La estructura del alma y la experiencia mística

Dra. Patricia Elena Schell

Hoy en día, dado el auge de las ciencias psicológicas, hay un interés creciente por estudiar la mente y sus dinamismos. Sin embargo, el progreso de las neurociencias, que ciertamente, contribuyen notablemente a una comprensión cada vez más precisa a las bases materiales de dichos procesos, unido en algunos casos a una visión materialista del hombre, han hecho que se pierda de vista otra dimensión de la mente, por cierto, mucho más determinante y trascendental, que es la de su apertura y relación con la vida sobrenatural.

Es por ello que, en el contexto de esta Semana Tomista dedicada precisamente a la relación entre la vida terrenal y la vida eterna, en esta sección asignada a la psicología, me pareció oportuno acercar algunas consideraciones en torno a la estructura de la mente y la experiencia mística a la cual el hombre está llamado como fin y plenitud de su vida.

En Santo Tomás de Aquino el desarrollo humano consiste en la configuración del organismo virtuoso natural y sobrenatural e incluye el paso por etapas evolutivas identificables. Por esta razón podemos hablar de un desarrollo o evolución espiritual o místico en el sentido sobrenatural del término que impregna y se despliega junto al desarrollo humano y va determinando muy concretamente la fisonomía psicológica de un hombre, ya sea por su adhesión o su respuesta positiva a la acción de la gracia o por su rechazo a ella.

Por esta razón no puede entenderse completamente la vida humana en su ser más concreto si se pierde de vista esta perspectiva. No hay verdadera evolución mística o de la vida sobrenatural de la gracia si no hay una transformación de la naturaleza y consecuentemente o su reverso, no hay transformación natural total positiva en el estado actual de la vida humana, considerada en su totalidad, si no hay evolución mística.¹

Para captar esto en su real profundidad es necesario en primer lugar comprender la estructura de la mente según lo ha desarrollado el pensamiento clásico, sobre todo Santo Tomás de Aquino, que en este punto encuentra especial inspiración en San Agustín.

¹ *S. Th.* I- II, q. 109, a. 2.

Como veremos, la concepción misma de esta llamémosla “estructura” así como ha sido concebida por estos autores, nos abre naturalmente a comprender cómo es posible que se de efectivamente en ella la experiencia mística o la presencia divina por la gracia.

Para ello queremos presentar sucintamente la obra de un autor, hoy ya olvidado, que ha esclarecido muy ampliamente la cuestión en un libro que se titula precisamente la *Estructura del alma y la experiencia mística*. Nos referimos al dominico francés Ambrosio Gardeil.

Este prestigioso pensador nació en Nantes en 1859 y falleció en París en 1931. Perteneció a la orden de los Predicadores en donde desarrolló una intensa actividad intelectual y académica. Fue cofundador junto con Coconnier y Mandonet de la *Revue Thomiste* en la que publicó numerosos estudios. Fue uno de los principales protagonistas del renacimiento tomista francés y partícipe de la edición del *Dictionnaire de Théologie Catholique*.

La obra a la que hacemos referencia, dividida en dos tomos, es parte de un proyecto teológico más amplio, destinado a desarrollar el método teológico.

Así *La structure de l'âme et l'expérience mystique* es la que se refiere a la teología mística y está destinada a profundizar sobre los fundamentos teológicos de la presencia de Dios en la mente.

Precisamente el punto de partida de su análisis es la afirmación que realizan los místicos de tener a la Divinidad presente en el fondo de su alma, pues ellos sostienen que tienen de él una experiencia directa.

Como esta experiencia es semejanza o una anticipación de la visión beatífica, ella —reflexiona el padre Gardeil— no puede ser más que de orden cognoscitivo.

Ahora bien, en esta vida nuestro conocimiento es abstractivo, por lo que sólo a nivel de los sentidos podemos hablar de una verdadera experiencia, en el sentido de un contacto directo con la realidad, de allí que los místicos prefieran apelar a la analogía de los sentidos para describir sus estados interiores, lo cual no ofrece a primera vista un fundamento suficiente para su investigación, pues evidentemente esta experiencia sólo analógicamente puede ser comparada con el conocimiento sensible.

Fue —asegura— la lectura de Juan de Santo Tomás la que le proporcionó una explicación satisfactoria.

Cada vez que el comentador del Aquinate abordaba la cuestión, ponía como modelo el conocimiento experimental que el alma tiene de sí misma.

El padre Gardeil comprendió que se trataba de algo más que un ejemplo, de manera que el conocimiento místico podría encontrar su fundamento o su correlato en la misma proximidad que hay entre el alma inteligible y la facultad inteligente.

Así poniendo en evidencia las condiciones profundas de este conocimiento psicológico podría descubrir los fundamentos del conocimiento místico y dar al mismo tiempo una explicación de raíz a esta experiencia íntima, que sería finalmente, el fundamento de aquella ciencia de la experiencia mística.

Para el Aquinate —señala el padre Gardeil— la experiencia psicológica que el alma tiene de su propia existencia, con todo lo que ella supone, está precedida por un conocimiento habitual. Así también la experiencia mística inmediata de Dios encuentra su razón de ser en la habitación objetiva de la substancia misma de Dios en el interior del alma justa. De manera que hay una estructura del alma justa, es decir, del alma en estado de gracia, que fundamenta esta presencia íntima de Dios en ella, así como hay una estructura natural del alma, que se designa con la expresión *Mens*, que se funda en esta relación cognoscitiva.

Para justificar su tesis desarrollará en primer lugar lo que es la mente para San Agustín y para Santo Tomás, intentando profundizar en su estructura íntima a través del análisis de las trinitades agustinianas.

A ello dedica los primeros capítulos de su obra, señalando tanto los puntos de coincidencias, como algunos matices que distinguen a ambos autores, a fin de justificar su intención de utilizar los análisis del Aquinate para comprender a San Agustín y penetrar de esta manera en la estructura del alma humana que Santo Tomás hace sujeto de la gracia santificante.

Santo Tomás considera que la mente designa la esencia del alma en cuanto de ella fluye la potencia, definición que finalmente, salvando algunas distancias, analizadas por nuestro autor, coincide con las intenciones de San Agustín.

Es entonces la relación entre la esencia del alma y las potencias que de ella proceden, como sus hábitos y actos, los que interesan principalmente para la comprensión de la imagen de la Trinidad en la mente y secundariamente para la captación de cuál es la estructura interna que le es propia.

Es por eso que el padre Gardeil dedicará varias páginas al análisis de las Trinidades de San Agustín.

El examen de lo que San Agustín describe sobre la primera trinidad (*mens, notitia, amor*) pone de manifiesto que la mente es el alma en cuanto es capaz de conocerse a sí

misma (*notitia*) y de amarse a sí misma (*amor*). Esto está contenido virtualmente o habitualmente en la mente, y es lo que dirá el Aquinate, se pone en acto cuando el alma se conoce experimentalmente o científicamente². Esta idea será central para comprender cuál es la estructura de la mente humana.

Hay —hace notar el padre Gardeil— como una fisura esencial, que divide a la mente interiormente, pues es a la vez capacidad de conocer y objeto cognoscible, capacidad de amar y objeto amable (a sí misma y a Dios de quien es imagen).

Esta fisura inicial —y esto parece ser lo que interesa principalmente— es la que dará lugar a un punto de inserción de la gracia, pues será entre estos términos —el alma y Dios— en donde jugará un rol fundamental la potencia obediencial.

Concluye el padre Gardeil haciendo notar que por esta razón la gracia santificante no es un hábito operativo, sino entitativo, pues inhiere precisamente en la esencia misma del alma.

Al igual que el conocimiento habitual que el alma tiene de sí misma, este hábito entitativo, es anterior a la operación. Es este el lugar insondable de la *natividad sobrenatural del alma* (Tauler) que puede por esta razón estar presente aún cuando no haya uso de razón, pues inhiere en este punto profundo de la mente³.

La segunda trinidad *memoria, intelligentia, voluntas*, reproduce actualmente lo que se encuentra virtualmente en la primer trinidad: la memoria indica los hábitos existentes en la mente y la inteligencia y la voluntad los actos que proceden de estos hábitos. Esto confirma la estructura que revelaba la primer trinidad y mantiene la idea de la presencia en el alma de aquella fisura genética.

Se comprende más cabalmente que el término absoluto de este desarrollo, el objeto inmanente a la mente, es el ser divino.

Esto permite ver cómo, a través de la tercera trinidad, *memoria Dei, intelligentia Dei, voluntas Dei*, el alma encuentra en sí el objeto divino que puede alimentar su pensamiento y su amor; pues la mente es memoria de sí en cuanto imagen de Dios, es decir en cuanto que puede actualizar en sí, mediante un verbo y el amor que le sigue, la semejanza del Padre que engendra un Hijo y lo que de ambos procede: el Espíritu Santo.

² *De Veritate*, q. 10, a. 8.

³ A. GARDEIL, *La structure de l'âme...*, 75- 76 : “La cause profonde qui rend possible toutes ces chocs qui s'appellent la structure de l'âme juste, le lieu profond de la « nativité » surnaturelle, le caractère entitativ de la grâce qui santctifie l'essence même de l'âme, la vie surnaturelle complète, si cachée et comme scellée que soit cette plénitude (que manifeste cependant le cas de l'enfant baptisé et qui, s'il meurt, va tout droit au ciel), — c'est la scissure congénitale, existant dans l'essence même de l'âme, entre le *Mens*, capable de se connaître et de s'aimer, et le même *Mens*, image de Dieu, capable d'être connu et aimé comme tel par soi-même, *Mens, notitia, amor.*”

Esta semejanza en el seno de la mente de la Trinidad es lo que precisamente produce la gracia en el alma justa y es el modo, oscuro en esta vida, mediante el cual entrando el alma en sí misma, en su memoria, se conoce a sí misma experimentalmente, como portadora de esa imagen y por ello de Dios.

El análisis de las trinitades de San Agustín permite entonces penetrar en la estructura interna de la mente según Santo Tomás.

Esta se caracteriza por una perfecta inteligibilidad. Para profundizar sobre esta noción el padre Gardeil recurre a la naturaleza angélica y al alma separada. Este método indirecto —que es el que sigue Juan de Santo Tomás— permite, según él, captar mejor la naturaleza específica de la mente que si sólo atendiésemos al hombre en su condición encarnada, en donde la unión con el cuerpo hace que esta relación de inteligibilidad sea sólo virtual o habitual.

Este análisis es el que revela, ya en el orden estrictamente filosófico, la estructura de la mente, pues supone por un lado la inteligibilidad del alma y por otro una facultad inteligente.

En efecto, el alma es inteligible pero no entendida (hasta que el intelecto posible no es actualizado por el conocimiento de las cosas materiales). Por ello el padre Gardeil hará —siguiendo a Juan de Santo Tomás— una distinción entre el sentido fuerte de la expresión inteligible, que supone el tener todas las condiciones necesarias para ser conocida y el ser conocida por un intelecto, y un sentido débil o secundario de la expresión, que significa que una cosa tiene todas las condiciones para ser conocida, pero no es conocida de hecho o actualmente. Así en el estado actual de unión con el cuerpo se mantiene esta relación de inteligibilidad, aunque virtual o habitualmente, con lo que se asegura de todos modos esta estructura fundamental de la mente, que es lo que le interesa remarcar al padre Gardeil⁴.

Por eso una vez esbozada la solución en torno al problema de la inteligibilidad del alma, vuelve nuestro autor a la cuestión principal, que es la estructura de la mente.

Plantea allí otro tema de no menor interés: si la mente es capaz de conocerse a sí misma y de reconocer en sí la imagen de Dios que le es esencial, ¿no habría también en ella

⁴ *Ibid.*, 161 : “Il reste que la présence de l’âme à elle-même est formellement de l’ordre de la connaissance. Seulement il faudra distinguer deux degrés dans la présentation de l’âme intelligible à notre intelligence : *in actu signato*, et ce par elle-même ; *in actu perfecto*, et ce de par son objet. C’est ce que je crois avoir dit équivalentement lorsqu’au début de ma *Troisième Partie* je faisais remarquer que l’âme n’était pour soi qu’un objet présomptif, existant comme res (*intelligibilis*), en perspective comme *objet*, et que la relation du *mens* intelligible au *mens* intelligent ne constituait encore qu’une possibilité de connaissance. Mais cela suffit pour en assurer ce que l’appelle *sa structure*.”

una capacidad latente que le permita alcanzar a Dios de quien es imagen? Con ello se abre la cuestión de la potencia obediencial⁵, al que ya había hecho referencia anteriormente, pero que será objeto de un extenso análisis en los capítulos posteriores.

La principal dificultad que plantea este tema es el de establecer si existe por parte de la naturaleza humana alguna disposición o potencia para la recepción de la vida sobrenatural.

La respuesta de San Agustín es contundente. No hay una potencia pasiva determinada positivamente a la recepción de los dones sobrenaturales. La única posibilidad pasiva tiene como agente correlativo la bondad divina. Lo que hay en la mente es una ordenación a conocer a Dios por sus efectos, lo cual significa que en ella nada impide que pueda recibir esta perfección, si Dios quiere darla⁶. Es decir que en la naturaleza humana nada contradice que sea elevada al orden sobrenatural, aunque su elevación efectiva dependa de la iniciativa divina.

A fin de establecer el sentido último de la razón de ser de esta potencia obediencial es necesario, reconoce el padre Gardeil, determinar de qué sobrenatural se trata. En definitiva, no puede ser otro sobrenatural más que la visión beatífica, pues a ella se ordena toda la vida de la gracia. Así en materia de sobrenaturalidad el punto de vista de la visión beatífica es decisivo y determinante, pues de alguna manera supone que tenemos alguna capacidad de ser elevados a la visión de Dios, de recibir la gracia y vivir la vida divina⁷.

⁵ A. GARDEIL, *La structure de l'âme...*, 153 : “Analysant cette structure essentielle, toute de l'ordre intelligible, nous avons remarqué, avec saint Augustin, que, dans son essence même, le *Mens* en tant que sa ressemblance est impliquée dans son image, entrainé dans la perspective du *Mens*, et, à ce trite, constituait un élément objectif de la vie psychologique, purement habituelle, préformée dans le fond même de notre âme. C'est donc au sein de l'âme que se trouve posée la question de savoir, si, dans le *Mens* intelligent, capable de se connaître soi-même, et de reconnaître en soi l'image de Dieu qui lui est essentielle, il n'y aurait pas quelque capacité latente qui lui permit de rejoindre directement et en lui-même le Dieu dont il est par ailleurs l'image (...) Cette capacité a reçu, dans la théologie, le nom de *Puissance obédientielle* au Surnaturel.”

⁶ *Ibid.*, 266 : “Et donc, véritablement et effectivement, la nature pure est candidate au surnaturel. Ce n'est en elle qu'une pure possibilité, mais possibilité donnée en nature, non pas, il est vrai, selon la conception naïve et contradictoire d'une *nature* qui, de soi, aurait une puissance obédientielle positive au *Surnaturel*, mais en ce sens que la capacité de Dieu que manifeste la nature humaine, toute relative qu'elle soit, montre, autant qu'elle le peut, que cette nature n'est pas opposée à un complément et à un achèvement que Dieu seul peut lui donner; et que le *Mens*, de par sa pure nature, est dans un état très-réel et très-spécial, —étant réservé à lui seul,— de puissance obédientielle entièrement passive vis-à-vis du Surnaturel.”

⁷ *Ibid.*, 326- 237 : “Commençons par préciser à nouveau de quel surnaturel il s'agit, quand nous parlons de la puissance obédientielle de l'âme au surnaturel. En définitive, ce ne peut être que du surnaturel de la vision béatifique. C'est à ce surnaturel suprême que toute la vie de la grâce, et la grâce elle-même, sont efficacement ordonnées. En matière de surnaturel le point de vue de la vision divine est décisif et dominant. Partant, s'il est établi que nous avons une capacité quelconque d'être élevés à la vision de Dieu en lui-même, nous aurons, à plus forte raison, la capacité de recevoir la grâce et de vivre de la vie divine de la grâce, qui tendent uniquement à cette vision.”

Esta afirmación que pone toda la cuestión del fin de la vida del hombre en su lugar, no carece de interés para nuestro tiempo, pues todo el centro del problema teológico y como consecuencia de ello también filosófico, se define en torno a la visión beatífica. Recuerda el padre Gardeil que este es el fin absoluto y único de la vida humana y a él se subordina todo lo demás. De manera que no puede haber una adecuada consideración de la mente y de la potencia obediencial, sin claridad respecto a la naturaleza del acto supremo al que ella está llamada⁸.

Ahora bien, ver a Dios concierne únicamente a una inteligencia. Es por lo tanto en la inteligencia en donde debemos encontrar aquello que la vuelve capaz de lo sobrenatural. La inteligencia humana será concebida aquí no sólo como potencia sino también como forma, como principio característico de la naturaleza humana: *mens*⁹. Se tratará sobre todo de la inteligencia en cuanto capaz de conocerse a sí misma.

Es en el conocimiento que el alma tiene de sí misma, como dijimos, en donde se encuentra un ejemplar adecuado para comprender mejor la naturaleza de la relación que el alma guarda con Dios poseído por la gracia.

Tres factores psicológicos concurren a la formación de la conciencia que el alma tiene de sí misma:

Un conocimiento habitual, inmediato, permanente, que el alma tiene de sí misma, que encuentra su fundamento en el fondo mismo de su substancia, conocimiento que tiene el valor de una percepción experimental en potencia.

La intervención de un acto de conocimiento intelectual abstractivo de un objeto cualquiera.

La reflexión actual de la inteligencia sobre su propio acto que se remonta hasta su raíz, al alma misma, en tanto principio de esos actos.

Así el conocimiento habitual que el alma tiene de sí misma constituye el fundamento de todo el proceso, por lo cual es importante detenerse en este punto.

Santo Tomás se refiere muy escuetamente a la cuestión, sin embargo, el padre Gardeil tiene el mérito de haber desarrollado ampliamente su sentido e importancia. De hecho, toma la cuestión X del *De Veritate*, sobre todo el artículo VIII y lo desglosa detalladamente.

⁸ En nuestros días, que niega prácticamente la visión beatífica, esta afirmación adquiere una relevancia especial.

⁹ *Ibid.*, 327 : “Or, voir Dieu ne saurait concerner qu’une *intelligence*. C’est donc en l’intelligence humaine que nous devons rencontrer ce qui rend l’âme capable du surnaturel, j’entends dans l’intelligence humaine envisagée dans sa fond, non seulement comme puissance intellectuelle, mais comme forme, comme principe caractérisant la nature humaine elle-même, *mens*.”

La comprensión de lo que Santo Tomás de Aquino entiende por conocimiento habitual supone, aclara el padre Gardeil, la comprensión de todo lo que San Agustín ha enseñado, sobre la estructura del espíritu o lo que llama precisamente *mens*.

Todo espíritu, porque su substancia es a la vez perfectamente inteligible y perfectamente inteligente, se encuentra originalmente como dividida interiormente en sujeto y objeto inteligente.

Sin embargo, en el caso del hombre, la unión del cuerpo con el alma, impide que esta relación de inteligibilidad sea plena.

El obstáculo no procede tanto de la inteligibilidad del alma, sino de la potencia intelectual, que en las condiciones presentes, de unión con el cuerpo, se encuentra en potencia respecto de los inteligibles, por lo que requiere del conocimiento de las realidades materiales para ser puesta en acto.

Este estado de conocimiento ligado, dice el padre Gardeil, es lo que Santo Tomás llama conocimiento habitual.

La doctrina de la memoria de sí agustiniana, estaría orientada en este sentido y sería la que pondría de manifiesto la estructura íntima del alma humana.

Este conocimiento tiene características especiales. Es un conocimiento *inmediato*, es decir que no se opera por la mediación de una especie o idea. Ella es necesaria cuando hay distancia entre el objeto y el sujeto, cosa que no sucede con el alma intelectual que está presente a la inteligencia como objeto y es inteligible en acto.

Es un conocimiento *directo*. A diferencia de lo que sucede en el conocimiento actual que supone el conocimiento de otra cosa para luego volverse sobre el propio acto, la presencia inmediata del alma ante sí misma produce una relación directa, aunque habitual, entre el objeto y el sujeto.

Finalmente, y este es un elemento central en el tema que estamos tratando, el conocimiento habitual no tiene por objeto, como en el caso del conocimiento científico, la esencia del alma, sino que su objeto propio es la realidad concreta del alma, el principio profundo de los actos del alma. Es decir, el alma se capta como principio de los actos que emanan de ella¹⁰.

¹⁰ *Ibid.*, 106 : “Ce point est des plus importants à relever, car c’est comme *principe de ses actes* que la réflexion actuelle retrouvera l’âme. Si la connaissance habituelle n’avait pas d’avance ce même objet, la connaissance réflexive ne pourrait pas être regardée comme son actualisation, lui être identique, ni, par suite, bénéficier de la saisie directe et immédiate de la substance de l’âme dont est capable la connaissance habituelle. La conscience pourrait assurer qu’on pense à la source de ses actes ; l’âme elle-même ne pourrait témoigner que c’est *soi* qui pense, ni partant que c’est sa propre substance, *son moi*, qu’elle saisit actuellement à la source de sa pensée. La connaissance psychologique de l’âme demeurerait phénoménale.”

Como dijimos anteriormente, este es uno de los grandes méritos que desde el punto de vista filosófico contiene esta obra, pues no sólo destaca la importancia del conocimiento habitual, su papel en la constitución de la estructura de la mente, sino también su conexión con la doctrina agustiniana de la memoria espiritual.

Este conocimiento habitual que el alma tiene de sí misma servirá de fundamento para comprender más cabalmente de qué modo Dios está presente, también de modo habitual, por acción de la gracia, en la substancia del alma. Es a la luz de esto que puede entenderse entonces, de qué naturaleza es la experiencia de la presencia divina en la esencia del alma.

Para un desarrollo más profundo de este tema recurre nuevamente el padre Gardeil, tanto a San Agustín como a Santo Tomás, pues considera que el mérito del Aquinate ha sido el saber integrar en una síntesis magistral la doctrina aristotélica con la agustiniana, por la cual el Doctor Angélico ha sabido asimilar la doctrina de la iluminación, incluso desde el punto de vista filosófico, para dar una respuesta más completa al problema del conocimiento.

A propósito de esto el mismo padre Gardeil se pregunta ya en la introducción a su trabajo, qué habría sucedido si Santo Tomás no hubiese sido liberado por San Agustín del naturalismo aristotélico.

De hecho, esta es una cuestión que está presente en toda la obra del dominico francés, a tal punto que es inevitable que él mismo deba responder a la cuestión de si su orientación es tomista o agustiniana.

A esto responde que si bien es cierto que por la índole teológica de la obra se inclina preferentemente al espiritualismo agustiniano, reconoce que el Doctor de Hipona por su carácter etéreo pierde de vista muchas veces la unión positiva del alma al cuerpo tan destacada en el sistema aristotélico, por lo que encuentra en el Aquinate una síntesis perfecta de ambas doctrinas¹¹.

A modo de conclusión sobre esta breve sinopsis debemos destacar la originalidad de la tesis del padre Gardeil que contribuye a mostrar con gran precisión la unidad entre la naturaleza y la gracia sin perder de vista sus ámbitos específicos y sus mutuas relaciones, apoyándose para eso en la especulación tomista que proporciona todos los

¹¹ *Ibid.*, XXIX: “Je me demande parfois ce qui serait arrivé si saint Thomas d’Aquin, prisonnier du Composé humain d’Aristote, et de la doctrine de l’âme forme du corps, n’avait pas été libéré par saint Augustin et sa doctrine du *Mens*, conque dans un système moins naturaliste. L’art génial de saint Thomas a consisté à accorder le spiritualisme un peu éthéré de saint Augustin avec un point de vue plus terre à terre, mis qui tenait vieux compte des attaches positives de l’âme à son corps, et, par là, de constituer une doctrine tout à fait complète, à la fois naturaliste et spiritualiste de l’âme humaine.”

elementos técnicos rescatados de la filosofía aristotélica, junto con la profundidad especulativa de esta misma filosofía y de la teología agustiniana, además de su propia comprensión de la realidad.

Es verdad que la obra no desarrolla la dimensión afectiva, ciertamente central en la experiencia mística. Sin embargo, esta escasa referencia queda justificada por la intención inicial del autor que pretende sobre todo explicar casi técnicamente, de qué naturaleza es esta percepción experimental de la presencia de Dios en el alma del justo.

Si bien estos temas están evidentemente muy lejos de los intereses y desarrollos de la psicología contemporánea, consideramos que este es el verdadero núcleo de una psicología que quiera llamarse profunda o bien podríamos decir también de las alturas, ya que supone una aguda elaboración sobre la estructura inteligible del alma y su capacidad para ser elevada por la acción de la gracia a la divinización.