de la unión mística, de la contemplación infusa o de ningún otro tópico del pensamiento místico de Juan sin referirse en última instancia a Cristo. Cristo es la personalidad histórica que vincula el mundo empírico con el trascendente. En Cristo se nos garantiza el don del Espíritu y el amor del Padre. Cristo es, pues, la sola verdad absoluta, la verdad hecha carne. La unión mística, que es unión con Cristo, se orienta hacia esta verdad. Pero por el misterio de la Trinidad, estar unido a Cristo es asimismo unirse con el Padre y el Espíritu Santo. Por lo tanto, el Cristo histórico es también la puerta del metafísico, y la unión con Cristo, también unión trinitaria”<sup>5</sup>. De manera que “lo más alto” del vuelo del pájaro solitario es a todas luces la experiencia cristológica.

2. Vista esta misma cuestión desde una perspectiva no muy diferente, podría decirse que el alma contemplativa, en su vuelo

<sup>3</sup> *Avisos espirituales*, en *op. cit.*, p. 69.

<sup>4</sup> He tratado esta cuestión, de una manera tangencial, al final de mi artículo: “La *cognitio affectiva* en San Juan de la Cruz”, *Mundi* 10, Córdoba-Vermont, Agosto de 1992. Se puede consultar con provecho, para una orientación en este tema complicado y complejo, el libro de Geoffrey Parrinder: *Avatar y Encarnación. Un estudio comparativo de las creencias hindúes y cristianas*, Paidós, Barcelona, 1993.

<sup>5</sup> Nieto, José: *Místico, poeta, rebelde, santo: en torno a San Juan de la Cruz*, Fdo. de Cultura Económica, México, 1982, pp. 177-78.

solitario, pretende anidar en la *sabiduría*. Es claro que hay diversos tipos de *sabiduría* y que no todos interesan al místico; pero es curioso que en estos tipos, Juan de la Cruz haya alcanzado una madurez asombrosa.

Por lo pronto, está la *sabiduría* práctica que consiste en el recto uso de la prudencia, la discreción, el discernimiento y la apreciación de la conducta propia y ajena. San Juan de la Cruz, como director de almas, muestra justamente este sesgo práctico de la *sabiduría*; las cartas que de él se conservan y las numerosas relaciones testimoniales de su proceso de beatificación trasantan, todas, un conocimiento connatural de la vida y de los problemas ajenos, y un delicado y discreto interés por la interioridad del prójimo. Es patente, pues, que él poseía en grado no común esta *sabiduría* práctica que no debe entenderse como una excluyente capacidad para realizar cosas —la teoría del *homo habilis* es una visión simplificadora de la antropología— sino como un estricto autodesarrollo de la vida intelectual, pues así lo testimonian los innumerables juicios de valor y los juicios existenciales que acompañan el acto de la “*poíesis*”.

Por el contrario, la metafísica y la teología constituyen modos *reflejos*, teóricos —no prácticos— de la experiencia noética de las cosas preternaturales. Son “*sabidurías*” porque no sólo hacen patentes aspectos del ser, sino sobre todo, porque tales aspectos constituyen los fundamentos más hondos de la realidad; sigo, pues, la opinión de Aristóteles para quien la *sabiduría* es la ciencia de los primeros principios<sup>6</sup>. Pero es inherente a esta ciencia el de provocar asimismo un cierto placer espiritual, un gusto sabroso, que se autojustifica en la medida que se revela en ella la verdad de los fundamentos. También en las ciencias particulares puede encontrarse satisfacción, lo cual indica que hay una continuidad esencial —por lo menos en este punto— entre la “*filosofía primera*” y las teorías acerca del ente matemático o del ente físico. Pero me atrevería a decir que las proposiciones de la biología o de la astrofísica, por ejemplo, pueden proporcionar placer en la medida que son justamente tenidas por *verdaderas*, es decir, en la medida que participan de aquello que es el objetivo esencial del metafísico y del teólogo: la dilucidación de la verdad en cuanto tal.

Pero hay, finalmente, un padecimiento de las cosas divinas —*pati divina*, de acuerdo con la definición de Dionisio—, que a

<sup>6</sup> Cf. *Metafísica*, I, 981 b 25.

pesar de ser un padecimiento es no obstante fructivo y placentero; es la llamada “sabiduría de los dones” que no es meramente práctica —como la del artesano— y tampoco es meramente teórica, como la del filósofo. Es una conjunción de amor y conocimiento, una *cognitio affectiva*, según la expresión de Santo Tomás; en efecto, la inteligencia se vincula intencionalmente con el mundo sobrenatural de la divinidad, y hasta es posible que pueda discernir en él algunos aspectos que ni la teología natural, ni la revelada, conocen. Pero lo decisivo es que el místico *sabe* experimentalmente acerca del misterio de Dios, mientras que, en el hombre meramente religioso tal misterio es discernido esencialmente por la fe. Por otra parte, de cara frente al Absoluto personal, el místico no permanece impasible, sino, por el contrario, brota en él una manifiesta efusión de caridad, de modo que al mismo tiempo que experimenta y conoce la presencia del Señor, éste se transforma en su Amado, en el Esposo que consuma un inefable matrimonio de amor. ¿Por qué llamar a esta experiencia “sabiduría de los dones”? Porque, entre otros motivos, en la tradición judeo-cristiana tal experiencia es infusa, gratuita, es un don de Dios en el más estricto sentido de la expresión, que jamás se merece de un modo necesario a pesar de que alguien pueda haberse preparado para ella con la mayor honestidad y eficacia posibles. De allí que San Juan de la Cruz defina a la mística del modo siguiente: “...la *contemplación es ciencia de amor*, la cual es *noticia infusa de Dios amorosa*, y que juntamente va ilustrando y enamorando el alma...”<sup>7</sup>.

Quiero señalar aquí algo que pertenece a la esencia de la sabiduría y que es una “exigencia ineludible de la razón”; consiste en no dar jamás por concluida la aventura espiritual. Del mismo modo que en la ciencia el investigador nunca llega a la satisfacción plena de su deseo de conocimiento, pues siempre hay problemas que aguardan una solución —la ciencia es, justamente, como decía Ortega y Gasset, un saber penúltimo, porque por esencia es falible, incompleto, deudor de hipótesis filosóficas raras veces explícitas—, también en las sabidurías mencionadas la razón no puede encontrar una paz definitiva. Llegado a un cierto punto, el metafísico, por una intrínseca exigencia epistemológica, deberá explorar el terreno de la fe —aunque no la comparta—; del mismo modo el teólogo, una vez que se ha cerciorado del dinamismo del Espíritu, de la operatividad

<sup>7</sup> *Noche oscura del alma*, L. II, cap. XVIII, 3.

de la gracia, del deseo antropológico esencial del Sumo Bien, etc., se interesará, con paciencia y sin prisa, en la unión mística. Jamás he podido entender el suicidio voluntario del metafísico que, llegado al campo de los misterios ontológicos, se abstiene —por una fidelidad mal entendida a su propia sabiduría— de saltar hacia aquello que realiza justamente la plenitud teórica del ser. Por ejemplo, la noción de “sustancia primera” definida por Descartes como “*quod nulla alia res indigeat ad existendum*”<sup>8</sup>, sólo puede encontrar un correlato objetivo deficiente y analógico en el individuo; mas encuentra su sentido pleno en Dios, tal como lo advirtió expresamente Spinoza cuando afirma: “*praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia*”<sup>9</sup>. Y en general: si la dilucidación especulativa de la sustancia, de la existencia, del acto, de la verdad, de lo trascendente —todas nociones que la metafísica occidental ha meditado una y otra vez— implican una referencia necesaria a Dios, ¿cómo no preocuparse de Este, que es también el objeto de la fe, y en el cual puede encontrarse una explicación suficiente y real de nuestras inquietudes teóricas? La experiencia de la razón, vivida en las profundidades de su hontanar, exige que tarde o temprano el filósofo se plantee el problema de lo Absoluto, que es, para muchos, no sólo objeto de reflexión, sino también de adoración. Esto lo ha visto con singular claridad Aristóteles, para quien, en la cima de la ciencia de las sustancias particulares está el conocimiento del Acto puro.

De la misma manera que las exigencias de la razón implican relacionar la sabiduría metafísica con la teológica, también ésta pide relacionarse con la sabiduría de los dones. Parece ser un principio de la epistemología que cuanto más se conoce un ser menos indiferencia sentimental (amor-odio) suscita; yo no concibo a Cantor, por ejemplo, construyendo su admirable aritmética de los números transfinitos sin, al mismo tiempo, sentir por su construcción una admiración y un entusiasmo justificados. Así, el teólogo que indaga la naturaleza divina, que trata de hacer plausibles las pruebas de la existencia de Dios, que investiga cuáles pueden ser las condiciones ontológicas de dicha existencia, etc., debe de poder plantearse, en algún momento, que

<sup>8</sup> *Principia*, I, 51, A.T. VIII, 24.

<sup>9</sup> *Ética*, I, pr. 14. Si se admite la definición cartesiana de la sustancia, la conclusión de Spinoza es necesaria y, por tanto, también es necesario su panteísmo. Si quiere evitarse el monismo, pues, habrá que redefinir aquélla de otro modo, o bien admitir que tal definición no es unívoca y que sólo apunta al “caso límite”.

Eso que es motivo de ciencia es también motivo de amor. El teólogo es, pues, una potencia obediencial para la sabiduría mística.

Quisiera aclarar un poco más eso que llamé la “exigencia ineludible de la razón”, vale decir, el permanente afán de ahondamiento en la sucesión de las fundamentaciones. Recuérdese que Kant, al comienzo de la dialéctica trascendental, encuentra que la razón —la facultad de los principios, así como el entendimiento era la facultad de las reglas— tiene un axioma lógico que la justifica: “hallar para el condicionado conocimiento del entendimiento lo incondicionado con que se completa su unidad”<sup>10</sup>. Ese propósito, al menos en el dominio de la razón teórica, es ilusorio porque desemboca en las conocidas dificultades relativas a la falta de apoyo empírico para las ideas trascendentales. El axioma es, pues, infecundo teoréticamente, pero, como el mismo Kant insiste, no se puede renunciar a él; y esto es, independientemente de la solución kantiana, lo que interesa a esta investigación. Es decir, no cabe renunciar al deseo de llegar a lo más lejos dentro de las posibilidades de la razón, pues tal deseo está gobernado por una ley que exige, dado un conocimiento cualquiera, encontrar un fundamento, y en la serie de las sucesivas fundamentaciones yo pienso, en contra de Kant, que la razón teórica no debe desistir de encontrar lo incondicionado —el ser— aun cuando éste no resulte avalado por la experiencia.

De todos modos, y volviendo a nuestro tema, hay una evolución necesaria y justificable entre los diversos tipos de sabiduría, evolución que no sólo es ascendente sino también descendente; las riquezas de la contemplación infusa bien pueden iluminar reconditeces de la teología, como así también influir positivamente en la sabiduría natural de la metafísica. No se me escapa que puede haber —de hecho los hay— filósofos que no intentan una penetración más completa —y más comprometida— en la teología; de la misma manera hay teólogos que recelan de la aventura mística. Me pregunto, por ejemplo, si Heidegger, conscientemente, no ha concebido el ser de una manera puramente naturalista; por lo menos en la época en que escribiera *El ser y el tiempo*, sus brillantes análisis no pasaban de constituir una gimnasia fenomenológica ordenada al esclarecimiento de lo constitutivo del *Dasein*, sin el riesgo de una afirmación preternatural del *Esse*. En San Juan de la Cruz, por el contrario, la

<sup>10</sup> *Crítica de la razón pura*, B 364 - A 307.

dinámica procesual de las sabidurías es manifiesta, pues busca aclarar la inefable experiencia de la unión mística con versos que manifiestan una esplendorosa filocalia, con figurosos comentarios teológico-filosóficos y con un aprovechamiento abundoso de las fuentes bíblicas. Se puede afirmar, pues, sin temor a equivocaciones, que el pájaro solitario, en su vuelo hacia lo "más alto" busca instalarse en la sabiduría perfecta —la animada esencialmente por el amor— que en San Juan de la Cruz es propiamente Cristo.

Recuérdense las canciones 36 y 37 del *Cántico Espiritual*:

Gocémonos, Amado,  
y vámonos a ver en tu hermosura  
al monte y al collado,  
do mana el agua pura;  
entremos más adentro en la espesura.

Y luego a las subidas  
cavernas de la piedra nos iremos,  
que están bien escondidas,  
y allí nos entraremos  
y el mosto de granadas gustaremos.

En este vuelo hacia las regiones de la alta contemplación, esta instalación en la espesura o en las lejanas cavernas, es una posibilidad trascendental del espíritu, como bien lo ha visto Aldous Huxley en su *Filosofía perenne*, de manera que la actitud específica de los reformadores carmelitas del siglo XVI no ha perdido vigencia, conserva la actualidad esencial de un "existencial" de la persona humana; tal conclusión se desprende, al menos así lo creo, de un análisis de la primera condición de la metáfora del pájaro solitario.