

14
2 ej



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFIA

SAN JUAN DE LA CRUZ:
*Subjetividad Mística
al margen del teísmo*

LICENCIATURA EN FILOSOFIA

T e s i s

P r e s e n t a :

EDGAR MORALES FLORES



COLEGIO DE FILOSOFIA

México, 1996



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

FACULTAD DE FILOSOFIA Y
LETRAS

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

TESIS

COMPLETA



Para tí Anatolia

Agradecimientos

Nunca encontré un santo al cual encomendar mi tesis -debería existir uno- sin embargo conté con personas que inspiraban y, en cierta medida, daban sentido al hecho de dedicar tiempo, mucho tiempo, a una investigación que pretendía ser filosófica (aunque a decir verdad nunca me ha quedado claro qué es esto).

Entre estas personas debo mencionar a mi mamá, a quien le debo mi principal problema filosófico: mi estancia en este mundo; a *Mayita Yireh* por compartir su cuerpo, su espíritu y su soledad conmigo; a Yola, quien me hará dudar siempre del ateísmo; a Julia, y a mis amigos: Grissell y Leif, a quienes les concedo mención honorífica.

También deseo expresar mi agradecimiento a la Dra. Isabel Cabrera, cuya asesoría nunca dejó de ser exigente, y con quien mi vida intelectual estará siempre en deuda; al Dr. Ricardo Horneffer por su amistad, al Dr. Ramón Xirau por su co-asesoría, al Mtro. Ernesto Priani y al Mtro. Josu Landa por sus comentarios, y en especial a la Dra. Margarita Valdés y el Dr. Guillermo Hurtado por su apoyo en el Subcomité de Becas del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM (en donde se desarrolló esta tesis como parte del proyecto de investigación: *Religión y sufrimiento*, DGPA-IN401894, al lado de la Dra. Elia Nathan).

México enero de 1996

"Nadie puede soportar la vista de lo infinito"

Luis Blackfoldt

"Entréme donde no supe"

Juan de la Cruz

"La grave sombra de mis labios.
cárcel de luz amordazada.
ahogada en el aleph.
y el opaco grito: *soy*.
que pronuncio recargada en mis venas
con una dosis de quimioterapia
que me escurre adentro.
me da caricia etérea.
y me jode esta voz"

Anatolia Etchegoyén

SIGLAS UTILIZADAS:

SC	SUBIDA AL MONTE CARMELO
NO	NOCHE OSCURA
CE	CÁNTICO ESPIRITUAL
LL	LLAMA DE AMOR VIVA
JB	Jean Baruzi SAN JUAN DE LA CRUZ Y EL PROBLEMA DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA
GM	Georges Morel LE SENS DE L'EXISTENCE SELON SAINT JEAN DE LA CROIX

Ejemplos:

SC.1.1.1	San Juan de la Cruz, <i>Subida al Monte Carmelo</i> , libro 1, capítulo 1, sección 1.
JB.100	Jean Baruzi, <i>San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística</i> , pág.100.
GM.3.45	Georges Morel, <i>Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix</i> , vol. 3, pág.45.

Notas:

El número de páginas corresponden a las ediciones ubicadas en la bibliografía.

Se especifica en las citas cuando se trata de otra fuente de Juan de la Cruz, Jean Baruzi, o Georges Morel.

SAN JUAN DE LA CRUZ: Subjetividad mística al margen del teísmo

Introducción

El impulso original de esta tesis consistía en llevar a cabo una investigación sobre el papel de la subjetividad en ciertos modelos de espiritualidad. Me interesaba principalmente analizar los argumentos de aquellos esquemas que se presentaban como no racionales, de ahí surgió el interés por la mística y el existencialismo cristianos. Pero como ambos campos eran demasiado para una investigación de esta naturaleza, restringí el problema a la mística, y más particularmente a uno de sus grandes maestros: San Juan de la Cruz.

Pero abordar filosóficamente a San Juan plantea, de entrada, dos problemas: superar los prejuicios racionalistas que la filosofía moderna se ha forjado acerca de la mística; y justificar un estudio no teológico, ni devoto, del pensamiento de Juan de la Cruz. Es decir, es menester comenzar por crear un espacio teórico que haga pertinente la lectura filosófica de San Juan, con lo cual pretendemos mostrar que el pensamiento místico puede ser analizado filosóficamente sin recurrir al nebuloso mundo que suele permear estos temas.

¿Y cómo nace este *nebuloso mundo* que rodea a la mística? Nace, paradójicamente, del intento de hacer objetiva a la experiencia mística, cuyo proceso puede ser burdamente adelantado de la siguiente manera:

- La mística sanjuanina basa su certeza en una experiencia subjetiva [intransmisible, inefable].
- La experiencia mística [EM] no respeta los límites de lo inefable y se convierte en productora de lenguaje.
- El lenguaje místico racionaliza la EM dándole un sentido metafísico-discursivo.

• La racionalización comienza por el propio sujeto de experiencia y continúa su trayecto a través de intérpretes que asumen como verdadero el sentido metafísico-discursivo del místico.

• Una vez creado un ambiente interpretativo que hace comunicable, en cierta medida, a la EM, ésta llega al lector metafísicamente digerida.

El proceso de racionalización metafísica culmina con la creación de un mundo que se pretende, si no ajeno, si independiente de la experiencia subjetiva, y en el cual se deposita el valor de la EM. A partir de este panorama el reto de esta investigación es ver en qué medida tales objetivaciones metafísicas *explican* o *valoran* dicha experiencia.

El más importante tipo de objetivación, que nace con el propio Juan de la Cruz, consiste en partir del siguiente principio:

La existencia de Dios hace posible la EM. la explica y le da su correcto valor.

Respecto a lo cual se pueden esbozar por lo menos tres posturas:

1. Sí existe un ser divino (teísmo, deísmo,..).
2. No existe ningún ser divino (distintos tipos de ateísmo).
3. No es posible *conocer* si existe o no existe un ser divino (agnosticismo, criticismo kantiano, empirismo lógico..).

La primera postura usualmente asume, en su vetas más ortodoxas, que la existencia de Dios es sencillamente incuestionable [el propio San Juan expresa apodícticamente, y sin librarse de un acento tautológico, que quien se acerca a Dios crea que le hay]. Y a pesar de que deístas y panteístas (principalmente a partir del siglo XVIII) no coinciden en la noción de un Dios trascendente y personal revelado históricamente, sí están de acuerdo con el axioma fundamental del teísmo: Dios existe (ya sea trascendente o immanente).

La segunda postura realiza una crítica "ontológica" a la posibilidad de existencia de alguna entidad divina, y por tanto se compromete demasiado en términos epistemológicos, ya que da por sentado que podemos conocer la no existencia

del ser divino. Sin embargo la proposición "Dios no existe" no es susceptible de ser falseada en términos empíricos ni puede ser discriminada formalmente. Esta postura, al igual que la primera, se enmarca en una tradición que confía demasiado en los alcances de la razón en el terreno metafísico y/o teológico.

La tercera postura parece ser la mejor opción. Nada impide a la razón dudar de la existencia de objetos trascendentes que caen fuera de los datos sensoriales, y frente a los cuales carecemos de los medios suficientes para otorgarles predicado de existencia o de no existencia, por lo que no es contradictorio, o inválido, sostener que la existencia de Dios es racionalmente dubitable.

No se trata de la desintegración ontológica llevada a cabo por el ateísmo, es en todo caso un recorte "epistemológico" prudencial del lenguaje metafísico en que se nos proporciona la EM. Es decir, no se trata de negar la posibilidad de que Dios sea el objeto de la EM, sino de preguntarnos honestamente ¿cómo podría saberlo, a priori, un lector que no ha vivido dichas EM?.

Para tal lector debe ser un compromiso teórico partir de la incertidumbre metafísica y no abandonarse a la tentación de la lectura teísta. Que San Juan de la Cruz haya recurrido a las suposiciones teístas para explicar su experiencia no justifica dar tales premisas como válidas, i.e. la interpretación de la EM puede prescindir de las certezas doctrinales que emanan del teísmo (implícito o explícito), y asumir que existen problemas que están más allá de las capacidades resolutivas de la razón.

El rechazo del teísmo como la condición teórica interpretativa de la EM, lejos de bloquear nuestra comprensión, puede enriquecer nuestro entendimiento de místicos como San Juan de la Cruz. Pero esto requiere no sólo mantenerse al margen del postulado de existencia de Dios, sino también del mundo de derivaciones que siguen a éste: providencia, gracia, sobrenaturalidad, etc. Luego, nos quedamos sólo con los límites de lo estrictamente humano, con lo que sucede "de este lado de la ladera" [parafraseando a Dámaso Alonso]. El "lente" de nuestro método debe ser ajustado de forma tal que nos advierta cuándo estamos violando los límites, y permitirnos ver inteligiblemente el mecanismo de la subjetividad mística. O sea, metodológicamente estamos limitados a analizar sólo el mecanismo subjetivo de la EM, lo cual casa bien con el

propósito original de la investigación [analizar los modelos de subjetividad en ciertos tipos de espiritualidad].

Ahora bien, un enfoque no teísta de la subjetividad mística aplicado a un pensador teísta no deja de suscitar ciertos problemas:

- ¿Subyace algún valor en la espiritualidad mística si ésta prescinde del objeto divino?
- ¿Puede ser considerada la EM solamente como una vivencia subjetiva (personal, metafísicamente no trascendente, estrictamente auto-referente)?
- ¿Existe algún horizonte de objetividad en la EM aún si ésta fuera subjetiva?
- ¿Cuáles son las características subjetivas distintivas de la EM?
- ¿Podríamos señalar algún virtual objeto de la EM?
- ¿Cuáles son las razones por las que el teísmo se instala usualmente como el correcto marco de interpretación de la EM?
- ¿Cuáles son los mecanismos que llevan a San Juan a creer, de manera radical, en un contacto con la Divinidad?

Preguntas a las que se intentará responder a lo largo de la presente investigación, y para lo cual, como hemos mencionado, nos ceñiremos al ámbito de lo subjetivo, al análisis del mecanismo de la: corporalidad, espiritualidad, racionalidad y afectividad. Sin embargo pretendemos ir más allá de una antropología filosófica sanjuanista, pues nos interesa llegar al punto donde la subjetividad mística parece romper las fronteras de sí misma y acceder al plano de la trascendencia.

Por otra parte, con lo único que contamos para estudiar el fenómeno de la subjetividad mística en San Juan son precisamente sus escritos. Sin embargo aquí es necesario enfrentar otros problemas. La comprensión del sistema sanjuanista, cualquiera que lo haya intentado sabrá a lo que me refiero, requiere una firme disposición a no desesperarse; las obras presentan muchas dificultades, gusto por las paradojas, virtuales contradicciones, sistematicidad combinada con asistematicidad, lenguaje escurridizo, etc.

Se han propuesto numerosas soluciones para aliviar dicho malestar, pero generalmente requieren de una facultad teológico-fabulatoria asombrosa y de un mayor grado de inocencia para creerlas. En función de este panorama la

posición de Andrés de la Encarnación (quien es una autoridad en crítica textual sanjuanista) es radical: las obras que nos han llegado "no son en rigor las obras que el santo escribió". Jean Baruzi (cf. infra), retomando la tesis de Andrés de la Encarnación, invita a acostumbrarse a un panorama desolado y caótico, y tratar de reconstruir el sentido original del pensamiento sanjuanino que la crítica conservadora posteriormente anuló.

Sin embargo, nada nos impide recurrir a ciertas distinciones básicas del plan de San Juan como guías generales. Pero tales distinciones, hemos de saber, presentan variantes a lo largo de toda su producción literaria de acuerdo a cada tema particular. El aparente rigor que encontramos en ciertos pasajes crean cierta ilusión de sistematicidad, de rigor metodológico, pero que la mayor de las veces se diluye en una ancha libertad de exposición. Esto nos afecta en tanto que Juan de la Cruz, para pensar la subjetividad, utilizó a su modo muy particular categorías de la teología escolástica, pero desnudándolas de la mayor parte de su vestimenta sistemática.

Las distinciones básicas consisten en la diferenciación, por un lado, entre sentido y espíritu, y por otro, entre sujeto activo y sujeto pasivo (distinciones en las que se puede observar la tradición escolástica), en donde lo "activo" y "pasivo" remiten a la actividad o pasividad con que debe el sujeto procurar su acceso al plano divino. Cada una de ellas las asocia con el término, metafórico y simbólico, "noche" (noche activa del sentido; noche activa del espíritu; noche pasiva del sentido; noche pasiva del espíritu), en donde "noche" remite al concepto "negación" o "suspensión". Cada "noche" combina tanto negación de "datos" como de "apetitos" (por ejemplo, la noche del sentido representa una negación de la sensibilidad que no sólo es negación de los datos empíricos sino también negación de los placeres sensibles). Por otra parte, los que comienzan a caminar en este proyecto de ascensión mística lo hacen por lo más externo, éstos son llamados "principiantes"; los que acceden al interior son "aprovechantes".

En la primer sección de la investigación (capítulos 1 y 2), se intentará hacer el análisis no teista de la noche del sentido, y en la segunda de la noche del espíritu (caps. 3, 4 y 5). A través de estos apartados rastrearemos la noción de subjetividad corporal, subjetividad religiosa, subjetividad racional, subjetividad electiva y subjetividad afectiva.

Para llegar así a una clara concepción del modelo de espiritualidad que San Juan se afanó en construir.

Como se puede observar, el orden de la tesis es el orden de la obra didáctica del santo avilés. Por necesidad temática, aunque no por gusto, olvidaremos un poco la poesía sanjuanina y las obras líricas [*CÁNTICO ESPIRITUAL* y *LLAMA DE AMOR VIVA*], y nos concentraremos en las dos obras doctrinales más importantes: *SUBIDA AL MONTE CARMELO* y *NOCHE OSCURA*.

Contextualicemos brevemente nuestro material de trabajo. La *SUBIDA AL MONTE CARMELO* [SC] fue escrita posiblemente entre los años 1578 y 1585 (cuando Juan de la Cruz contaba entre 36 y 43 años de edad), después de sus prisiones en Toledo. Si esto es así, entonces comenzaría su obra en El Calvario y la continuaría en Baeza y Granada, cuando el santo ocupaba ya cargos oficiales importantes. Respecto al diseño de la obra parece ser que la *NOCHE OSCURA* [NO] formaba parte del proyecto general de la SC. De hecho, los diez primeros versos del poema la *Noche Oscura* inspiran tanto a la SC como a la NO.

La diferencia estriba en que la SC explica los versos del poema desde la perspectiva activa, y la NO desde la pasiva. Por eso algunos gustan en señalar, no con mucha razón, el carácter ascético de la primera y el carácter místico de la segunda. Lo que sí es seguro es que entre la SC y la NO existe continuidad, y que ambas obras representan el esfuerzo teórico de San Juan por hacer inteligible la *EM* a través de categorías escolásticas [teológicas y metafísicas].

La exposición doctrinal expuesta en estas dos obras basta para darnos cuenta de cuán admirable, complejo y original [dentro de su contexto] fue el pensamiento sanjuanino, e incluso tan audaz que sus obras fueron censuradas durante más de veinte años aún después de su muerte. Es por esto que es una lástima que la gran cantidad de bibliografía escrita sobre el santo avilés recalque más el carácter devocional y religioso que su vigor filosófico.

Uno de los pocos, tal vez el primero, que se ha atrevido a rescatar el pensamiento sanjuanino del dominio hermenéutico de la Iglesia ha sido el historiador y filósofo francés Jean Baruzi, quien a través de su estudio *SAINTE JEAN DE LA CROIX ET LE PROBLÈME DE L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE* marcó un cambio de rumbo decisivo en la interpretación de San Juan de la Cruz. Esta obra brilla por su audacia y extrema erudición

(difícilmente superable), y se ha convertido en la referencia obligada para sanjuanistas teístas y no teístas, la misma Edith Stein [filósofa judía convertida al catolicismo carmelita] admite que la obra de Jean Baruzi, aunque iconoclasta, es simplemente necesaria para los estudios sanjuanistas.

Por estas razones esta tesis incorpora la lectura de Baruzi y pretende definirse frente a ella, pero nunca pretende superarla, para lo cual sería necesario dedicar toda una vida al estudio erudito de las fuentes sanjuninas, o bien presumir una arrogancia de principiante confiado. Sin embargo, esto no implica que las tesis baruzianas deban ser aceptadas siempre e indistintamente [lo cual caminaría en sentido inverso al espíritu crítico baruziano], sino solamente señalar, con la modestia apropiada, en qué puntos Jean Baruzi parece relajar sus exigencias críticas.

Intentaremos señalar en qué medida Baruzi se libra o no de la sombra del teísmo. Lo que podemos adelantar aquí es que Baruzi acude más de una vez al criticismo kantiano para defender una lectura intelectualista de San Juan. Su interés radica en la intensa búsqueda de una metafísica de la mística en los textos sanjuaninos, para lo cual desecha primero la validez de la metafísica escolástica que asume el místico español.

Otro de los filósofos que ha tomado en serio este interés baruziano en la metafísica mística de San Juan de la Cruz es Georges Morel, filósofo francés contemporáneo que ha escrito una extensa obra en tres volúmenes titulada *LE SENS DE L'EXISTENCE SELON SAINT JEAN DE LA CROIX*, en la cual discute las tesis de Jean Baruzi y expone magistralmente la suya.

Esta obra de Georges Morel es un aliciente para todos aquellos que invierten esfuerzos filosóficos en San Juan, pues posee un carácter más teórico-conceptual que la obra de Baruzi [de más tendencia psicologista e histórica] y posee la ventaja de revisar las tesis baruzianas a la luz de nuevas investigaciones y de las críticas que ha acumulado la interpretación baruziana.

La interpretación de Morel pretende superar los límites del criticismo baruziano a través de una lectura hegeliana de la EM. O sea, el lenguaje metafísico posee en Morel mayor importancia, se habla de dialéctica, síntesis de lo absoluto, la contingencia de lo particular, negatividad creadora, etc. Todo con la firme convicción que en San Juan

de la Cruz hallamos un tránsito metafísico de lo particular a lo universal a través de una disolución paulatina de los aspectos negativos de la inmediatez sensorial o espiritual.

Ambas lecturas subsanan, aunque todavía de manera modesta, la pobreza bibliográfica de interpretaciones filosóficas sobre Juan de la Cruz, y me refiero a interpretaciones filosóficas no escolásticas, lo cual reduce aún más las expectativas [cf. Bibliografía]. Por esta razón no dudamos en convertirlos en nuestros "pasamanos", no para repetir acriticamente lo dicho por Jean Baruzi y Georges Morel, sino para definir frente a ellos una tesis filosófica que pueda resultar combativa y pertinente.

Tanto Baruzi como Morel pretenden rescatar al Juan de la Cruz filósofo, al Juan de la Cruz creador de argumentos y defensor de conclusiones, al metafísico. Este es el terreno común, una concepción intelectualista del místico español. Pero es aquí precisamente en donde la presente tesis entra de lleno en el conflicto, pues consideramos que San Juan no reduce su proyecto místico a la renovación del entendimiento o a la perspectiva "metafísica" del mundo. Por el contrario, es nuestra opinión que la EM puede superar toda lectura metafísica trascendente y apersonal [resabios de la heremnéutica teísta clásica]. Creemos que la SC y la NO no merecen el título de una "Reforma del entendimiento", por el contrario, pensamos que el acento sanjuanino está depositado en la subjetividad afectiva que desintegra toda racionalidad expresiva.

Sin embargo, como veremos, la tesis baruziana y la moreliana [esta última más], a pesar de la clara conciencia de la importancia de la emotividad subjetiva en San Juan, son insistentes en el carácter trascendente del lenguaje sanjuanino, al cual gravan con un peso metafísico que si bien no está representado directamente por "Dios", sí lo está indirectamente a través de otros conceptos, extendiendo así la tradición teísta, y por tanto incurriendo en lo que arriba fue considerado como un mal principio interpretativo.

El maestro Ramón Xirau alguna vez ha recordado cómo fue interpelado por su colega Eric Fromm sobre la posibilidad de EM no teístas. En parte ésta es la intuición que guía esta tesis, lo cual no supone necesariamente una postura atea, y tampoco significa una negación sistemática de la posibilidad de la existencia de Dios como posible objeto de la EM. La pretensión de esta tesis sólo es respetar los márgenes de un método que asume la imposibilidad de hablar denotativamente

de tal objeto. Si la existencia de Dios es un hecho quizá pierda sentido esta investigación, pero mientras no sea considerada objetivamente un "hecho" seguirá siendo válido recortar nuestro lenguaje metafísico.

De cualquier forma, exista o no exista un ser divino, los alcances de esta investigación pueden ser válidos independientemente de cual sea el caso, ya que se restringe a observar el mecanismo de la subjetividad mística y a considerar la posibilidad de un valor no teísta de la misma [cf. principalmente la tercer sección, cps. 6 y 7]. Éste es el objetivo más importante, revalorar la mística sanjunina desde la secularidad, y, si se prefiere decirlo así, desde la profanidad. Y en la medida en que la experiencia sanjunina se incerta paradigmáticamente en el mundo de la mística, o de una gran parte de ella, es posible extender esta hemenéutica profana a cualquier otro tipo de EM.

Pero no sólo esto, la presente tesis se sabe también susceptible de crear y/o adherirse a consecuencias colaterales: la razón tiene límites, por tanto la metafísica -como ejercicio puramente intelectual- está limitada, luego, ¿por qué continuar buscando lo místico en lo metafísico, en lo intelectual? Quizá ya no sea pertinente, a estas alturas de la evolución de la filosofía, dar "saltos" metafísicos, o, mejor dicho, confiar en una razón que gusta de colocar addendums intelectuales a las operaciones subjetivas que se encuentran al margen de lo expresable, y acaso los intentos filosóficos o teológicos de "explicación" de la mística sólo respondan a la necesidad de aliviar aquello que Kollakowski llamaba *horror metafísico*, el temor de enfrentarse a un yo encarcelado. Pero ¿por qué no enfrentarse sin prejuicios al cuerpo desnudo de lo subjetivo, al límite de una experiencia virtualmente sin "Dios"?

PRIMERA PARTE

NEGACIÓN DEL SENTIDO

PLACER SENSIBLE

Corporalidad

Talvez pueda parecer exagerado opinar con José Luis Abellán que la mística carmelitana española representa la cima del misticismo occidental, y que San Juan de la Cruz, en particular, abandera "el sistema místico cristiano más completo"¹, pero no hay duda en algo: detrás del pensamiento místico sanjuanino se atesora una riqueza filosófica y espiritual difícilmente parangoneada.

Como hemos dicho en la introducción, nuestro propósito es estudiar filosóficamente a San Juan, lo cual introduce ya, con la simple intención, la actualización de un valor usualmente despreciado en la mística: el valor de una espiritualidad al margen de la teología.

El punto de arranque será el balance de nuestras fuentes de estudio: los textos. Y una vez aclarado los aspectos básicos, nos adentraremos, corriendo tras San Juan, en una tiniebla que pretendemos dilucidar.

Problemas del proyecto sanjuanino

Todo trabajo de investigación que se basa en textos debe, como condición primaria, poseer la más amplia visión de los mismos, su orden y virtudes, pero también sus defectos, es por esto que debemos señalar algunos problemas del plan general de los textos sanjuaninos. Nosotros sabemos, por medio de la crítica textual especializada, que en las obras de San Juan existen problemas que afectan la clara inteligencia de su plan. Por ejemplo, para algunos críticos existen marcadas deficiencias y "*palpables irregularidades*."

¹. Abellán, J.L., *Historia crítica del pensamiento español*, t.1, p.315.

figuras e imperfecciones" en las obras del santo¹; también consideran que la lectura ocasionalmente se torna difícil por falta de una real orientación²; que la narración es más descriptiva que sistemática³, e incluso arbitraria⁴; y que dos obras tan importantes como la *NOCHE OSCURA* y la *SUBIDA AL MONTE CARMELO* "están incompletas y nos brindan una estructura falta de claridad"⁵.

Frente a este problema de orden textual se han propuesto algunas soluciones. Dicken Trueman, por ejemplo, opina que la confusión surge al querer distinguir varios momentos de la ascensión mística, o sea, al querer separar distintas "noches". Pero para Trueman no se trata de distinguir, *strictu sensu*, entre una, dos, tres o cuatro noches, lo cual provoca desgastes teóricos, puesto que "solo hay una noche": la noche del desapego de lo que no sea Dios⁶, y esta noche puede presentarse funcionalmente de acuerdo a cada tema particular. De ahí que "pareciera" haber contradicciones, que realmente no lo son, ya que se trata de explicaciones que se acomodan libremente de acuerdo a cada tema particular.

Pero la "salida" que propone Dicken parece conducir a los mismos problemas, ya que si bien es cierto que sólo existe una sólo "noche" (la negación de todo lo que no sea Dios) San Juan insiste una y otra vez en distinciones "precisas" de los "momentos" de tal o cual noche. Por ejemplo la clara distinción entre noche del sentido y noche del espíritu; y por otra parte entre noche activa y noche pasiva.

También existe la posibilidad de que San Juan sólo haya ocupado ciertas distinciones básicas como una guía general de exposición, pero esto no elimina que haya recurrido a ciertas variantes de acuerdo a cada tema.

De cualquier forma, siempre existe el peligro de que la obra de San Juan pueda tornarse una selva de confusiones, en donde los problemas de lógica estructural se combinan con los de lógica temática, pasando por los problemas de las

1. Virgilio del Cermen, Eulogio, *San Juan de la Cruz y sus escritos*, Ed. Cristiandad, Madrid, p.253.
2. Ruiz Salvador, *Fee., Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, BAC, Madrid, p.208.
3. Ruiz Salvador, *op.cit.*, p.209.
4. *Id.*, p.210.
5. Joan Baruzi, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, p.56 [de aquí en adelante se citará esta fuente con los siglas: JB].
6. Trueman, Dicken, *La mística carmelitana*, p.256.

fuentes. Pero "acostumbrarse" -como sugiere Jean Baruzi- a este "panorama desolador" no implica un cese de propuestas virtualmente conciliatorias.

Plan general de San Juan de la Cruz

Antes de intentar cualquier conciliación debemos ubicar el fundamento del proyecto de la mística sanjuanina. A nuestro juicio la primera piedra del Monte Carmelo es la:

Negación del opuesto ontológico a Dios:
la sensibilidad¹.

San Juan toma el principio de lógica escolástica de que "dos contrarios no pueden caber en un sujeto", y este principio lo aplica a un supuesto ontológico dualista que presume que Dios es el término contrario a lo sensible².

Este principio, a la vez lógico y ontológico, determina el orden de la exposición sanjuanina: de lo más "exterior" a lo más "interior"³. De lo sensible a lo espiritual, y de lo espiritual a lo místico.

A través del principio de oposición Dios/Sensibilidad, y el orden en "ascendencia" a lo interior, Juan de la Cruz recorre la "noche" que puede unir al alma con Dios, una noche que, en términos básicos, debe distinguirse en:

Noche del sentido
Noche del espíritu

Noches que están afectadas por la intervención humana y la divina:

Noche activa [acción humana]
Noche pasiva [acción divina]

Ahora bien, cada noche combina negación de "datos" y negación de "apetitos" (por ejemplo, la negación de la

1. Principio expuesto en la obra de San Juan de la Cruz: *Subida al Monte Carmelo*, Libro I, cp. 4 [de aquí en adelante esta obra será referida con las siglas: SC].

2. SC.1.4.4

3. Aunque Dios tampoco respeta este orden, cf. SC.2.17.4.

sensibilidad no sólo es negación de los datos empíricos sino también negación de los placeres sensibles). Por otra parte, los que comienzan la ascensión mística por lo más externo son "principiantes", los que acceden al espíritu son "aprovechantes"; unos usan la "imaginación", los otros el "entendimiento"; los primeros luchan contra los apetitos sensibles, los segundos contra los espirituales, etc. El fin es ascender hasta la perfección mística del estado de unión amorosa [Cf. Apéndice: *ESQUEMA DEL PLAN SANJUANINO*].

La primera etapa, la noche del sentido, no escapa a los principios básicos que hemos mencionado: San Juan, para aproximarse a la divinidad, niega el primer nivel de la sensibilidad [el "sentido"]. Avanza de lo sensible exterior a lo sensible interior [las imágenes de lo sensible]. Abandona el valor de los datos empíricos, pero también lucha contra los placeres sensibles. Estamos situados en el nivel de los principiantes.

Sentido, sensibilidad y corporalidad

Es factible que algunos términos se presten a confusión, por esto se requiere, en este momento, tener claro qué es lo que se denota con la palabra "sentido". Esta noción, como San Juan lo muestra a lo largo de sus obras, tiene una referencia directa a la "sensibilidad"¹. De aquí que hablar de "noche del sentido" sea hablar de "noche de la sensibilidad", noche de la parte "sensitiva" del hombre².

Dicha parte sensitiva es la "casa" del espíritu³, es el cuerpo, y de manera particular los sentidos (oído, vista, olfato, gusto y tacto⁴). Estos sentidos corporales nos proporcionan tanto datos empíricos como placeres sensibles. En lo que toca a los primeros San Juan acepta su importancia como datos del mundo [cf. *infra*: *Empirismo sanjuanino*], pero desecha su validez como vías místicas [posteriormente la noche del espíritu anulará definitivamente dichos datos empíricos del mundo]⁵. Por otro lado, respecto a los placeres sensibles, nos encontramos con la capacidad que tiene dicha sensibilidad corporal para producir placeres y "apetencias" en el sujeto, resultando así la corporalidad, base de los sentidos, el soporte del placer subjetivo primario, el

1. Cf. SC. Libro 1.

2. SC. 1.3.5.

3. SC. 1.3.5.

4. SC. 1.3.2.

5. Cf. SC. Libro 3º.

placer sensible, pero que la noche del sentido también suspenderá.

Datos y placeres son el blanco de la noche del sentido, pero San Juan nos advierte que es imposible, en términos prácticos, eliminar todos los datos sensoriales, más bien lo que busca el santo avilés es deshacerse de los placeres que puede encontrar tras aquellos. Ya que el sujeto "no puede dejar de oír, y ver, y oler, y gustar, y sentir"¹, la negación debe apuntar más bien a "la desnudez del gusto y apetito de ellas"².

De esta forma el alma podrá atravesar la noche de los sentidos aún con la persistencia de los datos sensoriales. Se trata de la negación del "gusto" sensible, del placer corporal, más que de la negación de los datos empíricos en cuanto tales [el aspecto intelectual de la negación de los datos sensibles será tratado en capítulo dedicado al "Entendimiento"].

Lógica de oposición de contrarios

Volvamos ahora un poco al principio de oposición de contrarios. Comenta San Juan que la luz de Dios no tiene nada que ver con las tinieblas del mundo, con el placer sensible. Cita a San Pablo: "*¿Qué conveniencia se podrá dar entre la luz y las tinieblas?*" (2^oCo 6.14). Y además, si consideramos que "*el amor no sólo iguala, mas aun sujeta al amante a lo que ama*"³, ¿cómo podría el alma seguir "amando" los datos de la sensibilidad que la ata al mundo sin a su vez ser igualado al mundo mismo, y por tanto distanciarse de Dios? Por otro lado, frente a Dios todas las cosas, aún las que nos puedan parecer más dignas, manifiestan su pauperidad; no podemos fiarnos de la mundana belleza, sabiduría, gracia, etc. Como dice Juan de la Cruz: "*amar otra cosa juntamente con Dios, sin duda es tener en poco a Dios*"⁴. No existe cosa sensible que pueda igualar al alma con Dios, nada sensible cabe en el alma del místico.

Jean Baruzi piensa que detrás de esta cruel oposición entre Dios y lo sensible se encuentra una mala comprensión de la teología tomista: "*Es posible que Juan de la Cruz llegara a esa implacable teoría merced al uso, por otra parte arbitrario, de una noción tomista*"⁵; lo cual es probable,

1. SC. 1.3.4

2. SC. 1.3.4 [negritas mias].

3. SC. 1.4.3

4. SC. 1.5.4

5. JB. 399

pero también habría que rastrear esta noción sanjuanina desde Pseudo-Dionisio Areopagita:

"la causa de todas las cosas... ni es cuerpo, ni figura, ni forma, ni cualidad o cantidad, ni tiene masa..., ni es objeto de la vista, ni del tacto, ni siente, ni es objeto de ningún sentido"¹

En San Juan una forma de expresar la oposición de contrarios es a través de la separación entre Dios y el Mundo. Al respecto Baruzi trae a cuenta al místico árabe Mohidín Abenarabi², el cual elabora una distinción de grados de éxtasis. De éstos Baruzi señala el cuarto grado, el cual se caracteriza por una aprehensión de sí y de Dios, lo que trae como consecuencia el abandono de la aprehensión del mundo y su pérdida de sentido³. En el quinto grado el místico "*pierde el sentido de todo lo que no es Dios*"⁴, ya que Dios está exento de toda relación con el mundo. Tal lógica es la que se puede comprobar en San Juan y su concepto de "noche del sentido". Pero debe quedar claro, a pesar del claro dualismo, que San Juan no niega la corporalidad por ser un espacio contaminado por el mal, sino por representar un espacio vacío de Dios. Así, cada vez que se niega el placer sensible se está procurando su "contrario", el gozo divino.

Las menudencias de la sensibilidad

Otra razón por la que el alma debe alejarse de la sensibilidad es porque "*los apetitos cansan al alma, y la atormentan, y oscurecen, y la ensucian, y la enflaquecen*"⁵ i.e. porque disemina su voluntad espiritual en menudencias sensibles que la fatigan. San Juan diferencia los daños que acarrea este apego a las menudencias sensibles:

Privativo: Distanciamiento de Dios

Positivos:

1. Cansancio
2. Tormento
3. Oscuridad
4. Suciedad
5. Debilitamiento

1. Pseudo-Dionisio Areopagita, *Sobre la Teología Mística*, cp. IV.
2. Comentarios de Baruzi a la obra de Asín Palacios: *La psicología según Mohidín Abenarabi*, cf. JB.374.
3. JB.375.
4. JB.375.
5. SC.1.6.5.

Trata cada uno de ellos de manera más o menos extensa, pero en resumen se puede decir lo siguiente: el alma, en tanto está ocupada con los apetitos sensibles, se cansa y fatiga en la procuración de estos, lo cual a su vez le atormenta, pues tanto "crece el fuego de la angustia"¹ en tanto más apetitos intenta satisfacer. Además, dejarse guiar por lo que "no ve", en términos espirituales, es abandonar al alma en oscuridad sellada por la "inmundicia" de los apetitos carnales.

San Juan de la Cruz es consecuente con una lógica que podríamos llamar "lógica de la procuración del mayor placer". San Juan da por sentado que las apetencias sensibles son agradables, ya que se habla de ellas en términos de "gozos", "apetitos", etc. Pero frente al placer tangible inmediato de los sentidos se enfrenta la intuición de otro placer mayor, el placer espiritual, el gozo del contacto con la divinidad. La lógica del mayor placer, aunada a la lógica de oposición de contrarios, lleva a San Juan a sacrificar el placer sensible (infinitamente diseminado en la multiplicidad del mundo) por aquel otro placer que se le presenta como mayor, el placer de Dios (placer unitario y omniabarcante a la vez).

Las menudencias de la sensibilidad son nada frente a la experiencia subjetiva de lo absoluto. Pero, se puede preguntar a San Juan ¿por qué escoger el "mayor" placer? y ¿por qué Dios está opuesto a la multiplicidad? En lo que toca a la primer pregunta quizá habría espacio para una virtual respuesta cristiana, pero también puede interpretarse dicha jerarquía de la experiencia de lo divino como un resultado subjetivo de un proyecto personal (cf. cap. "Voluntad I. Subjetividad electiva"). En lo que toca a la segunda podemos recurrir a Baruzi: "*Juan de la Cruz parece alentar a un ser paradójico que mantenga la unidad a partir de lo múltiple*"². Baruzi a su vez recurre a Hügel³: "*a real multiplicity... exists in things, and in our most purified apprehension of them*". De esto se seguiría que la multiplicidad no es eliminada por ninguna visión "purificada", incluso ni por la experiencia mística. ¿Pero qué sucede entonces con San Juan de la Cruz y su resistencia a la multiplicidad? Baruzi explica, basándose en Hügel, que es necesario distinguir entre dos tipos de multiplicidades, la que está en los "medios" y aquella que es inherente al

1. SC.1.7.1.

2. JB.376.

3. Hügel, Fritz von, *The mystical element of religion as studied in st. Catherine of Genoa and her friends*, Londres, 1908 [citado por Baruzi: JB.376].

"fin". San Juan, según Hügel, evita la primera mas no la segunda, pues ¿qué sería aquello que se experimenta sin ser "algo"? Lo absoluto en Juan de la Cruz sería entonces una suerte de "nada"¹ [lo cual, si fuera el caso, no debería asombrarnos ya que esto sucede con místicos como Shankara y Meister Eckhart²].

Negación teórica de la sensibilidad

La negación de las menudencias de la sensibilidad no la escoge San Juan como ejercicio de una mera técnica, o por mero ascetismo. La "noche del sentido", según Baruzi, no es solamente el dominio sobre el placer sensible, es ante todo el antecedente de una "nueva intuición del mundo"³ [nosotros añadiríamos que también de una "nueva sensación"]. Según opinión de Baruzi, en tiempos de San Juan imperaban los métodos rígidos de meditación, no como ejercicio afectivo, sino como práctica del intelecto concentrado⁴. Tal era la tradición que venía desde Hugo y Ricardo de San Victor⁵ y llegaba hasta los EJERCICIOS ESPIRITUALES del fundador de la compañía de Jesús, Ignacio de Loyola⁶. Pero a San Juan de la Cruz tales métodos meramente racionales "le resultan odiosos". Él prefiere la oscuridad de la doctrina mística, un tanto afectiva, a la representación distinta de la meditación tradicional.

Baruzi presenta una interesante tesis: para Juan de la Cruz la negación de la sensibilidad no es una negación práctica, sino metafísica⁷. Es decir, no se puede negar la sensibilidad en términos prácticos (ya vimos que San Juan mismo no está pidiendo la suspensión real de los sentidos, sino sólo su placer), y quien intente dicho camino sólo logrará un áspero ascetismo contrario a la experiencia mística. Por el contrario, si la negación se presenta en términos "teóricos" (de simple determinación mental) las apetencias sensibles simplemente son "olvidadas" (no combatidas en términos prácticos).

1. JB.376.

2. Cf. la obra de Rudolf Otto: *Mystique d'orient et mystique d'occident. Distinction et unité* (original en alemán).

3. JB.391.

4. Cf. JB. libro IV, parte II.

5. La definición de "meditación" en Hugo y Ricardo de San Victor era: "Meditatio est providus animi obtutus in veritatis inquisitione vehementer occupatus". cf. JB.379.

6. Para quien la meditación era una "meditación metódica" y representativa. Consistía en una "técnica intelectual". Cf. JB.301ss.

7. JB.393.

De esta forma la "noche del sentido" no cae en una mera técnica de ascetismo, de dominio sobre el cuerpo. Dice Baruzi interpretando a San Juan: "*Olvidémonos de los seres y las cosas, no mediante un combate material en cierta forma, que no nos desasiría, sino por una decisión teórica. No hay que luchar contra sí mismo manteniendo al mundo fuera de uno*"¹.

No se trata, por tanto, de comenzar por el auto-examen de nuestros "pecados" (como en el caso de la técnica loyoliana). Incluso, menciona Baruzi, suele suceder que a una grandeza mística anteceda una "pobreza", un "torpor", una "muerte"². No se trata del recuerdo, sino del olvido:

*"¡Oh dichosa ventura!
Salí sin ser notada"*

Dice Baruzi: "*la inhibición del deseo no va ligada a una normalidad de la función sensorial*"³. No se trata de una técnica de ascetismo que trate de evitar a toda costa la sensaciones (puesto que no habría un mal sustancial en ellas). Y puesto que es imposible para el místico no tener sensaciones, la "noche oscura del sentido" debe interpretarse de una manera inteligente⁴.

La lógica dialéctica del apetito

La noche oscura del sentido, como vimos, no puede reducirse a mero ascetismo. La negación del placer sensible, i. e., de los "apetitos", no responde a una insípida purgación de la corporalidad. La negación de los apetitos responde a una procuración de un "apetito" superlativo, que tiene que luchar contra aquellos otros apetitos que lo bloquean.

Pero, se cuestiona Baruzi: "*¿No será que el apetito se regenera siempre que rehusa dispersarse?*"⁵. Si es así, entonces lo que procura San Juan a través de la negación de la corporalidad sensorial es regenerar el apetito. Pero esta regeneración se da en el momento último de la escala

1. JB.392

2. JB.393

3. JB.395

4. Cf. caso de Henri Suso que se había fijado el límite para sus percepciones sensibles, no podía mirar más allá de cinco pies [sic]. Estos extremos son los que quiere evitar San Juan, JB.396.

5. JB.404

mística, en el estado teofático, en el que, después de haber renunciado al gusto de todas las cosas, logramos el gusto de todas juntas. Se trata del goce "metafísico".

Precisamente porque se puede prestar a confusión esta dialéctica de placeres Baruzi distingue entre:

1. Apetitos (diseminados y plurales)
2. Apetito (dilatado y concentrado)¹

Distinción que podría haber sido utilizada por el mismo San Juan debido a su educación escolástica². Tomás de Aquino habla acertado en su *SUMMA THEOLOGICA*: "*Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum. consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitiva*"³. Sin embargo San Juan no hace uso fiel de las distinciones escolásticas, más bien las amplía y las aprovecha para construir su propia teoría⁴.

Baruzi contraponen, intentando seguir a San Juan, al apetito el "amor": "*el amor es el que puede vencer el apetito sensitivo*"⁵. ¿Pero no es el "amor" un "apetito? Supongo que Baruzi respondería que sí, pero se trataría de un apetito muy especial, sería un apetito dilatado y concentrado, una "pasión" por la cual se sacrifican los otros mezquinos apetitos de la sensibilidad. Dice Baruzi: "*Triste victoria la de un alma que se niega. mientras ninguna nueva pasión la recorre*"⁶. Tanto el apetito de desear a Dios como el de desear las cosas son "impulsos ansiosos"⁷. Pero el optar por el apetito de Dios a costa de renunciar (aparentemente) a la sensibilidad, lejos de implicar una "castración" de la subjetividad lleva a "*un ensanchamiento*"⁸ del ser, "*lejos. pues. de alejarnos para siempre de las cosas. Juan de la Cruz busca el medio de sumergirnos de nuevo en ellas*"⁹. En suma, según Baruzi, la purificación del apetito es la conversión de lo diverso, lo múltiple, lo sensible, lo corpóreo, en lo "uno", la unidad no sólo psíquica, sino también sustancial y real¹⁰.

1. JB.405.

2. La escolástica que llega a San Juan es, según categorías del estudio clásico de W. Grabmán (*Geschichte der scholastischen Methode*), una escolástica decadente, con menores preocupaciones por la metafísica aristotélica.

3. *Summa*, pl. Q. LXXX, aff. Citado por Baruzi, p.405.

4. San Juan de la Cruz, como varios de sus contemporáneos, modifica las enseñanzas básicas del escolasticismo aristotélico y se aproxima con relativa cautela al platonismo.

5. JB.406.

6. JB.407.

7. JB.407.

8. JB.413.

9. JB.418.

10. JB.420.

Apetito sensible y voluntad

Respecto a la pretensión de quedar "desnudos" de todo apetito sensible pareciera "*cosa recta y dificultuosa poder llegar el alma a tanta pureza*"¹. Pero no se trata de "todo" apetito, sino sólo de todo apetito voluntario. Porque eliminar todo apetito "*es imposible*". Existen muchos apetitos naturales que no implican "pecado" (cf. *SUBIDA*, 1.12 *passim*). El pecado aparece cuando se da consentimiento voluntario con el apetito. De ahí que las inclinaciones naturales no representen ningún obstáculo para la unión con lo divino.

Como los apetitos naturales no impiden el desarrollo de la nueva subjetividad mística (y que incluso son benéficos para ella, cf. *ci.2.s6*), los que debemos tener en cuenta son los voluntarios. Dice San Juan: "*solamente los apetitos voluntarios que son de materia de pecado mortal... privan en esta vida al alma de la gracia y en la otra de la gloria*"². Así tenemos que el apetito voluntario desencadena el "pecado", o dicho de otra manera, nos separa de la gracia divina. Y como se trata de desnudarnos de todo apetito, consiste, en otras palabras, de negar nuestra voluntad. La voluntad debe quedar totalmente vacía para ser capaz de recibir su entidad contraria, la de Dios: "*el estado de divina unión consiste en tener el alma, según la voluntad, con tal transformación en la voluntad de Dios, de manera que no haya cosa contraria a la voluntad de Dios, sino que en todo y por todo su movimiento sea voluntad solamente de Dios*"³. De ahí que en el estado de perfección:

voluntad humana = voluntad de Dios

En este punto el proyecto sanjuanino ha hecho una importante diferenciación. La noche del placer sensible no significa "noche" de todo placer corporal. Esto es: el placer sensible, en términos generales, no implica por sí sólo un obstáculo para el buen desarrollo del proyecto místico. De esta manera se puede ver en Juan de la Cruz, una vez más, el desarme de un sustancialismo del "mal". El mundo de la sensibilidad no transmite de manera automática "pecados"⁴ o "imperfecciones". La corporalidad no ha sido denigrada, y tampoco es la parte antagónica de un espíritu puro.

1. SC.1.11.1

2. SC.1.12.3

3. SC.1.11.3

4. La noción de "pecado" en San Juan es compleja, se distancia de la acepción tradicional y se aproxima a lo espiritual defectivo ["imperfecciones"].

La procuración del placer superlativo

El nivel del placer sensible debe superarse, no por una necesidad de tipo "moral" (huir del mal), sino por una procuración del placer superlativo: la unión con lo divino. El proyecto sanjuanino (personal y subjetivo), es lo que determina los usos de la corporalidad y la espiritualidad. No se trata de negarlas dogmáticamente sino porque se plantean como enemigos de los altos e íntimos deseos existenciales del místico. Es esto, el deseo y el placer superlativo, lo que debe suspender el deseo sensible inocuo (más que una "negación" del placer habría que hablar de "suspensión" teórica y temporal del placer voluntario).

Como el gozo presente que me rinden las cosas de este mundo es de hecho muy profundo, es *"menester otra inflamación mayor de su amor mejor"*¹, la voluntad opta por el mayor placer posible, cuya lógica espiritual requiere el sacrificio del placer sensible. Tal "inflamación" superlativa es el amor al Amado, i.e. la *sensibilidad espiritual* purgada. No basta la fría decisión de la voluntad de amar a la divinidad, se requiere pasión: *"no solamente era menester para vencer la fuerza de los apetitos sensitivos tener amor de su Esposo. sino estar inflamada de amor y con ansias"*², tal y como lo expresa el segundo verso de la poesía. Y que, según dice San Juan, es mejor vivirlo que escribirlo³.

Kantismo, vacío y placer

pero nuestra lectura de la noche del sentido, centrada en el problema del placer, entra en conflicto con algunas ideas de Jean Baruzi. Este pensador sanjuanista considera que el *quid* de la negación del sentido radica en la necesidad de "elaboración de una nueva percepción"⁴ [metafísica, universal] pues para él el problema de la "negación inicial", en términos globales, no radica en la suspensión del placer sensible sino, principalmente, en la de los "datos" limitados de los sentidos.

Dice Baruzi: *"El 'vacío'. que en principio no es más que una negación del mundo sensible. se transformará en una negación de todo lo que sea una aprehensión distinta"*⁵. Se puede

1. SC.1.14.2

2. SC.1.14.3

3. SC.1.14.3

4. JB.373

5. JB.395

decir por esto que el enfoque de Baruzi, al menos en esta sección, es un tanto "epistemológico" (Morel diría que "metafísico", en tanto se señala el interés de Baruzi en la creación de una "nueva concepción del mundo" a través de San Juan)¹. Se trata de ver cómo se deja atrás la 'percepción' de los sentidos, y cómo se elabora una 'nueva percepción'. Por esto el análisis baruziano se centra en la crítica sanjuanina de las 'aprehensiones distintas'², en el señalamiento de los "límites de la percepción sensible".

El problema del "placer sensible" (el acento de nuestra lectura) pareciera no tener importancia dentro de este enfoque. Sin embargo podemos ver en Baruzi un seguimiento que puede conectarnos con el problema de la "subjetividad", Baruzi hace uso del factor "psicológico" para desentrañar el problema de la elaboración de la "nueva percepción". Se trata de saber con precisión "quién es psicológicamente el ser que construye ese primer momento de la doctrina, el ser que escribe esas palabras en las que se despliega un universo interior: En una noche oscura..."³. Baruzi, a pesar de su perspectiva "perceptual" de la negación de la sensibilidad, no reduce el problema al conflicto "empírico", él considera también los puntos "psicológicos" (que nosotros llamamos "subjetivos") incluyendo en ellos los problemas "afectivos" del placer. Estos problemas "subjetivos" alternan su espacio, en Baruzi, con los problemas "epistemológicos". Esto es, Baruzi quiere analizar cómo elabora San Juan el camino para una "nueva percepción", pero esto no le impide tratar en San Juan, con una genialidad poco usual, los problemas que él llama "psicológicos".

Por otro lado, Baruzi hace una referencia oblicua a la CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA de Kant para referirse a San Juan: "*Juan de la Cruz nos inicia en una percepción mística que, a su manera, tal vez nos brinda una unificación de todo lo diverso*"⁴. Se trata de ver en San Juan la elaboración de un sistema que determine las condiciones de toda experiencia mística posible, para de esta forma poseer un criterio de eliminación-selección de sensaciones y pensamientos respecto a lo divino. Dice Baruzi: "*El vacío de todas las cosas... constituirá la unificación, acometida por Juan de la Cruz, de todo aquello que aprehendemos a través de las diversas funciones mentales*"⁵. Baruzi nos presenta a un San Juan que tiene el más grande de sus logros en la creencia de

1. Georges Morel, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, cf. Prefacio [de aquí en adelante se asignarán a esta fuente las siglas: GM].

2. Cf. JB, libro IV, cap. 2

3. JB. 374

4. JB. 395

5. JB. 395

una "apercepción reguladora" que se muestra en la condición de vacío, de noche oscura. La negación de la sensibilidad, según Baruzi, se lleva a cabo por una especie de "hipótesis" límite¹. Si la sensibilidad ya no es capaz de otorgarnos nuevos datos entonces hay que suspenderla, y con ella todo dato sensorial, para que así se abra una nueva vía de conocimiento, la vía mística de la oscuridad.

El vacío de apetitos está en función de la procuración de un *a priori* místico que construye una nueva "percepción". De nuevo otra obra de Kant, la *CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA*, ayuda a Baruzi a defender su tesis sobre la "noche del sentido". Así como Kant eliminó los intereses particulares de la buena acción moral [ya que se debe obrar impelido por modelos universalizables que trasciendan los intereses particulares] Baruzi enfatiza el equiparable "vacío" de motivaciones *sensibles* [particulares] en la noche sanjuanina del sentido.

La carencia de motivaciones particulares en San Juan, piensa Baruzi, es más severa, pues no sólo elimina los móviles sensibles, sino también los espirituales [incluyendo la suspensión de la moral]. El "vacío" consitituye el *a priori* incondicionado de la experiencia mística sanjuanina.

Sin embargo puede establecerse un conflicto entre "vacío" y "Apetito", entre inmotivabilidad sensible y procuración del mayor placer. Recordemos que Baruzi pretende encontrar en San Juan la doctrina mística de una "nueva percepción", de donde surge un acento "epistémico" [o bien "metafísico", como piensa Georges Morel] del tratamiento de la noche del sentido en Juan de la Cruz. Tal tendencia *intelectualista* efectivamente determina la visión de Baruzi, pero esto no elimina su conciencia del importante rol desempeñado por el "Apetito".

Como se observó anteriormente, Baruzi no acepta la tesis del ascetismo como fin de la noche del sentido. Si se sacrifica la multiplicidad de los apetitos sensibles es en razón de la procuración de un mayor apetito: el amor de Dios que diviniza el mundo y la naturaleza, que los hace "amables" [cf. *supra*].

A pesar de que la tesis baruziana sobre la mística sanjuanina apenas está esgrimiéndose, podemos detectar en ella el esbozo de un conflicto entre Apetito y Vacío, entre

1. cf. JB.396

placer e inmotivabilidad. Más adelante quedará claro cuál es el camino que prefirió Baruzi (al igual que Georges Morel, cuya presentación formal la emplazamos al capítulo tres: "Entendimiento: Subjetividad racional"). Pero por el momento, en lo que toca a este análisis de la noche del sentido, la lectura baruziana puede ser asumida en lo que toca al rastreo de la "subjetividad" a través del Apetito-placer [un "Eros", cf. cap. cuatro: "Voluntad I", ss: *Eros y agape*].

De aquí podemos acordar, talvez contra el espíritu baruziano, que la experiencia de "vacío" (como condición a priori de la experiencia mística) no sólo debe remitir a una negación de los "datos empíricos", sino también a la "suspensión" de los apetitos sensibles del placer corporal. Las menudencias del placer sensible deben ser negadas porque multiplican al Mundo y lo convierten en unidad inasible, por eso San Juan de la Cruz valora el "vacío" del sentido en función de la procuración del mayor placer subjetivo.

PLACER ESPIRITUAL

Religiosidad

En el capítulo anterior hemos tratado el tema del placer corporal en San Juan de la Cruz (bajo el seguimiento del problema del "sentido" en cuanto "apetito" o placer). El tratamiento que recibe la corporalidad, como se observó, desemboca en una "suspensión" del goce sensual en función de la procuración del mayor placer subjetivo. Ahora bien, el placer corporal no es el único factor de la subjetividad que se pretende "aniquilar", sino todo tipo de placer, incluso el "espiritual".

La problemática de la "corporalidad" contó con una inserción más o menos clara en el sistema sanjuanista, sus criterios de tratamiento estaban más o menos definidos. Pero tal situación ventajosa no se repite para el tema del "placer espiritual". Esto se debe en parte a que la mayoría de las obras sobre el santo sólo apuntan de pasada¹ el problema, cuando llega a ser mencionado. Lo que abunda son los seguimientos "intelectivos" del proyecto místico de San Juan, de su proyecto de suspensión de las facultades racionales. Pero la dimensión "afectiva" suele ser olvidada temáticamente, aunque se le reconozca un lugar en la obra de San Juan de la Cruz [como sucede desgraciadamente con la genial obra de Georges Morel, por lo cual su intervención está postergada].

Talvez una de las razones por las que esto sucede sea que el momento de la noche del placer espiritual no está bien definido en el plan de San Juan, y que por tanto no sea fácil otorgarle un espacio temático independiente del seguimiento "intelectivo".

Sin embargo, en el capítulo anterior hemos tratado de establecer algunos criterios básicos del plan sanjuanino. Hemos distinguido entre noche activa y noche pasiva, y entre noche del sentido y noche del espíritu. También hemos

propuesto que la noche del "sentido" debe leerse a partir de la noción de "placer". Ahora bien, por estricta deducción, si nos interesa rastrear una esfera especial del placer no debemos salir del tratamiento de la noche del sentido.

También debemos anotar que así como los primeros libros de la *SUBIDA*, en los que se trata la noche activa del sentido, fueron los textos referentes para tratar el problema de la suspensión de la corporalidad¹, para abordar ahora el problema de la suspensión del placer espiritual debemos recurrir, según la propuesta, al tratamiento que da San Juan a la noche pasiva del sentido (Cf. Apéndice: *ESQUEMA DEL PLAN SANJUANINO*).

Noche pasiva del sentido

La "noche pasiva del sentido" es uno de los puntos álgidos dentro del problema del orden sanjuanino. Por ejemplo, en la principal obra doctrinal del santo, la *SUBIDA AL MONTE CARMELO*, cuando expone el plan a seguir omite completamente el espacio de una virtual "noche pasiva del sentido"², quizá porque en ese momento la consideró más como una transición que como una etapa del ascenso místico³. Sin embargo, una vez "finalizada" la *SUBIDA* le parece necesario trazar de nuevo el plan de esta noche. Dice Trueman: *"No es inconcebible que el reanudar la discusión de este tema en los capítulos introductorios de la Noche sea una confusión tácita de la poco gloriosa posición de la primera discusión, y refleje el deseo del santo de asegurar que materia tan importante no se ha pasado... por alto"*.

Esta complicación de la inserción correcta de la noche pasiva también tiene otros bemoles. Por un lado, si hacemos caso a Baruzi, no debemos dar demasiada importancia a las aparentes contradicciones del plan de San Juan. Pensar que era desordenado, que se cansó de un seguimiento sistemático o que repentinamente interrumpe una obra para empezar otra sería una "injuria".

Baruzi pensaría, más bien, que las complicaciones de la ubicación exacta de la noche pasiva del sentido están en función de la censura que sufrieron los escritos del místico. Ahora bien, si pensamos que tal noche representaba

1. Desde el libro I hasta el capítulo 12 del libro 2.

2. SC.1.1.2.

3. Trueman, *op.cit.*, p.263. Cf. también a Eulogio de la Virgen del Carmen: "De existir alguna razón plausible que explique la brusca interrupción de la *Subida*, debe buscarse en la urgencia de explicar el genuino sentido de la *Noche oscura*". *SAN JUAN DE LA CRUZ Y SUS ESCRITOS*, p.263.

un combate abierto contra las formas de piedad popular y oficial aceptadas por la Iglesia (veneración y adoración de imágenes, valorización de crucifijos, reliquias y demás objetos sagrados, etc.) no es difícil pensar en lo atinada que puede ser la tesis baruziana. Sin embargo, para que esta opinión sea viable faltaría ver en Baruzi esta asociación entre noche pasiva del sentido y negación del placer espiritual religioso, asociación que no está marcada y que nosotros hemos establecido.

Por otro lado, según George Morel la noche del sentido es tratada por San Juan en dos aspectos, el natural y el sobrenatural, que coinciden con lo activo y pasivo respectivamente¹. Morel opina que la palabra "sobrenatural" es clave en la comprensión de San Juan²; lo sobrenatural puede tener su causa o en Dios o en estados de alucinación, el problema es diferenciarlos, pero este proceso diferenciador es un proceso intelectual. De cualquier forma, según Morel, la negación del sentido, activo o pasivo, representa la negación del plano figurativo sensible en función de la procuración de una aprehensión de "lo real"³.

En lo que respecta a esta tesis, además de notar la tendencia "intelectualista-metafísica" de Morel, se puede percibir una dificultad de conciliación de sus opiniones. Por un lado Morel, al trazar su "*plan pour une lecture de saint Jean de la Croix*" ubica los primeros siete capítulos de la *NOCHE OSCURA* en la noche "activa" del sentido, dejando a la pasiva los capítulos VIII al XIV⁴. Pero si casamos la idea de noche pasiva del sentido con lo "sobrenatural" (asociación un tanto gúera en función de los nexos semánticos entre "sobrenatural", "Dios", "pasivo") corremos el peligro de no comprender los primeros siete capítulos del libro primero de la *NOCHE OSCURA*, ya que estos tratan explícitamente de la noche pasiva del sentido (como lo interpretan asimismo los epígrafes de la edición príncipe) y en los cuales no se hace referencia al problema de los datos "sobrenaturales"⁵.

De esta forma podemos decir que si:

1) lo "sobrenatural" no agota el tratamiento del "placer espiritual".

1. OM.2.55
2. OM.2.52
3. OM.2.53
4. OM.1.183
5. NO.1.Declaración, y *passim*.

2) existe una asociación estrecha entre noche pasiva del sentido y negación del placer espiritual religioso.

3) la NOCHE OSCURA es una obra destinada al seguimiento "pasivo" de la noche.

Entonces parte del problema del seguimiento del "placer espiritual" debe ser rastreado en la NOCHE OSCURA. Obra en la que las declaraciones las dice el alma *"estando ya en la perfección, que es la unión de amor, habiendo ya pasado por los estrechos trabajos y aprietos, mediante el ejercicio espiritual del camino estrecho"*¹.

La NOCHE seguirá utilizando, al igual que la SUBIDA, la poesía *En una Noche oscura* como objeto de su declaración, pero ahora tomada la "noche" como *"contemplación purgativa"* que *"pasivamente causa en el alma la dicha negación"*². Con todo, la declaración está en función, no de la poesía completa, sino sólo de las primeras canciones de la misma [Cf. Apéndice: NOCHE OSCURA].

Negación del placer espiritual sensible

Al comienzo la meditación en las cosas sensibles era un potente auxiliar de la vida religiosa; el "principiante" fue aconsejado a seguir los placeres religiosos en vez de los no-religiosos; pero una vez que el principiante a llegado a una etapa en la que por más meditación no halla gusto espiritual es señal del necesario advenimiento de su negación completa.

De esta manera, la NOCHE presenta a la noche pasiva del sentido como un tránsito³ del estado de meditación al de "contemplación". El plano del placer espiritual sensible (representado por las imágenes, objetos y sentimientos sensibles religiosos) entra en una etapa de negación. Es decir, todo tipo de referente sensible placentero, aún así "religioso", es negado por el proyecto místico de búsqueda de un Dios no mediado por lo sensible, ni por lo religioso. No se trata aquí, sin embargo, de extenderse en el problema de la "meditación"⁴, ya que este problema, como se verá en el siguiente capítulo, cae en el ámbito intelectual. Nos

1. NO. Prólogo.

2. NO. 1. Introducción.

3. Dice San Juan: "as va secando", "as [comienza] a poner en el de aprovechantes", NO. 1. 2. 1.

4. Era usual relacionar "meditación" con "discurso", como lo hacía un método célebre de Pedro de Alcántara, cf. Trueman, *op.cit.*, p. 173.

centraremos ahora en la suspensión del placer ubicado en los márgenes de la vida meditativa.

En el primer capítulo de la *NOCHE* San Juan distingue tres diferentes grados de avance de los aspirantes a la noche mística:

Principiantes	meditantes
Aprovechantes	contemplativos
Perfectos	unidos a Dios

Imperfección de los principiantes

Los principiantes viven de la oración, penitencias, ayunos y sacramentos, los cuales le son "consuelo" y "gusto"¹. Estos principiantes disfrutan aún del consuelo de los medios religiosos, sin embargo estos principiantes son imperfectos porque suelen utilizar tales medios como fines, se refugian en la noche del sentido corporal y encuentran arrimo en lo religioso².

Los principiantes también son imperfectos porque son fácilmente susceptibles de caer en las imperfecciones "capitales". Tales imperfecciones, o "*siete vicios capitales*"³, son los siguientes:

1. Soberbia
2. Avaricia
3. Lujuria
4. Ira
5. Gula
6. Envidia
7. Acidia

Todos ellos considerados según, no la "carne" (como en la noche activa del sentido), sino según el espíritu. Tal vez sea ésta la razón por la que, en la noche pasiva, se les llame "vicios" y no "pecados" (aunque no deja de haber una semi-equiparación vicios/pecados a través del predicado "capitales").

Evitar la soberbia espiritual resguarda al principiante de un fariseísmo cuya religiosidad carezca de la genuina

1. NO.1.1.3
2. NO.1.2.1. y 8.3.; SC.2.4.6
3. NO.1.1.3

espiritualidad¹. La avaricia de libros, crucifijos, reliquias y demás bienes religiosos se debe desechar, como también la ira espiritual que se traduce en intolerancia. La envidia y la asidia llevan al principiante, por otra parte, a una tosca vanidad y sentimiento de superioridad espiritual y al rechazo del llamado hacia la aspereza existencial de la vida mística.

Lujuria y gula espirituales

Estos "vicios capitales" funcionan como metáforas del placer corporal, principalmente el de la lujuria y la gula. Por ejemplo, el primero, explicado a través de una serie de ambiguas referencias, acaece en los momentos de devoción y tiene que ver más con los "movimientos" de los "humores" y de la sangre².

La gula "espiritual" talvez sea la gran síntesis de los vicios capitales, y quizá encierre en sí la principal advertencia de San Juan en la noche pasiva del sentido, ya que dicha "gula" de placeres espirituales, incluso el placer en la penitencia [masoquismo religioso?³], puede llevar a la peligrosa identificación entre Dios y Gusto⁴, o bien a la vida espiritual "infantil" que sólo se guía por el "*gusto o sentimiento sensible*"⁵.

En suma, se trata de prevenir al espíritu de

- 1] falsa satisfacción en las obras personales.
- 2] afán en imágenes, rosarios.. [formas religiosas externas].
- 3] gusto sensual, "del demonio" y del temor que causa la sensualidad "pasiva".
- 4] la descomposición anímica por no hallar gozo en lo espiritual.
- 5] persecución del mero goce espiritual, y no de su perfección.
- 6] envidia de los que llevan ventaja espiritual.
- 7] renuencia a seguir adelante espiritualmente.

Cada uno de estos vicios posee ciertas causas y provoca ciertos defectos particulares distintos según el caso. Pero tienen en común pertenecer al "*primer estado de*

1. NO.1.2.1
2. NO.1.5
3. Cf. NO.1.6.2
4. Cf. NO.1.6.3
5. NO.1.6.5

principiantes", del cual se libran "*destetándolos Dios de los pechos de estos gustos y sabores en puras sequedades y tinieblas... interiores*"¹. El sufrimiento es el camino, pero no el que purga el hombre por sí mismo, sino el que "*Dios... hace en ellos pasivamente*"². De ahí que sea tal obra cosa tan "oscura" y "dificultuosa" para ser hablada y recitada³.

El Placer espiritual ha sido condenado como fin⁴, pues se trata de "gula espiritual". Alguien aquí podría leer una especie de rígido ascetismo que niega el gozo espiritual con fines de privar al sujeto de todo "gozo" (aún el más "espiritual"). Pero habría que leer a San Juan en un contexto más amplio, el contexto del proyecto total. El camino hacia la noche mística va purgando lo que queda en el alma del mundo sensible, por eso se niega también al "placer espiritual sensible", pero el paso final, el estado de los perfectos, se caracteriza por un estado pasional: el amor de Dios y hacia Dios (cf. capítulo cinco de esta tesis). El genuino placer espiritual subjetivo se mantiene incólume frente a la suspensión del "placer espiritual sensible" (San Juan más adelante ha de llamar al místico "varón de deseos"⁵).

Por otro lado, saliendo de las premisas del sistema sanjuanista, i.e. del teísmo, nos enfrentamos a una experiencia que no puede dejar de ser subjetiva. De tal experiencia espiritual sólo puedo quedarme con lo que me pertenece, i.e. lo humano, el goce, que aún cuando sea comprendido como "divino" no deja de ser humano (cf. cap. "Voluntad II"). Se trata, creo, más de una cuestión de valorización de los hechos de la experiencia, que de la experiencia real misma.

Además no deja de existir cierto sabor ambiguo en la exposición de estos "vicios capitales". Cuando se habla de la "lujuria espiritual" se recurre a un lenguaje oscuro, el lector no sabe a que se refiere San Juan exactamente, sólo menciona que este vicio acaece en la oración o la contemplación espirituales. Las experiencias de goce espiritual son "buenas" si crece el amor a Dios y "malas" si crece el remordimiento⁶ (nt. de nuevo la valorización impuesta a la experiencia del goce).

1. NO.1.7.5

2. NO.1.7.51

3. NO.1.7.5

4. NO.1.6.1

5. NO.2.21.3

6. ¿No podría referirse San Juan a una incorrecta utilización del placer espiritual? (se trata de una 'erótica mística' de la cual se huye? (cf. las posibles lecturas ateas de las poesías amorosas de San Juan, o los *Centares*).

Tránsito del placer espiritual sensible al placer espiritual

Una vez terminadas las advertencias a los principiantes, San Juan distingue de nuevo (en el capítulo ocho) las dos noches, o "*purgaciones*": la sensitiva y la espiritual:

La sensitiva es -común
-de los principiantes
-amarga y terrible

La espiritual es -de muy pocos
-de los aprovechados
-"*horrenda y espantable*" [no tiene comparación]
-rara en acaecer [no hay mucho lenguaje respecto a ella, ni mucha experiencia]

Las señales¹ que sirven para reconocer que se está en el camino de la Noche pasiva sensitiva son las siguientes:

- 1] No se halla ningún gusto o consuelo ni en Dios ni en el mundo.
- 2] Se piensa que no se sirve a Dios (en esto ayuda la melancolía, y sentimiento de soledad).
- 3] No se puede ya meditar ni discurrir en el sentido de la imaginación.

Esto es, la purgación de los gozos espirituales no tiene comparación con el virtual ascetismo de la negación de los placeres meramente sensibles. San Juan va suspendiendo placeres cada vez mayores, cada vez más íntimos e intensos.

Tales "sequedades" no deben ser vistas, según San Juan, como productos de pecados o imperfecciones, que "*si eso fuese, sentirse hía en el natural alguna inclinación o gana de gustar de otra alguna cosa que de las de Dios*"². Más bien se trata de señales que anticipan el tránsito al estado de "aprovechados", en donde Dios no deja "*arrimo en el entendimiento, ni jugo en la voluntad, ni discurso en la memoria*"³ y donde "*la imaginativa y fantasía no pueden hacer arrimo en alguna consideración ni hallar en ella pie ya de ahí en adelante*"⁴; se trata pues de la suspensión de las potencias subjetivas que se venía anticipando.

1. Dicken marca una diferencia entre la enumeración de las señales en la *Noche Oscura* y en la *Subida*, op.cit., p.177-178.

2. NO.1.9.2.

3. NO.1.9.7.

4. NO.1.9.8.

Por otro lado, al final del libro I° de la NOCHE San Juan menciona ciertos "provechos" que recibe el alma después del tránsito por la noche pasiva del sentido. Esta alma, a través de la contemplación "infusa" o "vía iluminativa", ahora posee conocimiento de sí y de su miseria, ahora trata a Dios con más comedimiento, adquiere grandeza y excelencia de Dios, pero a la vez humildad espiritual y amor al prójimo, "*se hacen sujetos y obedientes*"¹, en fin, se adquieren "*todas las virtudes, así teologales como cardinales y morales*"², "*los doce frutos del Espíritu Santo*"³ y "*se libra de las manos de los tres enemigos: demonio, mundo y carne*"⁴.

El nuevo placer

Es así como pasan las almas de la vida del sentido a la del espíritu, de la meditación activa a la contemplación pasiva, i.e. del discurso al no discurso⁵. La purgación pasiva del sentido que había provocado todo desembarazo de deseos⁶ se encamina al tránsito del no-gusto al gusto (o bien, del gusto sensible al genuino gusto espiritual). El nuevo gozo es la contemplación que ahora inflama al espíritu de amor. Se trata del segundo verso de la primera canción:

"con ansias, en amores inflamada".

Vamos de las sequedades al enamoramiento. Sentimiento que no se sabe de dónde viene, que no se entiende. Sólo se conoce que tal pasión de amor está aparejada con un previo aniquilamiento del sujeto, con una resolución del yo en la nada⁷. Y de esta manera crece el amor en ansias "*tan grandes... que parece se le secan los huesos en esta sed*"⁸. Se trata de una "*sed de amor*" viva. Ya no se trata de estólicas vanalidades, ahora se va entreviendo la pasión (el sentimiento espiritual superlativo como expresión de la experiencia mística).

1. NO.1.12.8
2. NO.1.13.5
3. NO.1.13.11
4. NO.1.13.11
5. NO.1.10.2
6. NO.1.10.4 y 5
7. NO.1.11.1
8. NO.1.11.1

Heterodoxia, vacío y placer místico

En el capítulo anterior habíamos anotado cómo George Morel olvida temáticamente el problema del "placer" en San Juan de la Cruz. Es esta misma razón la que explica la ausencia de comentarios de Morel en lo que toca al placer espiritual sensible. Sin embargo su aportación será significativa en el próximo capítulo, en el que se tratará el tema del entendimiento.

En lo que toca a Baruzi, en función del "placer espiritual sensible", debemos lamentar que no haga explícitas sus críticas como en su abordaje del placer sensible en general. Sin embargo podemos extender sus comentarios y reconstruir un poco su pensamiento para este particular. Habíamos anotado en el capítulo anterior que Baruzi diferenciaba "apetitos" de "apetito", y que consideraba que el singular se regenera siempre que rehusa dispersarse en los plurales¹. Tal es lo que sucede en esta negación del placer espiritual sensible, se recorta la pluralidad de objetos (sagrados) e imágenes (religiosas) en los que el principiante donaba su placer espiritual. Esta reducción de referentes placenteros desemboca, siguiendo a Baruzi, en una concentración del verdadero "placer" espiritual, el placer místico. A partir de esto, e independientemente de Baruzi, podemos aumentar ciertas diferencias. Los "apetitos" se manifiestan en plural para insinuar la pluralidad de las sensaciones, cuyo placer es básicamente corporal y se disemina. Un segundo nivel, el que no se explicita en Baruzi, está en lo que San Juan llama "gustos espirituales" o placer espiritual sensible, y que nosotros equiparamos al mero goce religioso, ya que la fuente de estos placeres dependen de lo que arriba se había mencionado: oración, meditación, ascetismo, sacramentos, imágenes, crucifijos, etc. Objetos todos que deben ser suspendidos ya que estorban el camino del ascenso místico. De esta manera San Juan es, en cierta forma, un crítico de la religiosidad popular y oficial de su tiempo, diferencia su espiritualidad de la simple religión, distingue su "método" de los otros que sólo consideran el plano religioso como el plano más alto de la vida espiritual, lucha por un placer no sólo extra-sensible, sino también extra-religioso, un placer "concentrado" en la esfera de la más íntima subjetividad, en la esfera que el santo llama "mística":

1. JB. 404.

Apetitos sensibles	Placer sensible	Placer corporal
Gustos espirituales	Placer esp. sns.	Placer religioso
Amor divino	Placer espiritual	Placer místico

La fuerza que otorgaba San Juan al último plano debió parecer, por su insistencia en la necesaria superación de lo religioso, un poco o muy, peligroso a la Iglesia. Aquí podemos coincidir, habiendo llegado por otras vías, con Baruzi, quien retomando la tesis de Andrés de la Encarnación, había comentado que el gran problema del orden de las obras de San Juan estaba en función de una censura de sus escritos (cf. supra). Al parecer San Juan llegó a peligrosas intuiciones de la vida espiritual que minaban la fuerza de la vida religiosa convencional y que cuestionaban la trascendencia de los inútiles métodos de meditación existentes; San Juan de nuevo actualizaba la crítica neotestamentaria contra el fariseísmo, contra la religión.

Por otro lado Baruzi, como también habíamos señalado en el capítulo anterior, proponía el análisis de un a priori de la experiencia mística, el "vacío" de la sensibilidad. Sólo retomamos lo ya dicho, nosotros podemos aceptar este a priori como condición de la experiencia subjetiva mística, pero señalando que este "vacío" debería ser leído en un contexto más amplio, el contexto del proyecto subjetivo del místico: la procuración de un placer superlativo. De esta forma podemos decir con Baruzi que el "vacío" es condición necesaria de la experiencia mística sanjuanina, pero nosotros decimos que no es suficiente. Se requiere vislumbrar un proyecto, talvez inconsciente en San Juan, de procuración del mayor placer posible. Por tanto la noche del sentido no es equiparable al ascetismo, a la árdua penitencia "*de bestias*"¹, ni al estoicismo, sino a una necesaria suspensión temporal de la afectividad demandada por la persecución de la íntima subjetividad mística, de la "*ciencia sabrosa*"².

1. NO.1.6.2
2. CE.27

SEGUNDA PARTE

NEGACIÓN DEL ESPÍRITU

ENTENDIMIENTO

Subjetividad racional

Si la primera noche, la del sentido, significó un gran esfuerzo para el "principiante", esta "noche del espíritu" significará una radicalización del sacrificio. El sujeto se transforma ahora en "aprovechante", no le bastará haber desviado su atención de la externa sensoriedad, ahora se sumergirá en los abismos del interior [la esfera que llama San Juan: "superior"¹].

Este nivel más íntimo es el "espíritu", el cual, de acuerdo al tratamiento seguido en la *SUBIDA*, es analizado bajo tres grandes áreas::

- Entendimiento
- Memoria
- Voluntad

Nuestro propósito, en este capítulo, es analizar el mecanismo de la noche del entendimiento a través de los comentarios sanjuaninos y también a la luz de la crítica de Jean Baruzi y Georges Morel. Nuestra preocupación radica en definir los alcances del entendimiento en Juan de la Cruz, conocer si el santo hizo descansar el valor de la experiencia mística en la esfera intelectual o si bien prefirió silenciarla. Lo cual es importante para nuestra tesis, pues si nos interesa analizar la subjetividad sanjuanina no podemos evadir el problema del valor místico de la "subjetividad racional".

Panorama general del entendimiento

En lo que se refiere al problema del "entendimiento" San Juan es muy metódico, hace gala de sus conocimientos

1. NO. 2. 13. 4

filosóficos, es firme en sus distinciones y pretende conservar un plan claro de exposición, plan que revela una jerarquía cognitiva de los datos del entendimiento (que San Juan llama "noticias"). En el segundo capítulo del segundo libro de la *SUBIDA* San Juan expone dicho plan (cf. Apéndice: *ESQUEMA DEL ENTENDIMIENTO*).

Conociendo el esquema sanjuanino del entendimiento resulta imposible pasar por alto la influencia de la filosofía escolástica en la clasificación categorial. La misma distinción fundamental entre entendimiento, memoria y voluntad ya deja aflorar dicha influencia. Jean Baruzi opina al respecto, sin piedad alguna, que Juan de la Cruz se dejó conducir por un esquema psicológico "trivial", por una "psicología desprovista de originalidad", pero que a fin de cuentas tan "estrecha psicología" quedará rebasada por las intuiciones del santo¹. George Morel parece más moderado en este asunto, él piensa que es imposible dejar de concebir a San Juan dentro de ciertos "límites", pero estos deben ser atribuidos a su época².

La originalidad de la enseñanza sanjuanina detrás de tal esquema, independiente de la enseñanza escolástica, puede ser sintetizada en palabras del propio santo:

"aunque todas estas cosas [las noticias del entendimiento sobrenatural no general] pueden acaecer a los sentidos corporales por vía de Dios, nunca jamás se han de asegurar en ellas ni las han de admitir, antes totalmente han de huir de ellas, sin querer examinar si son buenas o malas. Porque, así como son más exteriores y corporales, así tanto menos ciertas son de Dios. Porque más propio y ordinario lo es a Dios comunicarse al espíritu, en lo cual hay más seguridad y provecho para el alma, que al sentido, en el cual ordinariamente hay mucho peligro y engaño, por cuanto en ellas se hace el sentido corporal juez y estimador de las cosas espirituales, pensando que son así como las siente, siendo ellas tan diferentes como el cuerpo del alma y la sensibilidad de la razón. Porque... ignorante es el sentido corporal de las cosas racionales y aún más (digo) de las espirituales"³,

1. JB.447.461.465
2. OM.2.31: 3.57
3. SC.2.11.2

Empirismo sanjuanino

Se puede observar, sin mucha dificultad, que San Juan de la Cruz nunca abandona su principio de oposición ontológica entre Dios y la sensibilidad. La clave de todo el proceso radica precisamente aquí, en la noción a priori de que "Dios" está desprovisto de toda sustancia empírica, que en su "ser" no cabe ni siquiera la imagen de lo sensible. Este severo abismo trazado entre Dios y el mundo obliga a San Juan a negar lo que en términos humanos es real, a negar la sensibilidad, los datos de los sentidos, pues no podrá llegarse a Dios a través del "sentido".

Pero, observando el revés de la moneda, esto indica un empirismo radical en San Juan, ¿por qué? precisamente porque el mundo sensible, del que podemos tener certeza ontológica, se hace depositario de aquello que Dios no es: sensaciones. O sea, el Dios sanjuanino no es sensibilidad, pero el hombre no es más que pura conciencia del mundo, conciencia de la empiria.

San Juan aquí se adhiere a lo que dicen los 'filósofos'¹, que el alma es una especie de "tabla rasa" en la que escriben los sentidos todas las cosas, ya que el alma "por otra vía nada alcanzaría" pues al alma "no le puede entrar luz por otras lumbreras"².

De esta forma un autor místico como San Juan, de una manera que no deja de ser curiosa, se afilia a los comentarios de tipo 'empirista' que niegan toda otra fuente de datos primarios aparte de la sensibilidad. Dice Baruzi: "*Se objetará que el empirismo de la tabla rasa casa mal con la doctrina de la espiritualidad... No confundamos, sin embargo, doctrinas tan dispares por mor de superfluas analogías*"³. Tanto empirismo como espiritualidad mística en San Juan van de la mano. Como Dios no es dato de los sentidos entonces está situado en una especie de vacío de la conciencia, el cual hay que procurar alejándonos del mundo sensible.

Sin embargo, en honor a la justicia interpretativa, se debe aclarar que el "empirismo" que encontramos en Juan de la Cruz está tomado de la tradición del realismo aristotélico-tomista⁴. El empirismo sanjuanino es, por es esta razón, un

1. San Juan confía sistemáticamente en las sentencias de Aristóteles y Tomás de Aquino.
2. SC.1.3.3
3. JB.396
4. OM.2.41

empirismo con profundas aspiraciones metafísicas, por lo que, si bien se acepta que el entendimiento humano es conciencia de sensaciones, a su vez éstas son rechazadas por considerarlas metafísicamente inocuas.

Y aquí se asoma claramente un problema que nos preocupa, la validez de las interpretaciones metafísicas de la mística sanjuanina. Podríamos deducir que el empirismo sanjuanino solamente está diluido en la metafísica tomista, pero ahondemos un poco más. Las venas metafísicas en San Juan heredan sangre más allá de Arsitóteles y del cristianismo, se nutren también de la filosofía platónica¹, lo cual se muestra en la noción de que la sabiduría divina está vedada a nuestros sentidos, "pero en cuanto se presenta a nuestro espíritu, en cuanto la Idea nos penetra, quedamos deslumbrados"². Aunque, por otro lado, entre San Juan y Platón existe una diferencia radical: "la conversión como la entiende Platón es árdua y penosa, aunque normal. No comporta una torsión de la inteligencia [como en San Juan], sino al contrario, el ensanchamiento de la razón más elevada...", pues en Platón "la Idea puede turbar al principio la conciencia, pero no la destruye"³.

Sin embargo, ya sea Platón, Aristóteles o Aquino quienes proyectan su sombra metafísica, lo que podemos extraer es que tales nexos con categorías y métodos trascendentes representan una gran tentación interpretativa, a la que han cedido inteligencias de la talla de Baruzi y de Morel.

Sanjuanismo hegeliano

Jean Baruzi, en su capítulo: "Crítica de las aprehensiones distintas", menciona sobre Juan de la Cruz que "mientras su instrucción técnica le hace esclavo de una teoría del conocimiento que no está libre del empirismo, en el orden místico llega a una doctrina que excluye lo que es exterior al alma"⁴. Pero ¿cómo y en qué grado rechaza San Juan lo "exterior"?

Georges Morel piensa que el rechazo sólo es relativo, pues considera que si en la sensibilidad [y en el entendimiento de lo sensible] subyace un valor universal éste debe ser desenterrado y purificado de lo espurio. Por esto Morel

1. JB.512: OM.2.44
2. JB.441
3. JB.442
4. JB.513

afirma que la comprensión de la noche del sentido y del espíritu está en función de la aplicación de una dialéctica que:

- aniquila las determinaciones particulares
- afirma lo Absoluto contenido en tales determinaciones
- regenera las determinaciones en lo absoluto¹

Para Morel la lógica sanjuanina opera como la dialéctica de Hegel (de hecho sugiere la idea de un "sanjuanismo hegeliano"²). Para este filósofo francés las relaciones entre Juan de la Cruz y el filósofo alemán pueden rastreadse en: la idea de muerte como el centro doctrinal, la finitud radical de las cosas cuya negación es el movimiento por el que se asciende paulatinamente hacia el Absoluto, el discurrir a través de contradicciones necesarias, la separación de la inmediatez sensorial "exterior"³, etc.

De esta manera el "búho de Minerva", que alza sus alas al caer la noche, deja sentir su presencia a lo largo de la obra de Georges Morel, e inspira pasajes como este: "*L'esprit pénètre éternellement la matière... et la matière subsiste éternellement dans l'esprit comme son élément distinctif*"⁴. Morel confía en que la metafísica hegeliana es capaz de racionalizar la mística sanjuanina, lo cual representa una excesiva pretensión de la cual no es difícil obtener posturas descabelladas, por ejemplo cuando afirma que "lo universal" contenido en los textos sanjuaninos no tiene a Juan de la Cruz como autor real, sino a "Dios" [;!), pues aquél sólo es un "individu particulier", mientras que el último es universal⁵. De esta manera no debe ser extraño percatarse que Georges Morel es capaz de actualizar un Hegel que expresa pensamientos tan violentos como este: "yo no puedo expresar lo que es un sentimiento mío exclusivo. Lo que no puede ser nombrado ni comunicado, es decir, las sensaciones y los sentimientos, no es lo más importante ni más real; es, por lo contrario, lo más insignificante y lo menos verdadero"⁶ [;!).

Detallemos un poco cuál es el mecanismo hegeliano que aplica Morel a San Juan. Primero, Morel distingue entre dos clases de métodos sanjuaninos:

1. GM.2.49
2. GM.Prefacio: "Philosophie, théologie, mystique".
3. GM.2.2.27
4. GM.2.103
5. GM.1.55
6. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Ciencia de la Lógica, Concepto previo, ca20

- a) lineal
- b) redondo

El primero corresponde a la prosa, el segundo a la poesía; el primero está expuesto como un "*more geometrico*", pero el segundo "*Se rit de la formalisation*"¹; el primero niega, el segundo afirma. Por tanto, la interpretación de la prosa sanjuanina no debe agotarse en el análisis "lineal", debe ser "circular", dialéctico, que corresponda a una búsqueda constante de lo universal y que revele la dinámica de la existencia y el pensar humanos. Búsqueda que, como se verá [cap. cinco: "Voluntad II"], descansará en la noción metafísica del Amor divino².

De esta manera Morel cree garantizar la valoración de las realidades sensibles (aunque sólo en su referencia a lo absoluto)³ a través de una "*négation créatrice qui les fera passer d'une forme particulière d'être à la forme universelle*"⁴. La clave de este método dialéctico, aplicado a San Juan, radica en la comprensión de la presencia de lo divino en cada etapa de la noche mística⁵. De este modo, de acuerdo a Morel, la mística sanjuanina se puede definir como la disolución progresiva de los elementos negativos no universales contenidos en cada situación⁶, cuidando que la sistemática "negación" del mundo no equivalga a "exclusión" del mismo, sino a su "integración" metafísica⁷.

Esta es la razón por la cual Georges Morel tiene al místico, y en especial a Juan de la Cruz, como "*le réel métaphysicien*"⁸, como el profeta de la "*ούσία*"⁹ y del "*ἀρχή*"¹⁰, el develador de la realidad, pues comprende la contingencia del mundo, pero igualmente conoce, de primera mano, su fundamento [sic]. De aquí que para Morel los términos "metafísica" y "mística" sean intercambiables¹¹.

1. GM.2.18

2. GM.3.155

3. GM.1.55, GM.2.65

4. GM.2.76

5. GM.2.21

6. GM.2.13

7. GM.2.57

8. GM.2.61

9. GM.2.112,124. GM.2.124 [Morel: "le mot substance désigne chez saint Jean de la Croix à la fois la réalité dans sa radicalité et dans sa plénitude"].

10. GM privilegia, a este respecto, la filosofía de Aristóteles y la Heidegger.

11. GM.2.67, GM.2.10, GM.2.100,107,115,138a

Sin embargo existe un problema. La noción de "método" nos lleva a pensar en la propuesta de un camino, diferenciado en cada una de sus etapas, que garantiza cierto resultado esperado, y que es trans-subjetivo (universalizable).

Pero ¿acaso San Juan garantiza una experiencia metafísica a quien circula por el "Monte Carmelo"? ¿puede asegurar a los principiantes un ulterior contacto con la esencia divina? ¿cuándo deja de ser subjetivo el camino y se convierte en un "modelo"?

Debemos decirlo con todas las palabras, Juan de la Cruz no garantiza a sus seguidores el contacto místico con la divinidad [de otra manera vendría de sobra una noche "pasiva"], y por tanto no puede transferir sus certezas metafísicas a quien no ha padecido su experiencia. Es por esto que el supuesto encuentro con "lo universal", del que habla Morel, no tiene apoyo en los textos sanjuaninos, a menos que se confundan a priori:

- 1) la experiencia mística [que puede otorgar ciertas "garantías metafísicas" a quien la vive]
- 2) la explicación metafísica de la experiencia

Morel necesita forzosamente, para que valga su lectura dialéctico-metafísica, no sólo de la argumentación sanjuanina [o de la poesía], sino también, y sobre todo, de la confianza en que el último paso de la ascensión mística [la experiencia] consiste realmente en un encuentro con Dios [de otra manera no sería posible la síntesis metafísica que propone Morel]¹. Pero la realidad de dicho encuentro escapa a nuestra inteligencia.

Lo único seguro es que la experiencia es inefable, y el lenguaje racional [sanjuanino o moreliano] forza la naturaleza de la vivencia subjetiva; aún más, la racionalización metafísica [como la de Morel], sin reparar en lo absurdo de su proceder, pretende conciliar lo subjetivo y lo objetivo. Pero ya veremos que en San Juan esto no es tan sencillo [cf. el desarrollo amplio de este problema en el capítulo siete: "Objetividad de la subjetividad mística", ss: *Objetivación metafísica*].

Quedémonos pues con una noción más modesta del método sanjuanino, aquella que enfatiza Baruzi: en San Juan de la

1. Por ejemplo, en Hegel el valor de cada particularidad radica en su dependencia al Espíritu absoluto, que es la síntesis hipostática del fin de la historia y del saber.

Cruz existe un "método intelectual punto por punto definible, un método que consiste en no aceptar jamás los elementos perceptibles, por incontestablemente que se presenten"¹, lo cual coincide con lo que nosotros llamamos el principio básico de la mística sanjuanina: la oposición ontológica entre Dios y la sensibilidad. Veamos ahora algunos puntos concretos de la noche del entendimiento según este principio.

Discurso y meditación

El problema de las sensaciones sobrevivirá a lo largo de la exposición sanjuanina, tal es el caso del problema del "discurso". San Juan comienza a hablar de él en el capítulo doce del libro segundo de la *SUBIDA*, es decir, poco después de que ha introducido (en el capítulo diez) las distinciones de todas las aprehensiones intelectuales (cf. Apéndice: *ESQUEMA DEL ENTENDIMIENTO*), y cuando se dispone a abordar el problema de las aprehensiones imaginarias. A partir de aquí San Juan va ligando estrechamente discurso con imaginación, imaginación con meditación, meditación con sensibilidad, etc. Asociaciones que nos pueden servir para elaborar un "campo semántico" del discurso: sensaciones, formas, figuras, imágenes, imaginación, fantasía, entendimiento natural, meditación, etc.

Estas asociaciones en la obra sanjuanina permiten a Morel pensar que las sensaciones ya eran discurso², pues el discurso es presentado por Juan de la Cruz como el desarrollo figurativo de la experiencia³. Por otro lado, el discurso está igualmente ligado a la meditación, pues ésta no es realizable sin pensamiento⁴. San Juan mismo da una definición bastante clara de lo que entiende por meditación: un "acto discursivo por medio de imágenes, formas y figuras, fabricadas e imaginadas por los dichos sentidos"⁵, la meditación pertenece por tanto a la imaginación y a la fantasía⁶.

Por estos nexos tan estrechos del discurso meditativo con la sensación y sus límites, Juan de la Cruz tenderá a suspender toda meditación. Baruzi parece encontrar las razones de fondo de tal rechazo en que: 1) San Juan ligaba el concepto

1. JB.492
2. "Dojà en effet la sensation est un discours". GM.2.66.
3. GM.2.133
4. GM.2.73
5. SC.2.12.J.
6. SC.2.12.J.

"meditación" al modelo ignaciano, modelo que no satisfacía sus exigencias espirituales; 2) en que la meditación se conformaba mediocrementemente con la psicología normal de un entendimiento alimentado por formas y figuras¹.

Jean Baruzi piensa que el santo avilés despreciaba la meditación por considerarla demasiado "normal"; incluso, según opinión del filósofo francés, cuando San Juan de la Cruz describía la vida meditativa era probable que no describiera una experiencia personal, sino una experiencia espiritual mediocre ajena del todo a sus vivencias². Sin embargo San Juan debía moderar sus ideas sobre la inutilidad de la meditación por temor a que lo consideraran un "iluminado"³.

Aunque San Juan da oportunidad a los "imperfectos" de acudir a los ejercicios meditativos, él recurrió a ellos sólo como antecedentes religiosos de su tiempo, no como vías de espiritualidad⁴. Juan de la Cruz más bien parece apuntar a la accesoriedad de la meditación cuando enseña que muchas almas, sin haber sufrido los ejercicios de dicha meditación, son de cualquier forma llevadas a la contemplación y al amor⁵.

Pero Baruzi no se queda solamente con el señalamiento de este rechazo sanjuanino a la meditación, también piensa que bajo ese rechazo se encuentra una crítica más radical, un cuestionamiento al poder del mismo entendimiento. Baruzi tiene conocimiento de varios místicos partidarios de la misma idea, pero les cuestiona: "¿están seguros de haber criticado el poder del entendimiento y dilatado sus límites cuando lo desdennan? ¿han reconstruido los sistemas más arriesgados antes de pronunciarse por nuestra impotencia?..."⁶. Baruzi piensa que tales místicos, entre ellos San Juan, creían estar destruyendo un modo de conocimiento, pero lo único que experimentaban era un conocimiento más complejo, al rechazar la meditación sólo conseguían una oración imaginativa más intensa⁷. Estos religiosos confundían "un elemento de carácter afectivo con un concepto que es, en resumen, una experiencia más compleja". Por esto Baruzi demanda al pensamiento místico, pensando particularmente en el santo de

1. JB. 460

2. JB. 465

3. JB. 462 [cf. problema socio-religioso del iluminismo español del siglo XVI, ver M. Pelayo, *Historia de las heterodoxas españolas*]

4. JB. 462

5. JB. 462

6. JB. 476

7. JB. 476

Ávila, que toda crítica a la esfera racional debe estar precedida por un análisis previo y exhaustivo del funcionamiento de la razón misma¹.

Georges Morel recuerda un artículo de Jean Baruzi posterior a su libro *SAN JUAN DE LA CRUZ Y EL PROBLEMA DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA*, en donde Baruzi parece moderar su tesis sobre la "pobre concepción" de la meditación y el discurso en San Juan, pero, escribe Morel, la tesis baruziana subsiste esencialmente²; en dicho artículo parece sobrevivir la interpretación (incorrecta para Morel) de que la meditación y lo imaginario sensible en San Juan se reducen a un plano "mediocre" e "irreal"³.

Morel no está de acuerdo con esta lectura de Baruzi, pues no es cierto que San Juan "ignore l'effort métaphysique appliqué, dans la phase pré-mystique, à des problèmes spirituels"⁴. Él admite que existen pasajes sanjuaninos en los que rechaza la meditación, pero de estos "on ne saurait déduire qu'il se fasse une piètre idée du discours"⁵, ya que, piensa Morel, dichos textos están "imprégnés d'ironie" [sic]. Morel dice que el objetivo de San Juan, tras sus críticas a la meditación imaginativa, era denunciar el exceso imagólatra de la piedad ridícula⁶.

Pero esta no es la razón más poderosa que tiene Morel para disentir de Baruzi. Dice aquel: "jamais saint Jean de la Croix n'a conçu l'image (esthétique ou imaginaire) comme séparée de la structure globale de l'être, et par conséquent de la pensée"⁷; Existe, al igual que en el tratamiento de las sensaciones, una dialéctica del discurso meditativo, Juan de la Cruz efectivamente rechaza el mundo imaginario sensible, pero igualmente lo rescata a través de una negación dialéctica de su contingencia, ya que "l'entendement assume, nie et transforme"⁸. Para comprender más de cerca esta crítica "moreliana"⁹, abordemos enseguida el problema de la imaginación y la fantasía.

1. JB. 477

2. GM. 2.73

3. GM. 2.73n

4. GM. 2.76

5. GM. 2.77

6. Incluso San Juan llega al grado de ser considerado, por poco, "iconoclaste", como lo piensa Lucien-Marie, cf. GM. 2.77-78.

7. GM. 2.79

8. GM. 2.89

9. De "Morel".

Imaginación y fantasía

San Juan de la Cruz menciona que la meditación pertenece a "dos sentidos corporales interiores": "imaginación" y "fantasía"¹. Pero, aunque San Juan las menciona como diferentes, declara que para sus fines no afecta que las tome indistintamente². Enseguida distingue dos tipos de imaginaciones:

- 1) naturales [figuras nacidas de la percepción sensible]
- 2) sobrenaturales: visiones [recibidas pasivamente]

Las últimas son tratadas más adelante. Respecto a las primeras, pareciera que así como la sensibilidad estaba ligada al entendimiento natural, así el primer plano de la imaginación pareciera estar ligado al entendimiento sobrenatural³. Pero no es el caso, la mayor parte del tratamiento de la imaginación sigue cayendo en el problema del entendimiento natural.

En cierto lugar menciona Georges Morel que la imaginación está situada "entre le sensible et la pensée". Pero más adelante radicaliza su posición al decir que de hecho no existe imaginación alguna si no hay pensamiento, y no hay pensamiento sin imágenes sensibles: "il n'y a pas d'images sans pensée, mais il n'y a pas de pensée sans image"⁴. Lo sensible es tanto imaginación como pensamiento.

En esta misma línea Morel está seguro que los contenidos sensibles de la imaginación no son meras entidades materiales, pues están desprovistas de su inmediatez ontológica, son "déjà réalités métaphysiques" (¡!)⁵. Con todo, "l'image n'est pas le réel en lui-même"⁶, sino sólo cuando es capaz de reflejar "lo universal". Recordemos aquí que para San Juan la "imagen" no puede servir como medio "próximo" para la unión con Dios⁷, pero en el fondo sí funciona como medio, y este fondo de la imaginación sensible, como sucedió con la sensación, es en el que Morel insiste al hablar de "lo universal" que se contiene en cada etapa⁸.

1. SC.2.12.3, probable influencia escolástica.

2. SC.2.12.3 [OM opina incluso que poseen la misma estructura, OM.2.68]

3. OM.2.65

4. OM.2.70.03

5. OM.2.70

6. OM.2.72

7. SC.2.12.4

8. Cf OM *passim*, esp I.55; 2.21.65

A pesar de que San Juan, a consideración de Baruzi y Morel, no elaboró una teoría completa y sistemática de lo "imaginario"¹, la enseñanza al respecto parece clara. La imaginación, por sí misma, es considerada impotente, pero no será "suprimida"². La exigencia es, según Morel, "atteindre la chose même" más allá de su simple inmediatez, más allá de sus imágenes³, recuperar la sensibilidad que "s'universalise sans se perdre dans l'image..." para que "l'image à son tour se découvre comme pensée"⁴.

La imaginación será suspendida por cierto tiempo, pero encontrará su plenitud en la regeneración que le donará la vida mística ulterior⁵. A partir de entonces la imaginación poseerá un valor permanente⁶, se expresará en la poesía y en la prosa⁷. Georges Morel toma un sólo ejemplo, la poesía de la Llama, en donde San Juan emplea "les mêmes images qu'il demande qu'on écarte dans la Montée du Carmel"⁸.

Antes de abordar el siguiente apartado retomemos brevemente la tesis de Morel acerca del entendimiento natural. Para este filósofo "il n'y aurait...pas de discours si, d'une certaine manière, le discours n'était investi de la Présence"⁹, es decir, San Juan no tendría que haber tratado el discurso natural si en él no hubiera ya alguna "verdad" que habría que depurar. Dice Morel que desde las primeras etapas "l'entendement... cherche sa véritable essence. C'est-à-dire qu'il cherche l'Absolu"¹⁰.

Para Morel la forma absoluta del pensamiento sólo brota tras constantes negaciones del mismo, pues "il n'y a pas de pensée réelle sans negation de soi"¹¹. Por esto, en San Juan, el pensar es visto como un constante movimiento originado en la diferencia consigo mismo, movimiento de negaciones que le impiden ser un pensamiento abstracto¹². Es esta lógica dialéctica la que ha aparecido "dans le phénomène sensible, puis dans le phénomène imaginaire" y debe ser aceptada, según Morel, como constitutiva del pensamiento sanjuanino¹³.

1. GM.2.72
2. GM.2.81
3. GM.2.73
4. GM.2.89
5. GM.2.83
6. GM.2.83
7. GM.2.69
8. GM.2.81
9. GM.2.75
10. GM.2.93
11. GM.2.90
12. GM.2.90-91
13. GM.2.90

Entendimiento sobrenatural particular

De acuerdo al esquema de aprehensiones del entendimiento [cf. *supra*] la parte "sobrenatural" es la parte más nutrida de las distinciones sanjuaninas. Ahora bien, el entendimiento sobrenatural corresponde a un mayor distanciamiento de la sensibilidad corporal, no obstante Juan de la Cruz hará notar cómo la sensibilidad sobrevive aún en este nivel. La imaginación y la fantasía, ya tratadas, caen en la parte "corporal interior" del entendimiento sobrenatural. Resta analizar la parte correspondiente al entendimiento sobrenatural espiritual. Abordemos la parte "particular", es decir, el problema de las visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales.

La enseñanza elemental en esta parte consiste en radicalizar el rechazo a la sensibilidad. Hasta este momento se han suspendido las sensaciones, dialécticamente o no, porque no servían de medio adecuado para acceder a lo divino. También se han suspendido el entendimiento natural, la imaginación y la meditación, y todo por la misma razón: porque lo "sensible" había sobrevivido de alguna forma en ellos. Y ahora el entendimiento sobrenatural particular, al vivir en dependencia de formas, imágenes, sonidos, gustos, toques, etc., vive en dependencia de la sensibilidad, por lo que también deberá ser negado. Además se añaden otras razones:

1) "Dios no cabe debajo de imagen ni forma, ni cabe debajo de inteligencia particular"¹.

2) El demonio puede tomar forma de "ángel de luz" y engañar, por medio de imágenes y 'fantasmas', al alma reticente a la fe desnuda.

3) Aunque las visiones fueran totalmente verdaderas, nosotros podemos engañarnos acerca de ellas en nuestra estrecha comprensión². Como ejemplos menciona el santo varios casos bíblicos en los que las visiones divinas adquirieron un significado claro sólo después de transcurrido mucho tiempo, visiones que aún los espirituales no llegaban a comprender del todo.

4) A pesar de que algunas visiones las "cumpla" Dios, no por eso lo hace con agrado, sino por condescendencia³.

1. SC.2.16.7

2. SC.2.19

3. SC.2.21

5) Toda experiencia subjetiva debe ceñirse a la Iglesia: "ninguno a solas se crea para sí las cosas que tiene por de Dios, ni se conforme ni afirme en ellas sin la Iglesia o sus ministros"¹. Además "no hay más artículos que revelar acerca de nuestra fe que los que ya están revelados a la Iglesia"².

Es claro que San Juan de la Cruz no niega que haya noticias en este entendimiento que tengan su origen en Dios, y también está consciente del provecho parcial que brinda dicho entendimiento a los imperfectos. Pero como no se posee un criterio claro para distinguir los orígenes de las noticias sobrenaturales es mejor atenerse sólo a la fe que emana de la revelación consumada y expuesta en las Escrituras sagradas que interpreta correctamente la Iglesia Católica [sic]. Por eso comenta Baruzi que todas las "visiones son malas si me detengo en ellas"³.

Georges Morel piensa⁴ que el entendimiento natural cae en la noche activa, mientras que el entendimiento sobrenatural en la noche pasiva⁵. Idea que puede ser errónea, ya que un sujeto puede procurarse una noche activa del entendimiento sobrenatural a través de la suspensión constante de las visiones, locuciones sobrenaturales, etc. De hecho no tendría sentido dar razones para rechazar tales noticias si no existiera una posibilidad voluntaria activa. Además, la exposición del entendimiento sobrenatural es tratado en la *SUBIDA*, libro que, como habíamos visto en los capítulos anteriores, tiene un carácter eminentemente activo. Por otra parte, la fe, que está concebida por San Juan como un conocimiento sobrenatural [cf. cuadro], no se adquiere mediante una actitud aparentemente pasiva, por el contrario, San Juan señala que nace de un consentimiento voluntario [cf. *infra*, "Dios y la Fe"]. Por esto no es viable considerar, como lo hace Morel⁶, la palabra "sobrenatural" como palabra "clave" en Juan de la Cruz.

Visiones y revelaciones

En Baruzi no encontramos ideas originales en lo que toca al entendimiento sobrenatural⁷, lo que encontramos es la idea

1. SC.2.22.11

2. SC.2.27.4 [cf. también: 2.29.12; 2.30.7]

3. JB.406

4. Apoyándose en SC.2.12.3,3r párrafo

5. OM.2.55,94

6. OM.2.52

7. JB.483as

que habíamos ya señalado, que las visiones "en último análisis, todas son exteriores", por lo que la lógica de rechazo se repite con ellas. En otra parte Baruzi se aventura a equiparar la fe mística y la "razón crítica", ya que las dos coinciden "en la eliminación de toda experiencia pseudo-sobrenatural"¹. En esta crítica a lo sobrenatural Baruzi secunda en todo a San Juan, dejándo entrever su formación kantiana.

En lo que toca a Georges Morel sí parece problematizar filosóficamente el tratamiento de las visiones sobrenaturales. Primero, al igual que San Juan y Jean Baruzi, Morel consciente en que el místico no puede hacer descansar en las visiones y revelaciones su verdadero conocimiento. El sujeto que disfruta tales visiones olvida toda "necesaria mediación" entre Dios y el alma². Pareciera que el místico, al vencerse por tales padecimientos sobrenaturales, derriba todo lo construido, olvida todo el esfuerzo por mantener un pensamiento en constante movimiento. Sin embargo, las visiones no deben ser rechazadas del todo, ya que ellas penetran "*plus profondément dans l'espace que le toucher par exemple*"³; además tales visiones ya no trabajan con entidades corporales, pues son "*visions de substances incorporelles*"⁴

Dado que las visiones deben ser rechazadas, pero a la vez reconocidas en sus mejores cualidades, lo que se necesita para una correcta interpretación es la noción dialéctica de negación y síntesis. Las visiones no pueden expresar totalmente lo "absoluto" en esta vida, pues ellas remiten al mundo extra-fenomenal⁵. Por esta razón las visiones remiten a visualizaciones figurativas de "*les choses... tant du ciel que de la terre*",⁶ "*réalités matérielles célestes*". Morel ejemplifica las limitantes, y a la vez las ventajas, con la revelación del Apocalipsis, en donde existen elementos alegóricos de aquellas "*choses matérielles célestes*", pero donde también tales alegorías remiten a elementos simbólicos⁷. Para Morel lo alegórico es lo más particular de tales visiones, pero lo simbólico representa ya "el mundo

1. JB. 492

2. GM. 2. 110

3. GM. 2. 106

4. GM. 2. 107

5. Dice GM: "*telles visions ne sont pas de cette vie, elles ne se peuvent voir dans un corps mortel... Dieu n'est accessible en son essence qu'au-delà de la mort*", p108 (cf. el tercer cielo de la experiencia puelina, experiencia temporalmente "no definitiva" de lo verdaderamente "definitivo". p109)

6. GM. 2. 100

7. GM. 2. 100-104

real", "introduit d'elle-même à un aspect éternel de la réalité"¹.

Locuciones espirituales

Otro tipo más de "entendimiento sobrenatural" son las locuciones espirituales, y así como las figuras fueron al ojo, ahora las palabras serán al oído².

El oído posee ventajas espirituales sobre el ojo, penetra más allá "dans l'intimité du réel", se libera del espacio, es menos inmediatamente material, la misma fe viene del oír: *fides ex auditu*³.

Para abordar lo que ya se prefigura como un cúlmen, Morel recuerda la distinción sanjuanina de los tres tipos de palabras sobrenaturales: sucesivas, formales y sustanciales⁴, que para Morel "forment évidemment trois étapes dialectiques d'un même processus. Trois étapes par lesquelles passe le logos phénoménal avant d'atteindre à sa transformation métaphysique"⁵.

Primero, acerca de las palabras sucesivas, San Juan señala la existencia de un problema: el origen de estas palabras. Acerca de esto Georges Morel opina que es el "moi" el que se está desdoblando para tomar mejor conciencia de su objetividad, "il sait d'un savoir qui transcende la conscience, que la parole est fondée dans l'Absolu"⁶. De cualquier forma, es demasiado vulgar atribuir a Dios palabras sucesivas, i.e. palabras meramente humanas (por muy excelsas que sean).

Lo absoluto tampoco puede estar esencialmente en las palabras formales, ya que sólo está en ellas "formalmente" y no en "sa vérité en plénitude", pues sólo se trata de "l'idée (ἰδέα)", y no de lo absoluto mismo⁷.

Las palabras sustanciales [cuando "dice" Dios a un alma: sé bueno y luego el alma es buena -SC 2.31.1] ligan ya la inteligencia con

1. GM.2.102 ["por los siglos de los siglos" como recuerda GM]
2. GM.2.113 [los judíos tienen una cultura más centrada en el oído. p.112; según GM existe una superioridad relativa del oído sobre la vista, y por extensión, del tiempo sobre el espacio GM.2.113]
3. GM.2.113
4. SC.2.20.2
5. GM.2.115
6. GM.2.117
7. GM.2.119

la voluntad, la verdad con el bien, i.e. transmiten "sustancia"¹. Con todo, no significan un contacto real con lo absoluto, sino sólo un recibir algo de aquella absoluta "essence" ["l'ouïa des grecs"]².

Con los "sentimientos espirituales", con los que "s'achève... le cycle des représentations intellectuelles"³ [cf. capítulo "voluntad II"], se retorna al comienzo de la experiencia, "à l'immédiateté du commencement" al "soi même... centre de la substance... son origine"⁴. Con estos sentimientos sobrenaturales se abolen las representaciones toscamente figurativas, y por esto hacen sentir al hombre lo Absoluto. El único defecto, desde la óptica de Morel, es que se da en ellos una supresión de mediaciones "naturales"⁵, mediaciones que son necesarias para un contacto "real" con lo absoluto⁶ [sobre el problema de los "sentimientos" cf. capítulo cinco].

Contemplación

Se lee en San Juan que si un "espiritual" ya no encuentra edificación en sus aprehensiones imaginativas y fantasiosas (correspondientes al entendimiento sobrenatural corporal interno) es tiempo de pasar de la meditación a la contemplación, a la "noticia general amorosa... sin particular inteligencia y sin entender sobre qué"⁷. En parte se trata de un llamado a la soledad y la abstracción de sí: "Solitario... de todas las cosas enajenado y abstraído"⁸, a un "Aprended a estaros vacíos de todas las cosas" [paráfrasis de San Juan a Ps 45.11].

Por otro lado Juan de la Cruz nos menciona, para asombro de sus lectores, que Dios no siempre da la "contemplación" a los que se ejercitan para tal ("el porqué Él lo sabe"⁹). Y que aún suele pasar un buen número de años entre la noche sensitiva y la noche espiritual¹⁰, es decir, mucho tiempo requiere el alma estar en los sufrimientos purgativos del sentido pasivo. También, como mencionamos a inicio del

1. GM.2.121
2. GM.2.112
3. GM.2.123 [cf. también SC.2.32.3]
4. GM.2.125
5. GM.2.124
6. GM.2.124-125
7. SC.2.13.4
8. SC.2.14.11
9. NO.1.10.9
10. NO.2.1.1

capítulo, tales sequedades del sentido no son comparables con las del espíritu, la soledad del cuerpo no se compara a la soledad espiritual. Ningún "arrobamiento", "traspaso" o "descoyuntamiento de huesos" voluntario nos llevará a la contemplación¹ [!:]. Al parecer ningún ejercicio meditativo nos llevará, por sí, a la contemplación [cf. polémica sobre el papel de la voluntad: cap. cuatro: "Voluntad.I"].

Respecto a esta relación entre meditación y contemplación, encontramos en Baruzi una sospecha: ¿y si la contemplación no es más que una meditación más intensa?², si esto fuera así no habría ruptura con el ejercicio imaginativo y racional. Pero Baruzi considera que San Juan es muy claro al respecto, la contemplación rompe con todo ejercicio intelectual³. Por esto escribe Baruzi que "entre todas las victorias de la contemplación general y oscura no puede contarse la que hubiera obtenido [San Juan] de haber trascendido al conocimiento metafísico"⁴.

Sin embargo G. Morel opina lo contrario, piensa que la contemplación continúa el proyecto de la meditación⁵ y de los conocimientos⁶, de la "modalité phénoménale" de los sentidos⁷. Dice Morel: "la vie métaphysique y apparaît surtout comme une vie intellectuelle purifiée et sublimée et se traduit en termes d'intuition, de connaissance, de contemplation"⁸.

Pero, como hemos señalado, la confianza moreliana en el valor metafísico de la mística sanjuanina:

- violenta la naturaleza de una experiencia inefable
- descalifica a priori la posibilidad de reducción subjetiva
- presume un intelectualismo que claramente rechazaría San Juan
- descansa en los resabios del teísmo, pues sin la existencia del ser divino no existe "síntesis" metafísica

Tanto Baruzi como Morel no tienen empacho en afirmar que San Juan pretendía una explicación metafísica de la mística. Pero entre ellos existe una radical diferencia, Baruzi se decepciona porque conoce los límites que San Juan puso al entendimiento, mientras Morel confía demasiado, basado en su

1. NO. 2.1.2
2. JB. 476
3. CM. 2.73
4. JB. 512
5. CM. 2.74-75,80
6. CM. 2.127
7. CM. 2.39
8. CM. 2.127

interpretación dialéctica, en que Juan de la Cruz persigue lo "universal" y lo "absoluto".

Veamos ahora el reverso del problema, la cara oscura de la mística sanjuanina, rostro resistente a toda descripción metafísica.

Fe mística y Dios amodal

Pseudo-Dionisio Areopagita escribe en su *DE MYSTICA THEOLOGIA*:

Dios "no es alma, ni mente, ni imaginación... no tiene opinión, o razón...; ni es palabra, ni inteligencia, ni es expresado, ni es entendido... ni vive, ni es vida, ni es sustancia, ni siglo, ni tiempo, ni algo tangible, ni es ciencia, ni verdad, ni reino, ni sabiduría, ni uno, ni unidad, ni divinidad, ni bondad, ni espíritu... ni es cosa alguna de las que no existen, ni tampoco de las que existen..."¹

Estas líneas pueden sintetizar lo que todo lector de San Juan debe ser capaz de entender: No es posible hablar de lo místico², y mucho menos con pretensiones metafísicas.

San Juan mismo enfatiza dicha imposibilidad cuando recuerda textos sagrados que muestran un Dios ajeno a la comprensión humana:

-) "No me verá hombre que pueda quedar vivo" (Ex 33.20)
-) "A Dios ninguno jamás le vió, ni cosa que le parezca" (Jn 1.18)
-) "Ni le vió ojo, ni le oyó oído, ni cayó en corazón de hombre" (Is 64.4)
-) "El Señor ha prometido que ha de morar en tiniebla" (3 Re 8.12)

Y aunque Morel opina que Dios no se determina por semejanza ni por oposición a la sensibilidad³, nosotros encontramos que, como dejan ver las frases anteriores, y como expresa la Llama [3.64], Dios no cae en el sentido. Dios "no tiene modo"⁴, no cae bajo formas sensibles o inteligibles [cf. cp. seis: "Subjetividad mística", ss. *Dios sin modo*].

1. Pseudo-Dionisio Areopagita, *Sobre la Teología Mística*, cp. V.

2. Lo cual coincide, en la filosofía contemporánea, con la sentencia de Ludwig Wittgenstein: "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen" [*Tractatus*, última sentencia].

3. CM.2.47

4. SC.2.4.5

Cuando alguien comprende el significado del "Dios sin modo" se vuelve inmune a las ironías ilustradas de Morel: "réver d'une connaissance de Dieu sans concept, sans médiation, serait réver de supprimer la contingence, d'être en et par soi l'Absolu (et donc en effet réver)"¹. El Dios amodal sanjuanino sólo puede ser comprendido por "la que llaman Teología Mística, que quiere decir sabiduría de Dios *secreta*"², y es secreta porque su "sabiduría" es intransferible [subjética], es un "rayo de tiniebla".

Frente a un Dios que "nunca se ofrece como un dato particular de la conciencia"³ lo primero que debe hacer el místico es anular el conocimiento, rebasarlo. Cualquier noticia del entendimiento debe ser suspendida, y es aquí donde aparece la fe, la noche del entendimiento por antonomasia. San Juan se refiere a ella diciendo que:

- 1) es "un hábito del alma cierto y oscuro"⁴. Es oscuro en tanto refiere a "verdades" que exceden al entendimiento humano, es cierto en tanto se refiere a una experiencia que es incuestionable.
- 2) "la fe es sustancia de las cosas que se esperan" (Hb 11.1).
- 3) "Fides ex auditu" (Rm 10.17); y San Juan añade: "es consentimiento del alma de lo que entra por el oído", i.e. la fe es un acto de la voluntad.
- 4) la fe es un requisito para comprender las verdades espirituales: "Si no credideritis, non intelligetis" (Is 7.9).
- 5) la fe es una "noticia general amorosa" [SC.2.24.4].

La fe mística es un abismo⁵, una absorción en lo informulado⁶, es una "noticia" oscura e indistinta (en oposición a las noticias claras y distintas). Los términos utilizados por San Juan para referirse a la fe apuntan en dirección de la "muerte" de la racionalidad ordinaria, a la "desnudez" del aparato intelectual.

1. GM.2.91

2. SC.1.8.6 (negrita mía).

3. JB.513 [notar el seguimiento kantiano]

4. SC.2.3.1

5. JB.449 [cf. Kierkegaard]

6. JB.438

Por esto Baruzi piensa que el "vacío" es el mejor predicado de la fe sanjuanina, vacío de sensaciones y de inteligencias que resume el abandono de los planos inmediatos de la conciencia¹. Sin embargo, la fe que vive de este vacío no debería ser considerada irracional, por el contrario, debe entenderse como parte de una conciencia regenerada, de una razón madura que reconoce sus límites [en lo que San Juan "se identifica parcialmente... con la razón crítica" (kantiana)]².

Antagónicamente Morel considera que la fe sanjuanina, aunque está ligada a la verdad y a lo absoluto³, es imperfecta, es "oscura"⁴ y sólo entra en relación consigo misma⁵. Por esto Morel enfatiza que la fe debe ser rebasada en la búsqueda de una mejor síntesis. El Dios sin modo, por su carácter indefinido, representa una etapa "abstracta" en el ascenso místico, por esto el místico debe superar dialécticamente esta abstracción mediante el arribo a un "concepto" concreto.

Es una lástima ver cómo el esfuerzo del santo avilés, en la valoración del aspecto oscuro de las experiencias espirituales intensas, no sirvió de gran cosa a lectores que, como Morel, desprecian lo inefable místico. Para estos señores todo lo que no sea absoluto, universal, metafísico y transubjetivo debe ser mantenido en el saco de las vergüenzas subjetivas abstractas.

Memoria

Antes de ahondar en el problema de la subjetividad y la arracionalidad de la fe sanjuanina, aclaremos el punto de la noche de la memoria.

Juan de la Cruz considera a la memoria como un punto independiente al seguimiento del entendimiento, esto se debe en parte a la herencia medieval de ciertas nociones teológicas. La división de las tres facultades del espíritu en entendimiento, memoria y voluntad, hace un eco de las tres virtudes teologales: fe, esperanza, caridad⁶. Por otro lado, el origen de las categorías "memoria" e "imaginativa"

1. JB. 492

2. JB. 527

3. GM. 2. 264

4. SC. 2. 3. 1

5. GM. 2. 265

6. GM. 2. 31 [también: 1 Co 13] [Parece ser, según apunta GM, que la asociación esperanza-memoria es enteramente sanjuanina, p31].

se encuentra en la distinción tomista de los cuatro sentidos internos: sentido común, imaginación, cogitativa y memoria¹.

Sin embargo, quizá el problema que implica la suspensión de la memoria en el proyecto sanjuanino puede ser reducido al problema del entendimiento natural. De hecho el análisis de la memoria en el libro tercero de la *SUBIDA* se convierte en una ampliación, un tanto repetitiva, de lo ya expuesto en el libro segundo, es decir, en una extensión de la noche del entendimiento.

Los objetos de la memoria (naturales, imaginarios y espirituales) no son otra cosa más que las noticias del entendimiento consideradas en términos de reservas de almacén. Si el entendimiento ha sido negado con todas sus noticias no puede darse el caso de la afirmación del uso de la memoria, pues las "reservas" han sido destruidas.

Con todo, San Juan particulariza algunos aspectos distintivos de la negación de la memoria, opina que la suspensión de los recuerdos es útil para el místico pues la noche de la memoria comporta un olvido del mal, da paz y tranquilidad, otorga pureza a la conciencia y al alma, pero sobre todo, brinda un espacio a la esperanza.

La memoria mira hacia atrás, la esperanza hacia enfrente; la primera racionaliza las expectativas, la segunda utopiza los ideales; la memoria tiende al pesimismo, la otra niega el mal. San Juan niega la conciencia subjetiva del tiempo, la experiencia histórica, niega a la sórdida verdad que no da lugar a la esperanza. La noche de la memoria no sólo representa una simple negación de los resabios de la empiria [opinión de Baruzi y de Morel], sino también, y sobre todo, significa la afirmación de una subjetividad utópica².

Entendimiento vs. entendimiento

Hasta aquí hemos visto cómo San Juan lucha sistemáticamente, dialécticamente o no, contra el entendimiento natural, sin embargo parece combatirlo con el mismo entendimiento. Frente a esta paradoja se abren tres opciones:

1. OM.2.69

2. Respecto a las relaciones entre mística, esperanza y utopía confrontar el libro de Ernst Bloch: *Ataísmo en el cristianismo* [nt. cp. VI].

- 1] Juan de la Cruz justifica la lucha del entendimiento contra el entendimiento en función de la diferencia entre noche activa y noche pasiva.
- 2] La prosa sanjuanina no está afectada por la práctica del entendimiento natural.
- 3] No es el sujeto quien niega definitivamente su entendimiento, es Dios.
- 4] Existen dos niveles: la experiencia y la comunicación de la experiencia. Al primero corresponde la negación del entendimiento natural, al segundo la explicación, por vías de la razón natural, de la experiencia de la negación.

La primera solución, que satisface a San Juan, radica básicamente en la diferenciación de las dos noches, la activa y la pasiva. En la noche activa el entendimiento natural procura su propia desintegración, pero al ser esto imposible, la obra de la desintegración total correrá en manos de Dios en la noche pasiva. Pero aquí se puede ver como, al menos desde el punto de vista humano que corresponde al plano de la prosa declarativa, el entendimiento no puede luchar contra él mismo en términos totales; la empresa es delegada a "Dios" [que al fin es "omnipotente" y puede hacer esto y más].

La otra posible solución a la contradicción entre uso y rechazo del entendimiento natural es la que no ve en la prosa un uso del entendimiento natural, sino más bien una especie de ejercicio fuera de la razón y ajeno a las reglas de la lógica básica. Pero esta solución entra en contradicción con varias aclaraciones del mismo santo en donde se deja claro que tales escritos tienen finalidad didáctica¹, responden a esfuerzos del lenguaje para hallar las palabras más cercanas para la descripción de la experiencia² e incluso son productos de un "filosofar"³.

La tercera solución emana del mismo San Juan cuando se cuestiona: ¿Cómo despedir una sólo habilidad natural con habilidad natural cuando se supone que se suspenden todas?⁴, a lo cual responde que no toca al sujeto la suspensión total de sus facultades, esto le toca a Dios, el sujeto sólo "se ha de ir disponiendo" a tal suspensión. Se trata de la diferencia entre noche pasiva y noche activa. La solución le parece incuestionable a San Juan, y con él a todos los que comparten sus premisas teológicas. Pero a nosotros nos

1. SC.2.2.13
 2. NO.2.17.2-3
 3. NO.2.10.2
 4. SC.3.2.13

parece parcial esta solución, ya que presume un fundamento teísta que garantiza la existencia de un Dios que interviene en los asuntos humanos, y nosotros hemos prescindido de esta certeza teológica.

La cuarta opción me parece la más viable. No debemos confundir experiencia con comunicación de la experiencia, no debemos mezclar vivencia subjetiva con la racionalización posterior [vía negativa de explicación de la experiencia]. El entendimiento es negado en tanto no radica en él la experiencia mística, pero es afirmado en tanto medio "declarativo" del significado inefable del sentimiento místico [quizá se trate de la versión española prebarroca de lo que Nicolás Cusano llamaba la "*docta ignorantia*"].

Entendimiento e intelectualismo

Hemos constatado paulatinamente que detrás de cada etapa de la noche del entendimiento está la negación de las sensaciones. Veamos ahora qué consigue San Juan, y qué creen conseguir sus críticos, con la suspensión de la referencia intelectual a lo sensible.

Dice Baruzi que se trata de la aniquilación del mundo de las *apariencias*¹, del rechazo de la conciencia falsa (en lo cual hay una semejanza con Descartes). Pero sabe Baruzi que este rechazo a las sensaciones implica un rechazo al entendimiento natural, y se cuestiona si a San Juan "el haber consagrado especialmente un estudio al entendimiento y a sus posibilidades, ¿le hubiera llevado a Juan de la Cruz a precisar en qué consistía un trabajo propiamente intelectual que además era ajeno a la vida contemplativa propiamente dicha?"². Baruzi cree que la renuncia de San Juan a un genuino análisis de las funciones mentales le fue "demasiado fácil". De acuerdo a este filósofo tal renuncia significaba un "desdén por la actividad perceptiva" y "la actividad intelectual"³. Baruzi se queja de que San Juan de la Cruz no hubiera prolongado su creencia de que el Espíritu, unido al entendimiento, está unido siempre a toda verdad [sc.2.28], ya que si San Juan hubiera ahondado en esto "hubiera dado prolongación armoniosa al pensamiento normal"⁴.

Jean Baruzi no puede ocultar su predilección por la

1. JB. 492
2. JB. 452
3. JB. 453
4. JB. 452, 503

metafísica, e invita a que nos acordemos "de nuestro goce espiritual cuando, en el silencio interior y luego de largos estudios minuciosos, descubrimos en toda su belleza el pensamiento de un metafísico"¹. Esto es lo que Baruzi busca en la mística y por eso hecha de menos que "Juan de la Cruz hubiera estudiado ese conocimiento en su base", ya que tal vez hubiera costruido una "metafísica de la mística"², cosa que, según Baruzi, el santo promete cuatro veces, pero que o se perdió o bien nunca se escribió.

Georges Morel considera esta opinión baruziana como una "pobre concepción" sobre el valor de las sensaciones y el discurso natural en San Juan, ya que, piensa Morel, el santo nunca abandona la sensibilidad, por el contrario concibe "*l'expérience phénoménale dans sa signification absolue*"³, como un "*radicaliser constamment les phénomènes*"⁴.

Por otro lado, Morel recuerda que en la espiritualidad medieval existía la noción de "escalas" del alma⁵, y opina que de esta noción San Juan toma probablemente su tesis de los "medios distantes" y los "medios próximos" del alma en relación con Dios⁶. La sensación, en Juan de la Cruz, no sirve como medio próximo⁷, pero, según Morel, sí servirá como "medio distante"; la sensación es, de todas formas, un medio para acercarse a lo divino⁸. San Juan "suspende" las sensaciones en lo que tienen de "lejanas", pero, porque ya significaban un medio de acceso a lo divino, las recuperará hacia el final de la escala, en donde las sensaciones se transformarán en "lámparas de fuego" capaces de dar "*calor y luz junto a su Querido*" [Llamo, estrofa 3]. Por estas razones Morel piensa que la misma "*vie mystique est sensible*" y que esta "*sensibilité n'est pas autre chose que la sensibilité physique (et psychologique) assumée et métamorphosée métaphysiquement*"⁹.

Por este interés tan intenso en la metafísica Morel da muchas veces la impresión de reducir su lectura al aspecto intelectual de San Juan, quien sería básicamente un "*autour des 'concepts de l'entendement'*"¹⁰ (la vida mística en su

1. JB. 472

2. JB. 474

3. OM. 2. 125n

4. OM. 2. 37

5. En el *Timaeo* de Platón ya se encuentra esta intuición.

6. OM. 2. 46.

7. Cf. SC. 2. 8. 4; 2. 13. 1; 16. 4; 16. 10; 2. 24. 8. etc.

8. OM. 2. 46.

9. OM. 2. 97.

10. OM. 2. 38

esencia es una vida discursiva)¹. Georges Morel, apoyándose en la exposición del plan trazado por el santo en NO.1.8.3, parece restringir el proyecto sanjuanino a la negación del sentido y del discurso, i.e. al problema de los "connaissances"², llega igualmente a deducir que la vida mística se desarrolla en medio del entendimiento y que "el entendimiento es su nivel último"³.

Sin embargo, en una lectura atenta, nos percatamos que al mismo Morel le preocupa reducir a San Juan al problema intelectual (como se deducía fácilmente del primer tomo de su obra). El primer pasaje en donde Morel marca los linderos de su interés "metafísico" de cualquier reducción intelectualista es cuando discute las ideas de otro filósofo francés, Georges Vallin, para quien la experiencia mística no puede ser separada de los factores irracionales. Morel no critica tal posición asumiendo la postura "racional", sino defendiendo la universalidad del "amor"⁴. Otra ocasión que sirve a este filósofo para descomponerse con una lectura intelectualista se la proporciona la crítica a otro filósofo francés: Roger Verneaux ["L'expérience mystique et la philosophie" en *DE LA CONNAISSANCE DE DIEU*]. Cuando éste quiere reducir la vida mística al elemento "contemplativo", entendiendo Verneaux por contemplación una prolongación depurada del entendimiento, Morel replica que: "la vie mystique ne se réduit pas à la vie intellectuelle"⁵, el mismo San Juan no reduce la vida mística a mera "contemplación", para él se trata de "unión"⁶. Más adelante menciona Morel que el santo "ne part pas en voyage por savoir, l'aventure mystique n'est pas d'abord une aventure de conscience"⁷; "la vie mystique n'est pas seulement *ἑσώπια*: elle est d'un autre ordre"⁸.

Sin embargo, la lucha moreliana contra la reducción intelectualista es relativa. Pues aunque esté consciente de que San Juan no se reduce a un seguimiento intelectual, Morel mismo no hace otra cosa que aplicar métodos racionalizantes a la mística sanjuanina, no en balde, como señalamos en los dos primeros capítulos de esta tesis, el problema del placer está prácticamente olvidado en los tres grandes tomos del sanjuanista francés.

1. OM. 2.32
2. OM. 2.37-40
3. OM. 2.30
4. OM. 2.61
5. OM. 2.120a
6. OM. 2.120
7. OM. 2.136
8. OM. 2.267

ESTA TESIS NO DEBE SALIR DE LA BIBLIOTECA

Además, pensar que una metafísica que tiene al "amor" como absoluto no es garantía de liberación del intelectualismo, pues faltaría aclarar que la mística del amor no es reductible a la comprensión intelectual, y también que el "amor" místico está pensado en términos "du coeur" y no en términos metafísicos. Con todo, como se verá, Morel es inflexible en este terreno.

Conocimiento trascendental y metafísica

Jean Baruzi ha insistido en que la búsqueda sanjuanina consiste en la persecución de una "nueva percepción de la inteligencia" que ya no deba nada a lo contingente y que sólo entre en relación con un tipo de saber trascendental (en los términos kantianos de independencia deductiva)¹. Baruzi considera que dicha búsqueda tiene como principio la resistencia al plano inmediato de la sensibilidad, lo cual, en San Juan, desemboca en la consecución de un "vacío" de la conciencia, que a su vez representa la condición necesaria para que se dé la experiencia mística. Pero también piensa Baruzi que el error sanjuanino por el cual su mística no puede ser considerada una metafísica (el descanso final del saber trascendental) es porque sólo otorgó necesidad a la condición de vacío de la conciencia sensible, pero no suficiencia; la noche pasiva se presentó como la noche definitoria (respecto a esto ahondaremos en el capítulo siguiente).

Pero Georges Morel considera que esta decepción baruziana está injustificada, pues la actitud sanjuanina se define por su tendencia, en cada instante, a lo universal². Para Morel la resistencia a lo sensible no es el principio elemental, San Juan "*n'est pas kantien*", pues en los textos sanjuaninos lo sensible expresa lo "absoluto", y lo absoluto nunca es negado³. Lo único que hay que acotar, de acuerdo a Morel, es que dicha expresión de lo absoluto en lo sensible, y en el entendimiento, es *mediata*, o sea, se le reconoce posteriormente (por ejemplo, la experiencia del amor divino nos concilia con el amor a la naturaleza).

El ataque de Morel a Baruzi también se escuda en la noción de "conocimiento trascendental" en Husserl, Morel escribe que este filósofo alemán entiende por "trascendental" la "*possibilité ou usage a priori de la connaissance... par rapport à l'empirique*", en lo cual sigue a Kant, pero añade que el

1. Cf. JB. libro IV. ep. 2.
2. GM. 2. 45
3. GM. 2. 68

conocimiento trascendental no puede dejar de ser "universal", ya que en él "rien n'est soustrait à ce mouvement d'idéalité et de réalité"¹.

Lo único que añade Morel a Husserl es la aclaración de que en San Juan de la Cruz el conocimiento trascendental no descansa en lo "formal", pues no considera al *cogito* como punto privilegiado de la conciencia, pretende ir al seno de la subjetividad misma. Y piensa Morel que la experiencia sanjuanina es "*beaucoup plus originelle que celle de Husserl, invite par un éclatement de la théorie à entrer dans des chemins qui traversent la conscience mais sans s'y figer, car la conscience n'est point le centre du monde. Husserl est resté en deçà de la transcendance; saint Jean de la Croix est, d'une certaine manière, passé au-delà: tel est le vrai transcendantal*"².

Para Morel el pensamiento sanjuanino, como el de los filósofos profesionales, estuvo en función de la búsqueda de una "verdad"³ incondicionada, en función de la cual consideró limitado el empirismo inmediateista, pero también rechazó el conocimiento *formalmente* trascendental⁴. Para él, según Morel, sólo una "*conscience vraiment naïve, c'est-à-dire la conscience renée jusqu'à la racine, peut accéder à la Réalité*"⁵.

Pero la conciencia que llega a su raíz, para Georges Morel, representa una conciencia que sale de sí misma y que entra en contacto con una entidad transubjetiva. Por eso Morel subraya que la experiencia mística es radicalmente trascendental y que rebasa la dimensión particular, de otra manera no sería posible afirmar que una vida semejante a la de los místicos puede convertirse en el destino de todos los hombres⁶ [sic], ya que ellos expresan el "*sens ultime au devenir humain*", la "*possession de l'essence divine*"⁷ [sic].

Las fronteras del entendimiento

A pesar de los intereses metafísicos de Morel debemos reconocer que asienta un duro golpe al formalismo intelectualista, a quienes pretenden agotar la mística sanjuanina mediante una reducción a los problemas

1. OM. 2. 122
2. OM. 2. 122
3. OM. 2. 122
4. OM. 2. 121
5. OM. 2. 122
6. OM. 3. 156
7. OM. 2. 67

epistemológicos. Morel efectivamente ha señalado la contradictoria situación del status de la razón en los textos sanjuaninos, pero ha rechazado las opiniones que atribuyen esto a un descuido intelectual, y ha dicho que la lucha que se desarrolla en el seno del concepto "entendimiento" se debe a la naturaleza propia de la razón metafísica.

Escribe Morel: "*peu d'hommes, mystiques, philosophes, théologiens, ont, autant que saint Jean de la Croix, mis à nu cette certitude métaphysique qu'il n'y a pas de pensée réelle sans négation de soi*"¹. El entendimiento que aspira a lo incondicionado obedece a un constante movimiento que le impide estar "*fixée sur un point statique de l'univers réelle*"².

La subjetividad racional en San Juan de la Cruz (el *cogito*) al buscar el descanso de su constante movimiento encuentra la fe, la relativa negación de sí, y se transforma en una especie de "*sagesse en négatif*"³ (una *docta ignorantia*)⁴. Es decir, establece sus límites respecto a lo trascendente.

Pero aclara Morel que este carácter de "limitación" debe ser leído como "finitud"⁵. El entendimiento está en su mejor posición cuando reconoce sus propios límites, cuando admite que la vida le trasciende⁶, cuando declara su incapacidad, por sí mismo, de expresar lo universal concreto⁷. Empero, esta "finitud" expresiva no debe significar una "abdication de la pensée"⁸. El pensamiento discursivo, que no debe reducirse a un sistema de categorías teóricas, debe mostrar *hic et nunc* la posibilidad de la experiencia mística de aquel universal absoluto que es el amor⁹.

De esta manera Georges Morel cree superar la decepción baruziana que lloraba la muerte de la razón en San Juan. Recordemos que para Baruzi "*no hay nada en común entre decir que la inteligencia está deslumbrada por una luz que la supera, y afirmar que a ese más allá de la razón se llega mediante una negación de toda actividad racional*"¹⁰. Morel cree, de nuevo insistimos, que no está justificada una actitud que

1. GM.2.90

2. GM.2.95

3. GM.2.67

4. San Dionisio habla también de una "ignorancia perfectísima", de la "oscuridad superluminosa del silencio" [*Carta al monje Cayo*].

5. GM.2.91

6. GM.3.154

7. GM.3.154

8. GM.2.90

9. GM.3.154

10. JB.440

considera que "la filosofía... no dejó en esa gran mente [la de San Juan] más que un recuerdo de una técnica, un cómodo sostén para el pensamiento, un ejercicio con el que moderar el juicio"¹, actitud que concluye que San Juan "ni siquiera se plantea que una filosofía más aguda pueda sustituir a la considerada como establecida, supeditándose a una elemental técnica filosófica a la que arbitrariamente otorga un valor universal"².

Morel cree que Baruzi es demasiado severo con San Juan, pero que no tiene razón, pues los límites que establece el santo al entendimiento no impiden la construcción ulterior del valor metafísico de la mística. Con la suspensión del entendimiento no termina la explicación del ascenso espiritual, afirmar esto resulta pedantería o ingenuidad filosófica.

Entendimiento y afectividad

Las diferencias entre Morel y Baruzi no se deben a que alguno de ellos posea una errónea comprensión de los textos sanjuaninos, se debe a una diferencia de actitud respecto al valor de lo supra-racional. Baruzi es un intelectualista, Morel es un "supra-intelectualista", por eso uno, al encontrarse con una razón limitada, reprocha a San Juan su mal talento filosófico, mientras que el otro se desembaraza del cogito y continúa la búsqueda de lo universal en San Juan de la Cruz.

Tanto Baruzi como Morel están conscientes de que la mística sanjuanina es claramente afectivista³, lo cual es demasiado obvio (cf. capítulo: "Voluntad II"). Pero la actitud de Baruzi incrimina esta intromisión de la afectividad, y se queja de que los místicos confundan "un elemento de carácter afectivo con un concepto que es, en resumen, de una experiencia más compleja".

Baruzi no está de acuerdo en que la intensidad emotiva de la experiencia sanjuanina anule la subjetividad racional, no puede darse el caso, según él, que una genuina experiencia mística se reduzca a lo puramente afectivo. Baruzi recuerda a William James respecto a los casos en los que un "sentimiento de presencia" podía estar sugerido por "algo" que no es ni "ser individual" ni "persona", sino una simple "adaptación emocional"⁴.

1. JB. 512

2. JB. 449

3. JB. 445, 509

4. JB. 497-498

Morel, al defender el valor metafísico de una experiencia afectiva, se cuida de no caer en la crítica baruziana. Restringe la noción de afectividad al amor, y este a Dios. Morel nunca diría que la experiencia mística es sólo subjetiva, o que el amor místico es una vivencia solitaria. Para Morel el culmen de la mística sanjuanina no es la afectividad subjetiva (el amor humano), sino la eticidad trascendental (la caridad) [sobre esto, que es importante, volveremos en los siguientes capítulos]. En fin, Morel se desliga de las "attitudes passionnelles", pues las considera particulares y subjetivas, y de lo que se trata, según él, es llegar a lo universal¹.

Teísmo oblicuo

Para Morel lo fenomenal (sensaciones, imaginaciones, noticias intelectuales, sentimientos) sólo vale en y para lo "metafenomenal": DIOS². En San Juan se entiende la referencia al objeto divino como piedra fundamental de su experiencia mística (pues él ha vivido una experiencia que se le presenta en esos términos), pero Morel ¿cómo puede dar ese salto filosófico de lo fenomenal a lo "metafenomenal"? O bien traiciona sus compromisos filosóficos, o bien reproduce (¿consciente o inconscientemente?) el teísmo implícito en su método hegeliano.

Nosotros no vemos la necesidad del salto metafísico. El valor de la experiencia mística en San Juan de la Cruz se sostiene aún si ésta fuera enteramente "pasional" y "particular", es más, el carácter de inefabilidad le viene dado por su radicalización subjetiva. No hay necesidad de esencializaciones metafísicas cuando se sabe distinguir entre mecanicismo y función, la mística sanjuanina funciona metafísicamente (para el sujeto que la vive), pero esto no debe forzarnos a comprar la "máquina", a comprometernos con la defensa metafísica del método como lo hace Morel [o bien a tirar la "máquina" como lo hace Baruzi].

Por esta razón es ridícula la búsqueda de una esencia universal en la mística sanjuanina, y más absurda la referencia filosófica a una *Presencia* trascendente, pues tal búsqueda adolecería de un teísmo que, en ámbitos filosóficos (como en el que se desenvuelven Baruzi y Morel), podemos desechar. Y si de todos modos queremos hablar de una "lógica universal", de la "sustancia", de "la" experiencia humana en

1. OM.3.155
2. OM.3.155

su "esencia"¹, etc., debemos restringir las deducciones a ciertos límites hipotéticos básicos, aquellos que supongan la validez filosófica del teísmo.

El problema con los métodos metafísicos aplicados a la mística no es saber distinguir si lo absoluto requiere "x", si lo absoluto demanda "y", sino por qué nosotros requerimos lo absoluto para comprender a San Juan. Es decir, Morel parece nunca cuestionar el teísmo oblicuo que implica su análisis, teísmo que, en cierta medida, garantiza un resultado "metafísico".

En función de esto podemos decir que las ideas de Georges Morel parecen más complejas de lo que realmente son, su metafísica y su dialéctica paulatinamente, conforme van protegiendo a la ortodoxia, se hacen más sospechosas, hasta llegar al punto en que uno no se puede quedar con ellas a menos de sacrificar la subjetividad en un abismo impersonal que la disuelve con los ácidos de un hegelianismo deformado por la ortodoxia².

Dialéctica lineal

La dialéctica moreliana, con todo y parecer demasiado ágil, encubre una sosa lectura de funcionamiento "lineal". La lógica "dialéctica" de Morel puede ser vista como una semántica de ciertos conceptos metafísicos, que una vez supuestos, determinan las formas del proceso. Por ejemplo, con la categoría de "absoluto" Morel introduce muchos problemas, que efectivamente obligan a conciliar lo "particular" con lo "universal", ya que su significado así lo requiere. Otro ejemplo está en el concepto "universal", que presiona el discurso con su significado hasta encontrar en cada etapa del pensamiento sanjuanino un "rescate" de las partes no contingentes...

Debiera ser más sencilla la explicación del proceder sanjuanino. Habíamos anotado que el principio básico sobre

1. OM.3.156

2. G. Morel considera que:

· el ateísmo es una tentación de la irracionalidad. "une conception abstraite de l'homme" [OM.2.92n]

· el fin último de todo hombre es la "possession de l'essence divine"

[OM.2.67]

· la verdad "simbólica", i.e. actual y universal, de la visión apocalíptica de la "Jerusalén celestial" radica en su representación de la

"Iglesia" [OM.2.103]

· los griegos están asociados al "círculo", los judíos a la "línea", y los cristianos con la síntesis "círculo y línea" [OM.2.113]

· el nihilismo es una posición irritante que deforma el pensamiento místico cuando no dirige a él [cf. polémica contra los teos de George

Vollin. OM.2.61os]

Etc.

el que se edificaban las noches místicas era la oposición Dios/ Sentido, principio que a priori impide toda lectura dialéctica. Por esto la lógica sanjuanina, lógica rigurosa (rigurosísima), pretende desmenuzar los nexos con toda corporalidad, con toda sensoriedad, al grado de perseguirla por los pasillos de la imaginación, el entendimiento, la voluntad, etc. en las que se hubiese asilado. Sin muchos misterios, sin mucha dialéctica o metafísica, ésta es la razón de la negación del entendimiento en San Juan de la Cruz.

Rescate de Morel

Sin embargo (siempre hay un "sin embargo") es interesante rescatar la lectura de Georges Morel por el lado de la irreductibilidad de la experiencia mística al factor intelectual [como sucede, a su pesar, en Jean Baruzi].

La interpretación dialéctica de Morel me parece, además de interesante, necesaria para futuras discusiones sobre los aspectos filosóficos del santo. No obstante debemos deslindarnos de lo que puede ser trágico en ella:

- la defensa de una universalización unidireccional de la experiencia mística
- la presunción teísta
- el desprecio por lo "particular" que lleva al desprecio de la subjetividad
- la imposición de una axiología metafísica de lo universal, absoluto...

En todo caso, desde nuestra perspectiva, si hay que hablar de "universalización", habría que recurrir al punto común entre el místico y los lectores del místico: la subjetividad, en tanto esfera íntima de una espiritualidad que poco tiene que ver con los parámetros "objetivos" de tal o cual credo. Y así, si se hace descansar a la experiencia mística en la subjetividad afectiva, y no en el teísmo o la metafísica, entonces su virtual "universalización" no dependería de una justificación ontológica trascendente, sino de una referencia a la vida interior que puede experimentar cualquier ser humano.

VOLUNTAD I

Subjetividad electiva

"volo, ergo sum"
Maine de Biran

La transformación de la subjetividad ha bloqueado al místico los caminos de la corporalidad, de la religiosidad, del entendimiento. Ahora resta allanar el camino que conduce a la esfera más íntima, la esfera de los deseos de la voluntad¹.

El sujeto que comenzó la subida al Monte Carmelo se ha transformado al grado de pretender haber quedado sin placer en los sentidos corporales, sin placer en los refugios de las figuraciones religiosas, y aún más, sin dato alguno en el entendimiento. Tan grande ha sido la modificación subjetiva, que nos preguntamos si se trata del mismo sujeto. Frente a esto descubrimos que aún restan espacios subjetivos que han sobrevivido, lo cual nos debe hacer pensar que estamos acercándonos, por decirlo de alguna forma, a una subjetividad más "esencial".

San Juan de la Cruz analiza tal dimensión "esencial" a través de lo que él llama "voluntad". Al respecto de esta categoría debemos reconocer, desde este momento, que el tratamiento que le da San Juan pareciera conducirnos a considerarla como una "entidad" del alma. Pero realmente, para el santo, la "voluntad" no es tanto una "facultad" o "potencia", sino el soporte mismo de las potencias anímicas, dice San Juan: *"la fortaleza del alma consiste en sus potencias, pasiones y apetitos. todo lo cual es gobernado por la voluntad"*².

1. SC.7.8.5
2. SC.3.16.2

El lector moderno podría pensar que cuando San Juan habla de voluntad se está refiriendo a problemas relacionados con los actos o elecciones. Pero en el santo de Ávila la voluntad está ligada más bien a las realidades del deseo, el apetito, las afecciones y el placer¹.

Esta dimensión de la subjetividad es tratada en el libro tercero de la *SUBIDA AL MONTE CARMELO*. Pero la suerte histórica sólo nos ha dejado una pequeña parte de lo que prometía ser un gran proyecto del análisis místico de la voluntad (cf. Apéndice: *ESQUEMA DE LA VOLUNTAD*).

La *SUBIDA*, tal y como nos ha llegado, termina al introducir el gozo espiritual provocativo (el asunto de los "predicadores"), es decir, falta la mayor parte del tratamiento. Jean Baruzi opina que de contar con la totalidad de la exposición de la voluntad, nuestra visión "metafísica" de San Juan sería menos frágil².

El único tema completo es el del gozo de la voluntad, que San Juan divide en activo y pasivo. El gozo activo es tratado en la *SUBIDA*, en donde analiza su definición, daños y provechos. El gozo de cada uno de los bienes [temporales, naturales, sensuales, morales, sobrenaturales y espirituales] es válido sólo en tanto sirve al fortalecimiento del amor a Dios, de otra manera se ha de renunciar a tales gozos.

En realidad se deben negar todos los bienes, porque más detienen al alma que la ayudan. Detrás de la negación de cada uno de estos está una finalidad precisa: la procuración del mayor placer en Dios, sin mediaciones de tipo sensual, moral, religioso o sobrenatural.

Un ejemplo de esto lo encontramos en la crítica sanjuanina a los lugares sacros: lo importante no está en lo visible, sino en lo "invisible", los que desean adorar a Dios deberán hacerlo "en espíritu y verdad" (Io 4.23-24), en recogimiento solitario, ya que el único "templo vivo...es el recogimiento interior del alma"³. La voluntad, que persigue la experiencia mística, halla todos sus "gozos" como menudencias mediocres que estorban al alma para que realice la satisfacción de su más alto anhelo. Aquí no se trata aún de la eliminación de la voluntad misma, sino del perfeccionamiento de ella.

1. SC. 3. 16. 2
2. JB. 417-418
3. SC. 2. 40. 1

Pero esta exposición de la primera parte de la "voluntad" curiosamente no es lo esencial. Afortunadamente, a pesar de la ausencia de la mayor parte del tratamiento de este tema, nosotros podemos reconstruir las enseñanzas más importantes de Juan de la Cruz al respecto a través de distintas vías. Una de éstas es la vía del "apetito"

El apetito

Recordemos una vez más la cita en donde dice San Juan que "*la fortaleza del alma consiste en sus potencias, pasiones y apetitos, todo lo cual es gobernado por la voluntad*"¹. De aquí podemos deducir fácilmente que los apetitos pertenecen a la voluntad². Ahora bien, debe existir una diferenciación mínima entre:

- a) apetito
- b) voluntad

el primer término aparece constantemente ligado a "afecto", "afición", "pasión", "deseo"³. El segundo aparece como la categoría más general de todas estas expresiones.

La tradición filosófica medieval rescataba la distinción aristotélica de las partes directoras del alma: entendimiento, apetito y sentido⁴. El apetito estaba situado entre lo inteligible y lo sensible, y era el principio de acción último del alma⁵. También existía la distinción entre apetito sensible y apetito intelectual⁶. Y es de esta tradición de la que San Juan toma sus conceptos, aunque, como con otras categorías, las recrea libremente y las carga de nuevos significados. Con todo, algo permanece, que el "apetito", a diferencia de la voluntad, sólo se rige por el impulso a lo sensible y lo agradable⁷.

Y de esta forma el apetito debe ser considerado contrario a "Dios", por lo que San Juan menciona que "*el alma nunca yerra sino por sus apetitos o sus gustos, o sus discursos, o sus inteligencias, o sus afecciones; porque de ordinario en éstas excede o falta, o varía o desatina, o da y se inclina*

1. SC. 3.16.2

2. Cf. Joan Baruzi: "para Juan de la Cruz, una psicología del apetito no es más que una parte de la psicología de la voluntad". JB.419

3. Cf. JB.422

4. Cf. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 6.2.1139-17.

5. Cf. Aristóteles, *De anima*, 3.10.433-21.

6. Cf. Aquino, *Suma teológica*, 1, q80, a.2

7. Dice Aquino: "El apetito se identifica con la inclinación de todo ser hacia algo que es le enojeja y le conviene" [*Suma Teológica*, II.c8.a1]

en lo que no conviene¹. En fin, los apetitos ensucian al alma².

El alma imperfecta, enseña San Juan, tiene su voluntad repartida en menudencias³, y si además consideramos que el alma no tiene más que una sola voluntad, entonces quien pretenda llegar al estado de perfección deberá desembarazar su voluntad de los apetitos contrarios al deseo del Dios espiritual⁴. El apetito debe atravesar la "noche" que recorrió el cuerpo y el entendimiento, debe ser un objeto más en donde se aplique la rigurosa lógica de exclusión de contrarios. La voluntad debe ser "purgada". Dice San Juan: "*No caben en una voluntad afición de criatura y afición de Dios*"⁵.

Jean Baruzi opina que la doctrina del apetito en Juan de la Cruz es "fundamental". Es más, ésta nos lleva directo al "centro del sistema"⁶. Primero, debemos distinguir entre "apetitos" y "Apetito" [cf. cap.1° de esta tesis]. Los apetitos son deseos sensibles que se proyectan hacia objetos diversos, mientras que el "Apetito", según Baruzi, sólo posee un objeto: Dios. Y entre estos dos tipos no existe más que una diferencia de grado, Jean Baruzi sugiere que los apetitos de los que se habla en la noche del sentido son el mismo Apetito que se torna "único y ardoroso" en la aurora de la experiencia mística⁷. Él se sorprende que la palabra "apetito" en San Juan pueda tanto designar el apego a las cosas sensibles como el deseo de Dios⁸, quizá sea así, piensa Baruzi, porque "*en ambos casos, se trata de un impulso ansioso*"⁹. Baruzi llega a decir, incluso, que "*el apetito de Dios no es una entidad... es algo vivo; con él parece definir Juan de la Cruz la sensibilidad y casi la sensualidad*"¹⁰ (!), y cuya purificación apunta a la conversión de lo diverso en lo uno¹¹.

Gerges Morel, esforzándonos por encontrar alguna enseñanza sobre la voluntad y el apetito en su obra, piensa que más que tratarse de un proceso de negación, tiene que ver con un dialéctico proceder de rescate de lo universal concretizado

1. No.2.16.2
2. SC. *passim*
3. SC.1.10.1
4. SC.1.11.6
5. SC.1.6.1
6. JB.407
7. JB.406
8. JB.407
9. JB.407
10. JB.406
11. JB.420

en las determinaciones particulares. Es decir, de una lógica que toma su objeto (en este caso la "voluntad") para desechar todo lo inservible en ella, todo lo "particular", para entonces rescatar lo que haya logrado sobrevivir, lo incondicionado de cada objeto. Por eso Morel piensa que en la voluntad tanto se da lo universal como se niega¹. Lo particular es el apetito de lo sensible; lo universal de la voluntad es el amor.

Por su parte Baruzi apunta a dos direcciones respecto a la purgación del apetito y la voluntad:

- 1) La potencialización del "Apetito".
- 2) El "Vacío" procurado por la negación.

Tales conclusiones parecieran contradictorias, sin embargo no lo son. Piensa Baruzi que es triste la suerte de alguien que se niega a todos los placeres mientras ninguna nueva pasión lo recorre, por lo que Baruzi considera que la noche mística en San Juan, al negar cada apetito voluntario, potencia aquel otro "Apetito" que es el "amor", frente al cual la inteligencia accede apoyándose en un "a priori" intelectual: el vacío de las sensaciones.

Nosotros consideramos que efectivamente se trata de una dilatación del placer, con fines de procurar el placer "superlativo"; dice el propio Juan de la Cruz que en la noche perfecta: "*se aumentan los gustos y el gozo de la voluntad*"². Pero no creemos que el "vacío", como el a priori de la experiencia mística, sólo se refiera a lo intelectual (cf. *infra*), a un mero vacío de datos sensoriales.

Voluntad racional

En alguna parte San Juan nos muestra a la voluntad como una "voluntad racional", como una especie de inteligencia que actúa "advertidamente y conocidamente" sobre sus objetos³. Sin embargo, en muchas otras partes, la voluntad es presentada más como un "sentimiento", como un desear independiente de la inteligencia⁴.

1. GM no trata diferenciadamente el tema.
2. SC.3.26.5
3. SC.1.11.2-3
4. SC.2.32.3

Esta misma ambigüedad aparece en sus críticos. Por ejemplo, Jean Baruzi en alguna parte reconoce que la voluntad sanjuanina está en función de decisiones "teóricas"¹, y de esta manera liga a la voluntad con el ejercicio intelectual. Pero en otro pasaje nos pretende convencer de que el concepto tomista de la voluntad (como apetito racional) no tiene, en sentido estricto, el mismo significado en San Juan².

Tratando de aclarar un poco este problema recordemos que para Aquino, y gran parte de la tradición medieval, la "voluntad" posee un carácter racional y está contrapuesta al "apetito"³. En San Juan de la Cruz sobreviven estos vestigios medievales, los cuales aparecen de manera muy clara en algunos de sus textos. Pero a estos significados escolásticos, como ya lo vimos con las categorías del entendimiento, San Juan añade nuevos sentidos.

En algunos pasajes la voluntad se presenta como "racional", pero basta leer un poco más y nos encontramos con un claro distanciamiento del sentido escolástico de la misma. San Juan pretende dejar claro que la negación del entendimiento anula también la "voluntad racional", pues, al ya no haber datos sensoriales, imaginativos o "sobrenaturales", la voluntad "racional" carece de estímulos intelectuales claros y distintos.

Por otra parte, y para complicar un poco más el panorama, recordemos las ideas de Morel respecto a la "voluntad" en San Juan:

1. La inteligencia es la voluntad⁴.
2. La inteligencia (como lo "racional") y la voluntad (como lo "irracional") son dialécticamente idénticas⁵.

Decir que la inteligencia sea la voluntad, según vemos en Morel, no es otorgar valor a la "voluntad", por el contrario, es absorberla en lo intelectual, es enajenarla a través de una reducción al mecanismo de lo racional. Y por

1. JB.392,413

2. JB.405

3. Aunque para Aquino el entendimiento está por encima de la voluntad [*Suma Teológica*, I,q82]. "la voluntad es un apetito racional" [*Suma Teológica*, II, c8,a1].

4. OM: "l'intelligence non seulement suppose la volonté comme sa condition, mais elle est la volonté, la parole est action", OM.2.121

5. OM: "l'irrationnel n'est pas sans le rationnel, que les deux sont même dialectiquement identiques, que l'intelligence est volonté comme la volonté se montre intelligent", OM.2.123.

la otra parte, es cuestionable la asociación "voluntad-irracionalidad". Detrás de esta tesis lo que pretende Georges Morel es poner freno a las posturas "voluntaristas" que él asocia con lo "irracional"¹.

Quizá tenga algo de razón, ya que San Juan efectivamente da a su tratamiento de la "voluntad" un tono más afectivo que intelectual, pero esto no justifica la aplicación de un término tan fuerte como el de "irracional". Quizá sea mejor hablar del carácter "a-racional" de la voluntad, entendiendo por "a-racional" la ausencia de móviles intelectuales, sin que nos conduzca a la indeseada minusvalorización de la misma.

Y si bien Juan de la Cruz otorga un espacio a la tesis medieval de que no hay voluntad sin inteligencia, también resta importancia a tal noción cuando afirma que en la contemplación, en donde el alma no necesita noticia del entendimiento discursivo², "*recibe la voluntad esta noticia general y confusa de Dios*"³.

El santo avilés también menciona los límites de la inteligencia frente a la voluntad cuando dice que "*más común es sentirse en la voluntad el toque de la inflamación, que el entendimiento el de la inteligencia*"⁴. Y en otra parte San Juan sugiere la completa prescindibilidad del entendimiento en el momento más alto de la experiencia mística: "*puede muy bien amar la voluntad sin entender el entendimiento*"⁵, es decir, la razón no es necesaria para la experiencia mística, incluso San Juan la sugiere estorbosa, no así la voluntad, pues ésta será el motor del amor, el soporte del sentimiento.

Voluntad emotiva

Como ya hemos visto a través de ciertos pasajes San Juan de la Cruz liga la voluntad al sentimiento. Por ejemplo, dice San Juan que "*los sentimientos espirituales, en tanto son sentimientos solamente, pertenecen a la voluntad*"⁶.

1. Como en la lectura de monsieur Vallin. Pero Morel comenta que el que San Juan ligue el amor a la voluntad no debe permitirnos atribuir al santo un "voluntarismo" inexistente. OM.2.271-272.

2. Liama.3.7

3. SC.2.15.2

4. NO.2.13.2

5. NO.2.12.7

6. SC.2.32.3

También asocia la voluntad al problema del apetito. Como habíamos comentado siguiendo a Baruzi, San Juan rechaza los inocuos apetitos de la sensibilidad para ir purgando el *Apetito*, el cual se va dilatando y concentrando por la paulatina negación de los anteriores [cf. cp. 1° de esta tesis]. La más profunda voluntad del sujeto místico es la satisfacción de su "Apetito" superlativo.

Tal voluntad, purgada de apetitos mezquinos, excede a todo otro placer ordinario¹, se trata de una "divina afección", de un "deleite tan subido"², que es capaz de conducir al alma hasta su centro.

Es por esto que no podemos quedarnos con una lectura intelectualista de la voluntad en San Juan de la Cruz, para quien la voluntad, como mera apetencia racional, no basta para conducir al alma hasta su fundamento, ya que se requiere "inflamación" de la voluntad: "*no solamente era menester para vencer la fuerza de los apetitos sensitivos tener amor... sino estar inflamada de amor y con ansias*"³:

*"En una noche oscura
con ansias, en amores inflamada"*

Tal inflamación de la voluntad, tal dilatación máxima del apetito subjetivo, se cifra en el amor⁴. San Juan enseña que desde el inicio de la subida se ha tratado de esto, que el apetito y la voluntad tenían ya como primer acto el amor⁵, en función del cual el sujeto se entrega al proyecto de negación de su subjetividad inesencial [de la que no sirve para satisfacer el deseo]. Para San Juan el amor es el centro del proyecto, es el motor del "*obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios*"⁶. Por esto el sujeto, que se ha entregado al proyecto místico de transformación de su subjetividad, puede reconocer que está en el umbral de la experiencia mística cuando sólo posee "amor"⁷.

Baruzi opina que no puede hacerse de lado la subjetividad del santo que precede a la experiencia mística⁸, la cual se cifra en un deseo que lo lanza a un camino de dolorosas purgaciones que sólo el amor divino podrá compensar, ya que

1. "excede a todo afecto y sentimiento de la voluntad y a todo apetito".
NO.2.9.3
2. NO.2.9.3
3. SC.1.14.2
4. CE.16.3; LL.3.42
5. JB.531
6. SC.2.4
7. SC.2.6.2
8. JB.426

"sólo el amor puede llevarnos a vencer en nosotros mismos todo lo que no sea el nuevo ser que va a desarrollarse"¹. El amor místico impone al sujeto una serie de purgaciones que lo vacían de toda afección contraria a aquel amor.

La serie de purgaciones es tan radical, al grado de una carencia total de afecciones en el sujeto, que Baruzi se cuestiona: "*¿cómo hallar amor en medio de la ruina de los afectos distintos, mientras sólo queda en pie la 'operación' misma de la voluntad?*"², a lo que responde que es precisamente por ese remanente en la subjetividad de la 'operación' de la voluntad. Respuesta con la que asentimos. Pero Baruzi añade otras ideas a esto, para él tal 'operación' de la voluntad nada tiene que ver con el "sentimiento", ya que es puro "amor". Frente a lo cual nosotros respondemos afirmativa y negativamente; sí, en tanto el amor es la expresión depurada del apetito y la voluntad; no, precisamente porque el amor es la voluntad depurada, porque el amor místico que nos presenta San Juan es un sentir ardiente³, i.e. un "sentimiento" que, obviamente lejos de ser "sentimiento sensible", caracteriza el momento de la satisfacción del deseo subjetivo primario.

Suspensión de la intención y tensión de la intención

A pesar de las diferencias de lectura todo parece apuntar en la misma dirección: la noche de la voluntad consiste en una purgación del apetito sensible que desemboca en la procuración del amor. De igual forma debiera ser transparente que es el sujeto quien construye esa experiencia, que es él quien elige, quien se entrega a un proyecto subjetivo de satisfacción de un deseo personal.

El sujeto *opta, decide, guarda* su "pecho florido" entero sólo para su objeto deseado:

*"En mi pecho florido,
que entero para él sólo se guardaba
allí quedó dormido,
y yo le regalaba,
y el ventalle de los cedros aire daba"*⁴

Y si bien Juan de la Cruz da mucha importancia a la "noche pasiva", se puede interpretar ésta igualmente a través de

1. JB.445 (cf. también p.406)
2. JB.523
3. Cf. poesía sanjuanina, esp. Cántico y Hlema
4. Noche oscura, estrofa 6

una "acción pasiva" del sujeto, es decir, a través de un voluntario abandono en la experiencia del amor:

"Quedéme y olvidéme,
el rostro recliné sobre [el Amado],
cesó todo y dejéme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado"¹

En esta experiencia de amor, aún en su acepción serena y pasiva, no puede dejarse de lado el considerar que debe existir un remanente de la subjetividad que "recibe" la pasión. Dicho remanente, en nuestra consideración, es efectivamente la "pasión", una afectividad tan profunda que llega a escapar al control de la voluntad.

La voluntad, vista como facultad electiva, efectivamente llega a su "desintegración", la noche de la voluntad se cumple con la noche de la "pasión". Pero, aún asumiendo que la voluntad se desintegra, no debemos olvidar que tal aniquilación está determinada por la voluntad electiva misma, por la subjetividad que determina su fin; se trata pues de una aniquilación consciente y perseguida, nunca totalmente pasiva.

Así, la subjetividad se encuentra ahora extáticamente y felizmente "enajenada" en el cumplimiento de su deseo. La "voluntad" parece ya no "tender hacia". Todo apunta a una especie de desintegración del sujeto, o bien, a una profunda fusión del sujeto con el objeto de su deseo. ¿Pero cuál es el objeto del amor místico? Para San Juan, como se puede reconocer aún a mil años luz de distancia, se trata de Dios. El problema es que, como vimos en el capítulo anterior, este "Dios" es un "Dios sin modo", en otras palabras, un Dios que no es Dios, al menos no el Dios de las religiones representativistas.

Lo anterior provoca la sospecha, a más de uno, de que realmente no existe un "objeto" de la experiencia mística. Para discutir un poco el asunto me permito introducir, no a Morel o Baruzi, sino las ideas del filósofo español Manuel Ballester², para quien los asuntos de la pasión y el apetito son nucleares en San Juan. Nos comenta que si bien el "objeto" es presentado como el foco de la apetencia, tal

1. Noche oscura, estrofa 8

2. Manuel Ballester, *Juan de la Cruz. De la angustia al olvido*, Barcelona, 1977, Ed. Península.

objeto es impensable sin el "sujeto", o bien, sin la relación de la totalidad sujeto-objeto¹, relación que se da en el sector de las pulsiones, comenta Ballesteros: "lo subjetivo engloba su objeto, como su sí mismo que está fuera; la tendencia-deseo es totalidad sujeto-objeto, y la identificación de los fondos de voluntad coincidencia real de ser con ser o propiamente unión"².

Trae a cuenta la idea de "cosa en sí" en Shopenhauer, para quien la realidad no es otra cosa más que el producto de la "voluntad"³. De esta forma, piensa Ballesteros, la voluntad en San Juan no tiende "afuera", sino a su propia esencia⁴. La voluntad mística no quiere más que su propia esencia voluntaria, su objeto es el sustrato volitivo de todos los objetos, "la apetencia infinita, originaria"⁵.

Para Ballesteros el fondo de la voluntad es sólo una "tensión" que se descubre infinita en su inmediatez⁶, ya que sólo es deseo de su propio deseo (eros, cf. siguiente sección). Y si esto es así, la esencia de la voluntad puede ser pensada en los términos equivalentes de "ser y nada"⁷ (!); la raíz del yo no es más que puro "deseo"⁸.

Como es lógico pensar, Ballesteros termina con la asociación de la voluntad con la fenomenología de la angustia, ya que el fundamento de aquella, el deseo infinito, conduce a la "insatisfacción", a la "sed insaciable"⁹. Sin embargo, contra la opinión del filósofo español, nosotros vemos en San Juan una experiencia completamente retirada de la angustia y ligada en cambio al amor, al gozo.

A pesar de esto, la opinión de Ballesteros es potencialmente valiosa. Nos enseña que podemos leer la voluntad en San Juan de la Cruz sin recurrir a un "objeto" necesariamente externo al sujeto. El único problema es cómo conciliar esta tesis semi-psicologista de la angustiada "tensión" infinita del deseo del deseo, con la presentación, en los textos sanjuaninos, de una experiencia "pasiva" y gozosa.

1. ib. p.222
2. ib. p.224
3. ib. p.222
4. ib. p.220
5. ib. p.224 {cf. también p.228}
6. ib. p.231
7. ib. p.232
8. ib. p.225
9. ib. p.233

Eros y ágape

Otro pensador que puede proporcionarnos cierta orientación, particularmente sobre el asunto del apetito intelectual y el amor, es Anders Nygren¹. Él considera que al hablar del amor cristiano deben distinguirse dos conceptos distintos: eros y ágape, el concepto griego y el concepto cristiano de amor².

En el *BANQUETE* Platón distingue entre un eros terrenal y otro celestial³, el primero parece no interesarle pero el segundo lo caracteriza muy bien. Nygren, siguiendo a Platón, señala las características distintivas de este ἔρως: es un deseo que va del hombre hacia Dios (porque en él reconoce el valor eterno), pero nunca llega a poseerlo pues eros siempre es "caza"⁴, movimiento ascendente.

En cambio ἀγάπη es el amor de Dios por el hombre, no asciende, desciende. Ágape es espontáneo pues es indiferente al reconocimiento del valor, no busca la superación pues es ya perfección divina⁵. En suma "ἀγάπη is the centre of Christianity, the Christian fundamental motif par excellence... without it nothing that is Christian would be Christian. Ágape is Christianity's own original basic conception"⁶.

Desde nuestra perspectiva lo que está en discusión en Nygren es el valor metafísico de un ágape que se sobrepone a la humanidad del amor "erótico". De hecho Nygren afirma que fuera del ágape "there is from man's side no way at all that leads to God"⁷ [!].

Dada esta caracterización del amor nosotros deberíamos distinguir cuál es el amor que domina la mística sanjuanina. Si afirmamos que se trata del amor-ágape nos involucraríamos de nuevo en la trampa del teísmo, pues regeneraríamos la supuesta superioridad de un ser trascendental que viene al alma y la inunda de su presencia.

El significado de ágape nos obliga a excluirla como una categoría válida para nuestro análisis en San Juan de la

1. Nygren, *Eros and Agape*, University of Chicago Press, 1962 (original en sueco).

2. Los conceptos de Platón y de San Pablo.

3. Banq. 180,d-181,a

4. Cf. Sofista, 222.a

5. Cf. Nygren, *op.cit.*, p.210. Una caracterización paulina del ágape puede confrontarse en 1 Co 13.

6. Nygren, 48

7. Nygren, 80. Una tesis claramente protestante. De hecho la investigación de Nygren desemboca en la valoración de la teología de Lutero.

Cruz. Nuestra obligación debe ser por lo tanto el análisis exclusivo del amor-eros, del deseo, del "Apetito". A fin de cuentas ágape es tan divino que el hombre no puede realizarlo, sólo puede consumarlo Dios¹.

En todo caso podríamos admitir en San Juan el ágape como una aspiración del eros, como un *Agape imitatio*, pero no como genuino ágape. Es decir, la voluntad no puede ser anulada pues el mismo ágape la convoca [bajo la forma de suspensión del eros-apetito]. Sin embargo no somos los primeros en postular una conciliación entre eros y ágape en términos de valor humano. El medievo conoció la palabra "caritas" con la cual se expresaba la noción de un "deseo espiritualizado"². Y San Juan, recordemos, debe mucho al medievo.

Nygren considera que la mística afectivista echa sus raíces en el sensual amor trovadoresco. El "Minne-love" (amor cortés medieval) llega a ser "Minne-piety"³, amor místico, amor pasional-celestial⁴:

"Christ is the bridegroom of the soul, at wich He shoots His arrows of love and so produces in it a pleasing smart. Christ and the soul can be described as a pair of lovers, who enjoy each other's company with 'lovely chatter', soft caress"⁵

Lo cual es enteramente aplicable a la mística sanjuanina, mística que actualiza la tradición del CANTAR DE LOS CANTARES⁶, tradición que aplica a la voluntad amorosa características demasiado humanas: "The sensual and still more the sentimental strain in Minne-piety encroaches upon and inundates Passion-mysticism also, giving to its mediation on and love for Christ features that are too humane"⁷.

En función de estas enseñanzas de Nygren podemos concluir que es imposible negar el Eros en San Juan de la Cruz. Se podrá transformarlo en "caritas", o en "Minne-piety", pero nunca eliminar el aspecto humano del deseo místico. O sea,

1. V.gr. a través de su "Hijo", o a través de la "pasividad" del alma.

2. Cf. Nygren.660. Nygren considera a Dante como el paradigma de la *caritas*.

3. Nygren.659a

4. También esta es la tesis de Denis de Rougemont en *Amar y occidente* (cf. libro III).

5. Nygren.661-662

6. Nygren menciona los *Sermones in Cantica* de Bernardo de Claraveaux, y los *Soliloquium de erris animae* de Hugo de San Victor.

7. Nygren.664. Nygren también señala que el misticismo pone especial atención en la sentencia de Cristo: "no lloréis por mí, sino por vosotras y vuestros hijos" [Lc 23.28]

San Juan debe más a Platón que a San Pablo, porque antes, durante y después de la experiencia mística lo que caracteriza la voluntad sanjuanina es su aspecto erótico.

Noche pasiva de la voluntad

Hasta aquí debe quedar claro que San Juan no pretende eliminar la voluntad, por el contrario, insiste en su carácter inalienable, en su aspecto apetitivo que determina el rumbo de la "ascensión". De hecho iguala la voluntad humana con la divina, lo cual no debe ser tenido en poco: "*las dos voluntades... la del alma y la de Dios, están en uno conformes*"¹, porque -en el momento de la unión- son idénticas (!!).

La "noche pasiva" es el momento en que acaece la unión de las voluntades, es el momento en que la "contemplación" deja de ser exterior y funcional -como la meditación- y se torna íntima y "sustancial"². Momento en el que, a juicio de Morel, la verdad se une con el bien, y el entendimiento regenerado con la voluntad purgada³.

Georges Morel piensa que el acceso a la mística está en función de un "acto libre"⁴, y Baruzi trae a la memoria los lugares comunes de los místicos, quienes opinan que sí existe una radical separación "*entre amor y acto libre de la voluntad*"⁵, y recuerda en el último párrafo de su segundo capítulo: "*dichos territorios [místicos] nos llevan más allá de nosotros mismos, a través de nuestra íntima sustancia, no bastaría con un esfuerzo personal para transformarlos*"⁶.

De esta forma Baruzi parece confiar demasiado en que la experiencia mística en Juan de la Cruz definitivamente es deudora de una tradición que sobrevalora la noche pasiva en detrimento de la voluntad humana. Se queja de los místicos que se dejan llevar por ese "esquematismo elemental": "*¿Cómo no iban a ignorar... las posibilidades humanas? ¿cómo no iban a empobrecer y anquilosar su propia experiencia?*"⁷.

Con todo, según Baruzi, San Juan solucionará en parte el problema del valor de la acción humana. Para entender dicha

1. SC.2.5.3
2. SC.2.31.1. y JB.564
3. GM.2.121
4. GM.3.133
5. JB.582
6. JB.528

7. JB.528. Cf. también con Plotino, para quien purificarse es inferior a estar ya purificado [Eneida 1.2.4]

solución es necesario reconocer primero que las fuerzas que intervienen en la noche activa y la pasiva no son distintas, que sólo varían en su intensidad.

Baruzi reconoce que la fuerza "pasiva" efectivamente es más intensa, pero que dejó sentir su poder desde el inicio de la noche activa¹. De esta forma "la vía activa vendría a ser algunas veces una toma de conciencia de lo que la vía pasiva elabora, y ésta la prolongación de la hondura de lo propiciado por una tensión heroica"². Lo único "sobrenatural", para Baruzi, es el Dios sin modo, ya que está más allá de cualquier dato y afección "natural"³.

Por otro lado, si la experiencia mística fuera completamente "involuntaria", "azarosa", frente a la cual es completamente imposible trazar un "camino", San Juan nunca hubiera trazado una "subida", y mucho menos la hubiera enseñado. Y de estas enseñanzas que hallamos en sus textos aprendemos que la experiencia mística no se impone al sujeto, que existe toda una lógica previa a la experiencia, una semi-"técnica"⁴, un "camino", una "subida". Juan de la Cruz apela a la elección subjetiva en cada párrafo, se debe negar "x" y se debe procurar "y", no se debe detener el alma en "a" o en "b". Todo parece apuntar a que la experiencia mística no está exenta de nuestra intervención volitiva sino llena de nuestras elecciones.

De esta forma podríamos pensar que la "gracia" del objeto divino es prescindible, pero San Juan advierte que tampoco está garantizado el resultado. Con todo, la voluntad es la que elige llegar hasta ese umbral, frente al cual siente tan caprichosa la voluntad a su objeto que se expresa en el grito lastimero: "acaba de entregarte ya de verd", y en otra parte:

*"¿Por qué, pues has llegado
a questo corazón, no le sanaste?
Y, pues me lo has robado,
¿por qué así lo dexaste,
y no tomas el robo que robaste?"*

1. JB. 532

2. JB. 564

3. JB. 533

4. Cf. las experiencias místicas en Sta. Teresa "casi a voluntad", cf. *Camino*, 28.7 [Toledo]

Este enamoramiento de la voluntad posee un "objeto" caprichoso e incierto, de un proceder tan subjetivo como el de sus emociones irracionales. Y quizá se trate sólo de esto, de la profundidad de las capacidades emotivas del místico, y si esto es así, tanto la "noche" como el "alborada", tanto actividad como pasividad, serían metáforas de la subjetividad electiva y la "pasional". Subjetividad que al rechazar la claridad elige un arriesgado "no sé qué" como el más profundo deseo de su espiritualidad:

"y así. para más altura.
yo siempre me inclinaré
sobre todo a un no sé qué
que se alcanza por ventura"

Decir que de Dios depende acceder a otro nivel de la mística quizá sea la forma teísta de expresar el mecanismo subjetivo y caprichoso de una emotividad que "*más es pasión de amor que acto libre de la voluntad*"¹, un 'desideratum'.

Por último, el mismo autor que se entrega al "no sé qué" que se halla por ventura, es el mismo autor de los siguientes versos:

"buscando mis amores
iré por esos montes y riberas,
ni cogeré las flores
ni temeré las fieras,
y pasaré los fuertes y fronteras"

a través de los cuales observamos un sujeto que busca, que va, que no coge, que no teme, que decide... Es decir, encontramos un sujeto activo, un sujeto en búsqueda de sus "amores", que "para venir a gustarlo todo" no quiere gustar de las "flores" [interesante metáfora].

Ahora se puede reconocer con mayor claridad lo que hemos llamado la "procuración del mayor placer". A través de la negación de los primeros apetitos (de la corporalidad, la religiosidad y la voluntad ordinaria) el sujeto ha dilatado hasta el punto máximo su amor "erótico", que por fin satisfecho, permite exclamar al místico que ha dado a su caza alcance, es decir, que ha suspendido la acción de su voluntad pues ésta ya se consume en la pasión de su deseo cumplido² (por eso habla de una "noche de la voluntad").

1. No. 2.13.3

2. También en otros sanjuanistas como M^o. Guyon y Fénelon la voluntad mística debe convertirse en "involuntá", ausencia de todo interés. "amor puro".

Las voluntades interpretativas

El camino místico de la voluntad ha sido el siguiente:

- 1) Decisión voluntaria por el camino de negación
- 2) Purgación de los apetitos corporales
- 3) Purgación de los apetitos figurativo-religiosos
- 4) Purgación de las afecciones de la voluntad
- 5) Negación de la voluntad

Es decir, la voluntad tanto se purga, como se niega, como se afirma. Se purga en tanto procura dilatar el placer, se afirma en tanto cumple su deseo: su negación total a través de una enajenación en el sentimiento: *"se cautiva la voluntad y pierde su libertad, de manera que la lleva tras sí el ímpetu y fuerza de la pasión"*¹.

El Deseo, como voluntad primaria, se entrega al proyecto de negación de los apetitos, lo cual dilata el Apetito, que en su forma completamente depurada equivale al "amor", máxima pasión del alma, frente al cual la voluntad cede su libertad.

Uno de los más serios problemas surgía cuando nos preguntábamos cuál era el objeto de ese amor pasional, a lo que respondimos que era el Dios sin modo, lo cual nos llevaba a pensar en un Dios que no es Dios.

Manuel Ballesteros propone una conceptualización dramática de la voluntad: el estado de "tensión infinita", sin más objeto que su propia autorreferencia, lo cual no casa con la ataraxia sanjuanina, sin embargo la lectura de Ballesteros es rescatable por su esfuerzo en la construcción de la experiencia subjetiva sin referente ajeno al sujeto. En categorías de Nygren, Ballesteros pone énfasis en un eros que tiene en sí mismo su objeto, resultando así un deseo en perpetua tensión, lo cual simpatiza con la definición platónica de eros como eterna "caza". Sin embargo el problema sería cómo entender la negación de la voluntad, pues mientras eros continde su tensión autorreferente no habrá descanso "pasivo" ni negación-superación de sí (como enseña San Juan).

El eros que hemos detectado en San Juan debe ser visto más bien como el Apetito que niega los "apetitos" en función de la procuración del mayor placer, un eros que se suma a la

¹ S. No. 2.13.2

tradición de la "Minne-piety" y que conforma la principal característica del misticismo sanjuanino: la pasión, que cuando se ofrece en términos superlativos suspende la actividad erótica, da a la caza alcance, y por tanto cumple la noche de la voluntad.

Por otro lado estaba, de acuerdo a Baruzi, la 'operación' de la voluntad como esfera inalienable de la subjetividad¹. Frente a lo cual Morel, añadiendo aquí una cita, nos refiere que la voluntad "*rend ce dépassement réel. en ce sens qu'elle sort l'intelligence de son formalisme et détermine concrètement le mouvement du retour à l'origine*"². Tanto Baruzi como Morel, al igual que Ballestero, y el que redacta, están de acuerdo unánimemente por lo menos en algo: la genuina purgación de la voluntad nos conduce directo al centro de la subjetividad. La diferencia surge cuando se debe determinar el significado de lo que es aquel "centro de la subjetividad". Para Baruzi es un espacio desprovisto de sentimiento, para Morel es una conjunción dialéctica de voluntad e inteligencia, para Ballesteros un estado de tensión infinita del deseo, y para la presente tesis el centro de la subjetividad radica en el contacto con el "Dios *sin modo*", que es la forma mística de expresar una profunda afectividad amorfa y pasional.

Otra cosa en la que coinciden nuestros dos filósofos franceses es en el valor universal que puede ser hallado en la purgación de la voluntad. Para Morel se trata del valor metafísico del amor, al cual apunta la voluntad inteligente y la inteligencia volitiva, en otras palabras, entre inteligencia y voluntad no existe diferencia [!]. Ambas poseen el mismo contenido universal, cada una "*appelle concrètement à l'Absolu*"³. Es por esta razón que este filósofo galo combate contra el voluntarismo irracionalista⁴.

Por su parte Baruzi, al otorgar demasiada importancia al problema del apetito y el deseo, lo hace pensando en que detrás de ellos está la presencia de lo "inmenso, universal, total"⁵, i.e. de lo metafísico. Y es por esta misma razón que Baruzi se queja de la incompletud del tratamiento de la

1. Cf. Spinoza: "Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se denomina apetito; por ende, no es nada más que la esencia misma del hombre". *Ética*, 3.9, escolio.

2. GM.2.273

3. GM.2.273

4. Georges Vellin opina que la mística sanjuanina está centrada "sur l'ego et la volonté et non sur l'Univers", cf. GM.2.63

5. JB.420

voluntad, pues esto impide conocer "*la significación metafísica de la obra entera*"¹.

El problema, desde mi punto de vista, es que el motor del proyecto sanjuanino no es ni la procuración de la universalidad racional metafísica, como se desprende de Morel, ni el conocimiento de un *a priori* de la experiencia mística, y menos como una condición "metafísica". Tanto Baruzi como Morel lucen sus intereses metafísicos por los pasillos sanjuaninos, y si bien ambos se resistirían a ser considerados "intelectualistas" no faltan razones ni ganas para hacerlo.

El problema de la noche de la voluntad más bien apunta, como lo dijimos arriba, en la suspensión de la voluntad en tanto ésta se entrega a gozar del cumplimiento de su deseo más intenso, por el cual dilató su placer a través de las diversas purgaciones de sus apetitos. La voluntad sanjuanina es una actividad "erótica" que está dispuesta a sacrificarse sólo frente al placer "sobrenatural" que otorga el "Dios sin modo".

1. JB. 522

VOLUNTAD II**Subjetividad emotiva**

"Lo que da continuidad a la vida de un místico es un sentimiento, un deseo"

Sören Kierkegaard

La "voluntad" debía ser tratada en su totalidad por la *SUBIDA* (en su aspecto "activo") y por la *NOCHE* (en su aspecto "pasivo"). Pero sólo encontramos una gran ausencia de lo que prometía ser la parte más importante de la explicación sanjuanina de la experiencia mística.

Sin embargo, recurriendo a nuestras nociones básicas, podemos reconstruir las enseñanzas sanjuninas al respecto. Una de estas nociones es lo que hemos convenido en llamar "principio ontológico de oposición de contrarios", para San Juan el ser de "Dios" es ontológicamente contrario al ser del mundo sensible. A partir de este principio San Juan de la Cruz ha "negado" toda referencia a la "sensibilidad", y este camino de negación lo ha conducido hasta el punto mismo de suspensión de la voluntad.

Pero, como observamos en el capítulo anterior, San Juan liga la noción de "voluntad" con la noción de "sentimiento". Es decir, se desprendería que todo sentimiento debe quedar anulado por el principio de oposición de contrarios. Pero dicha anulación se remitirá sólo a la parte "activa" de la voluntad-sentimiento.

Reconozcamos un poco el terreno. San Juan distingue entre¹:

- a) sentimientos espirituales de la voluntad
- b) sentimientos espirituales de la sustancia del alma

1. SC.2.32.2

Respecto a los primeros cabe recordar que el santo los trata bajo la doctrina del entendimiento sobrenatural particular (cf. Apéndice: *ESQUEMA DEL ENTENDIMIENTO*), y que representan el lado afectivo de las visiones, revelaciones y locuciones sobrenaturales. Son presentados como "toques" de amor divino. Pero, como dichos sentimientos están en función de un "entendimiento" que se maneja a través de reminiscencias de lo sensible (imágenes, palabras..), son suspendidos por el principio de oposición a la sensibilidad. Sin embargo Juan de la Cruz deja incólume el sentimiento espiritual "sustancial", que promete abordar hacia el final de su obra, pero que, o no la escribió, o se perdió, o fue censurada.

Hacia el final de lo que nos ha llegado de la *SUBIDA* encontramos la distinción entre¹

- a) gozo activo
- b) gozo pasivo

San Juan trata incompletamente el primero (en donde caen los gozos temporales, naturales, morales, religiosos y espirituales -cf. Apéndice: *ESQUEMA DE LA VOLUNTAD*). A los cuales se aplica el mismo principio de negación del término contrario, pues aun se trata de gozos sensibles. Pero en lo que toca al tratamiento del gozo pasivo no encontramos sino sólo una promesa de abordarlo, y que San Juan parece no haberla cumplido.

Jean Baruzi, dada la condición de los textos sanjuaninos, considera irreparable la "pérdida" de esos importantes capítulos². Nosotros también lo consideramos, pero creemos que se puede reconstruir la doctrina del sentimiento pasivo a través de algunas pistas claves. Una de éstas se halla en la *NOCHE*, cuando San Juan bosqueja una "escalera mística" cuyos escalones son los siguientes³:

1. SC.2.32.2

2. JB.601

3. Para San Juan se trata de la escala de diez grados que Jacob vió en visión nocturna, y que retoma de la obra *De decem gradibus amoris secundum Bernardum*. Obra que San Juan atribuye a Tomás de Aquino, pero que, según el P. De Surgy, fue escrita por otro dominico: Helvicus Teutonicus. NO.2.18.5 [nota de la edición de la BAC, p. 712]

1. Enfermedad del alma en amores
2. Búsqueda asidua de Dios
3. Obras acompañadas de sentimiento de inutilidad
4. Sufrimiento que no fatiga al alma
5. Impaciencia en la codicia y placer hacia Dios
6. "Toques" del alma en Dios
7. Atrevimientos vehementes del alma¹
8. Aprieto del deseo por parte del alma
9. Ardor del alma en suavidad
10. Asimilación total en Dios²

Los "peldaños" de esta escala los podríamos sintetizar en las siguientes palabras:

Perfección
 Ardor suave
 Abrazo
 Atrevimiento
 Toques
 Deseo
 Sufrimiento
 Indignidad
 Búsqueda
 Desfallecimiento

El terreno más escarpado de la ascensión mística está representado por los cinco primeros peldaños, mientras que los cinco últimos reflejan una ascensión más placentera. A partir de esta escala podemos diferenciar dos momentos de la ascensión:

- 1) Sentimientos sufrientes
- 2) Sentimientos gozosos

El primer momento tiende a la aniquilación, mientras que el segundo tiende a una afirmación paulatinamente más perfecta. Pero no se trata de dos sentimientos, sino de uno sólo: el Deseo, que toma forma de sufrimiento o bien de placer.

Por otro lado, a partir de dicha escala mística se puede confirmar lo que habíamos expuesto en el capítulo anterior, que la voluntad, como un deseo que "tiende hacia", por una

1. Cf. el primer verso del Cantar de Cantares: "Oculetur me osculo oris sui"
 2. Grado que no pertenece a esta vida.

parte se autoelimina y por la otra se confirma en la satisfacción de su deseo.

Quizá sea este el momento en el que sea más fácil reconocer porqué San Juan no puede pensar la voluntad sin involucrar al sentimiento (y viceversa). El deseo de la voluntad recorre los sentimientos de desfallecimiento y sufrimiento, como los del gozo y el placer,. Es decir, detrás de la voluntad está el mundo de las emociones.

Sentimiento, voluntad y deseo

Nosotros hemos hecho una distinción entre dos tipos de voluntad [que denotamos como "voluntad I" y "voluntad II"]. El primer aspecto de la voluntad está dominado por la noción de "apetito"; en términos generales: "deseo" [eros]. El segundo aspecto está caracterizado por la consumación de ese apetito [satisfacción, y por tanto muerte, de eros].

La voluntad deseante elige subjetivamente lo que considera mejor. Pero "lo mejor" conduce a la voluntad por los caminos de una paulatina negación de placeres (corporales, religiosos, extáticos), y finalmente a una encrucijada, a la negación de sí misma. Pero dicha negación sólo debe ser considerada como la satisfacción de la voluntad deseante. Cuando se cumple el fin del deseo la voluntad deja de ser meramente deseo para transformarse en placer purificado.

Georges Morel señala lo mismo en otras palabras. Si bien el "amor" (la expresión máxima de la EM según Morel) nace de la voluntad¹, el amor también trasciende el mero "querer"². Para Morel la voluntad electiva no determina el acceso a lo "absoluto" pues está limitada, "negada", por esto niega la validez de las lecturas "voluntaristas", y aún más, las condena a la hoguera de lo "irracional" (cf. cap. anterior).

Como podemos deducir, Morel pretende conciliar la EM con lo racional. Pero nos preguntamos si acaso sea cierto que el "amor" siempre invoca a lo absoluto³, y que si es verdad que el amor en San Juan deja de lado todo tipo de "pasión", y aún más, si ¿acaso la voluntad deseante obedece sólo a "lo racional"? Suponemos que no. Un breve análisis del "deseo" y del "sufrimiento" nos convencerá de que la voluntad mística responde a intereses subjetivos, y no absolutos.

1. Cf. CE.18.3. LL.3.42
2. GM.2.272
3. GM.2.273

Acordamos en el capítulo anterior que la voluntad mística en San Juan puede ser vista como un deseo subjetivo en función del cual se proyecta un plan de vida. Ahora bien, este deseo sólo se satisfecerá cuando el plan cumpla sus puntos más exigentes. Pero ¿cuáles y cómo son estas exigencias subjetivas del deseo?

Una posible clave que nos ayudaría a distinguir cuál puede ser el objetivo está señalada por San Juan en el tránsito del estado de meditación al de contemplación. Una de las señales importantes de dicho tránsito es que el alma "*ya no encuentra gozo*". Ahora bien, el "gozo" en San Juan de la Cruz puede interpretarse bajo dos perspectivas:

A) El gozo debe ser negado:

"x" es gozo y debe ser negado
"y" es gozo y debe ser negado
etc.

Para que al fin no exista ningún tipo de gozo en el alma.

B) El gozo es buscado:

"x" no es gozo y debe ser superado
"y" no es gozo y debe ser superado
etc.

Para que al fin el genuino gozo sea reconocido y disfrutado

Baruzi opinaba que es triste el destino de un alma que se niega a todo placer mientras ninguna nueva pasión la recorre [cf. cap. primero]. Además, considerar que la EM sanjunina es completamente autónoma del sentimiento nos conduciría a una gran dificultad de comprensión de los poemas de Juan de la Cruz, llenos de evocaciones emotivas. Por esto pensamos nosotros que la ausencia de "gozo" es uno de los más importantes indicadores de imperfección de acuerdo a San Juan.

Por lo tanto, el camino místico puede ser visto como la depuración del "gozo" a través de las operaciones del deseo. Lo cual nos haría comprender mejor porqué la voluntad opera con ansias "*tan grandes... que parece se le secan los huesos en esta sed*"¹, y porqué "*la hambre y sed que tiene [el alma]*"

1. NO.1.11.1 [negrita mía]

*de lo que le falta... la ha hecho apasionada... osada y atrevida*¹.

No puede negarse que la voluntad mística sajuanina es deseo, que es búsqueda de placer, y que San Juan suspende los gozos ordinarios no por la negación del placer *per se*, sino por procurarse el verdadero gozo. Cuando el santo rechaza la voluntad emotiva rechaza más bien la vulgar e intrascendente sentimentalidad de los que somos sujetos ordinarios, como se puede confrontar claramente en el siguiente pasaje:

*"salí de mí misma, esto es, de mi bajo modo de entender, y de mi flaca suerte de amar, y de mi pobre y escasa manera de gustar de Dios"*².

Por lo anterior no podemos consentir con Baruzi cuando opina que *"Dios no es nada de lo podamos... desear"*³, ya que todo el camino ascendente del Monte Carmelo, que termina en la fusión con "Dios", está lleno de "ardores", "ansias", "amores". En todo caso pudiésemos dar cierto crédito a Baruzi sólo en el momento de la mutación de "Dios" en un "Dios sin modo". Pero el Dios sin modo es más un resultado de la interiorización en la subjetividad que un motor del deseo.

De todas formas, aún si "Dios" no fuese el objeto del deseo, la importancia subjetiva del deseo mismo no puede ser negada. En otras palabras, no importa la racionalidad del objeto, supuesta racionalidad que impulsaría a la voluntad tras su fin, sino la "a-racionalidad" del deseo, "a-racionalidad" caracterizada por la vida afectiva, por una voluntad en tensión deseante.

Debemos tener en cuenta que:

- el deseo supone ausencia⁴
- la ausencia provoca malestar
- el malestar determina la voluntad⁵

1. NO.2.13.9 [negritas mías]

2. NO.2.4.1 [negritas mías]

3. JB.592

4. Como opina GM, cf. GM.3.75

5. Locke, *Ensayo del entendimiento humano*, 2.21.33

Si es cierto lo que dice John Locke, que "*el deseo es malestar*"¹, entonces no existe deseo sin sufrimiento. De lo cual Juan de la Cruz nos daría claras muestras, v.gr. cuando expresa que "*todo es para más penar... por no verte como quier*"².

Deseo y sufrimiento

El deseo místico lleva a San Juan a considerar esta vida (la única cierta) como una cárcel, como una "*privación de vivir*", como un "*vivir lastimero*"³. Y por eso exclama: "*muerdo porque no muero*". La voluntad mística más afinada desea y vive la muerte. Como dice Baruzi, el alma "*que haya de llegar a la unión profunda no se le concederá ningún consuelo*"⁴.

La edificación de la vida mística no puede apoyarse en la conformidad del alma con los alivios de la vida sensible, sino en una una "*extrema tortura*"⁵. De ahí que el proyecto místico sea un "*auténtico purgatorio... entendido en el sentido más sombrío del término... un auténtico infierno*"⁶.

Los costos afectivos tanto más interiores son los deseos, más intensos. Si pretendes gozar doblemente de Dios, dice Tauler, "*llorarás sangre, porque eso es imposible*"⁷. La voluntad del santo español es gozar infinitamente de Dios.

Por esto San Juan tiene toda la razón en mostrar que las experiencias 'amargas' y 'terribles' de la primera noche ya no tienen nada que ver con las 'horrendas' y 'espantosas'⁸ noches de la vida íntima. El virtual ascetismo de las primeras negaciones no es comparable a los sentimientos de vacuidad espiritual que esperan al alma.

Dice San Juan que el sujeto que pueda resistir tanta penalidad ya no necesitará el tránsito por el purgatorio⁹ (!!!). Y también menciona Baruzi que "*no todos conocen una miseria así de horrible, cuando vemos cómo mengua la personalidad, cómo corre el riesgo tal vez de desaparecer, y sin embargo no dudamos en dejarnos arrastrar por el dolor interior*"¹⁰.

1. *Ib.*, 2.21.32
2. Poesía: "Vivo sin vivir en mí"
3. *Ibid*
4. JB.552
5. JB.568
6. JB.569-570
7. JB.601
8. NO.2.8.2
9. NO.1.6.6
10. JB.537

Una de los más importantes columnas del sufrimiento sanjuanino es la toma de conciencia, el cual se da conforme ahonda el sujeto en su interior¹, se sabe indigno del gozo al que aspira, *"lo cual es de tanto sentimineto y pena para el alma. ...que le parece aquí que la ha Dios arrojado"*². ["Eli, Eli, ¿lrama sabactani?"].

Tal sensación de vacío conduce al alma hasta el deseo del suicidio³ y a la angustia. Morel opina, tal vez muy kierkergaardianamente, que dicha angustia aflora con tal vivacidad en el místico debido a una clara toma de conciencia del pecado⁴. Por otro lado Morel recuerda a Urs von Balthasar, para quien la angustia representaba la condición moderna de la filosofía⁵, angustia que emana de la ausencia de Dios, *"angoisse absolue"*. Pero Morel difiere de Balthasar, efectivamente se trataría de una angustia provocada por el vacío de Dios, pero el filósofo moderno no padece una angustia absoluta, sino "relativa", particular, indeterminada universalmente (sic). Lo cual no sucede con la angustia que se experimenta en el proyecto sanjuanino, aquí la angustia *"n'est pas indéterminée mais hyperdéterminée"*⁶ (1).

La angustia sanjunina está en función del sentimiento de desamparo divino, desamparo total [vacuidad de sentido]. En términos de San Juan de la Cruz se trata de *"dolores de infierno"*, una *"purgación de fuego"* con *"fuertes rugidos y bramidos espirituales... resolviéndose en lágrimas"*⁷.

San Juan recurre también a los salmos para ejemplificar el sufrimiento espiritual:

"De la manera que los ligados están muertos en los sepulcros. dejados ya de tu mano. de que no te acuerdas más. así me pusieron a mí en el lago más hondo e inferior en tenebrosidades y sombra de muerte. y está sobre mí confirmado tu furor. y todas tus olas descargaste sobre mí" Ps. 87.6-8.

1. Cf. GM.3.72

2. NO.2.5.5

3. El alma "a causa de su flaqueza natural y moral y espiritual [...] está pensando y agonizando tanto, que tomaría por alivio y partido el morir". NO.2.5.6

4. GM.3.70

5. Cf. GM.3.73-74nt

6. GM.3.73

7. NO.2.6.1

*"vino hasta lo profundo del mar. y la
tempestad me anegó: trabaje clamando.
enroquecieron mis gargantas. desfallecieron
mis ojos en tanto que espero en mi Dios"*

Ps 68.2-4.

Este "decenso sin Dios a las criptas"¹, como lo llama Baruzi, es real. Los dolores son reales². San Juan *"habla desde el dolor. La Noche es, en parte, su propia noche vivida"*³.

San Juan recurre a una metáfora visual para ejemplificar dichos sufrimientos. Se trata del "fuego en el madero". El hermoso madero, al que se le aplica fuego, comienza a perder su humedad, muta su color natural a un color oscuro, se ennegrece en compañía de hedor. Pero el fuego, cuando pasa de la superficie del madero a su interior, hace posesión de él y le hace participar de su fulgor.

San Juan ejemplifica así la purgación del alma en la Noche oscura; y de esta metáfora extrae las siguientes características del sufrimiento espiritual:

- 1) La luz que "ennegrece" al alma es la misma que la ilumina.
- 2) Dios no es la causa del sufrimiento del alma, sino la imperfección de ésta.
- 3) El fuego es un "purgatorio" que dispone al alma al "gozar".
- 4) A mayor purgación mayor inflamación de amor.
- 5) Los sufrimientos regresan repentinamente de manera más intensa en cuanto llegan a zonas más íntimas.
- 6) Surge el desconsuelo total.
- 7) El gozo es cumplido aún cuando vuelven a surgir "pasiones más interiores" y más purgaciones.

El sufrimiento sanjuanino, si bien está presente en lo más profundo del alma, no es la corona de la EM. San Juan de la Cruz no cae en el "éxtasis negativo", en el "éxtasis doloroso"⁴. Dice Baruzi que San Juan no es del perfil de aquellos personajes espirituales en los que dominan abundantemente los estados de tristeza, y en los que no existen salidas a su *"triste infortunio y... como almas errantes en torno a un vórtice interior"* nunca se recuperan

1. JB. 572
2. JB. 537
3. O4. 37
4. JB. 572

[Baruzi recuerda a Henri F. Amiel]. No sucede así con el santo avilés, que efectivamente conoce dichos estados, pero no se ahoga en ellos. De acuerdo a Baruzi, las almas que no descubren el gozo son "imperfectas"¹.

Pero ¿en qué consiste que un sujeto abandone el sufrimiento y acceda al gozo? En San Juan de la Cruz la respuesta no es del todo grata. No depende del sujeto. De todos los que se ejercitan para conseguir la EM Dios elige sólo un pequeño número ("el porqué El lo sabe"². Y además, con estos pocos, el gozo suele tardarse un buen número de años³.

Sin embargo el místico no duda en entregarse al sufrimiento, ya que éste es el medio que conduce hacia Dios:

"¡Oh Noche que guiaste!
¡Oh Noche amable más que la alborada!
¡Oh Noche que juntaste
Amado con amada
[amada en el Amado] transformada!"

Por esto, en tanto medio procurativo⁴, el sufrimiento [sequedades, angustias, desarrimos...] es valorado por encima del gozo [ordinario]. Pues mientras éste deleita y relaja los hábitos, aquél "*hace abrir los ojos y mirar el provecho y daño*"⁵. El camino del padecer es más provechoso que el del gozar⁶, ya que el "*fuego... siempre sube hacia arriba*"⁷. El padecer es "lumbre divina" que ilumina al espíritu, y que, tal como el sol ciega al ojo, también a él lo ciega [notar: el sufrimiento ciega al entendimiento].

El sufrimiento es el correcto medio para la unión mística. No es la corporalidad, ni la religiosidad, ni el entendimiento, sino el "dolor" y las "afilcciones":

"En pobreza, desamparo y desarrimo de todas las aprehensiones de mi alma, esto es, en oscuridad de mi entendimiento y aprieto de mi voluntad, en aflicción y angustia acerca de la memoria, dejándome a oscuras en pura fe, la cual es Noche

1. JB.537-538

2. NO.1.10.9

3. NO.2.1.1 y NO.2.8.4

4. Se puede distinguir en San Juan dos tipos distintos de sufrimiento: como precio del deseo y como medio purgativo del alma.

5. SC.3.18.5

6. NO.2.16.9

7. NO.2.20.6

oscura (para) las dichas potencias naturales: sólo la voluntad tocada de dolor y aflicciones y ansias de amor de Dios. *sali de mí misma*¹.

Pero saber que en San Juan el sufrimiento es el medio de unión mística nos hace considerar una idea más general: el sentimiento es el medio. Es por esto que un entendimiento "iluminado" por la "llama", sólo es una forma de expresar que el entendimiento no tiene nada que donar a una EM que consiste sólo en afectividad.

El sufrimiento es sólo una parte de dicha afectividad, es sólo el "medio", no el "fin", aunque llegan a confundirse, ya que no existe placer sin molestia. Como habíamos comentado, a mayor deseo, mayor sufrimiento. Y, si el sufrimiento sanjunino es de una magnitud como la expuesta, se sigue que el deseo equivalente se sitúa más allá de toda comprensión.

La escala mística ya reflejaba que los primeros pasos consistían en una tortuosa ascensión a través del dolor, pero que paulatinamente se convertían en peldaños suaves y placenteros. Pero no son dos caminos, es uno sólo expresado en ese tránsito del sufrimiento al placer. Es el camino del sentimiento. Pero ¿Qué tipo de "sentimiento" puede sintetizar tanto dolor como placer? San Juan nos habla del "enamoramiento".

Auto-aniquilación y placer amoroso son partes componentes de todo enamoramiento². Por esto se puede entender que exista en San Juan la contradicción "dolor/dicha". Pero, lo que a nosotros nos parece contradictorio en el santo es un sentimiento consistente, un "ardor suave", una "llama" que tiernamente hiere, un "cauterio suave", una "regalda llaga" [imágenes de la Llama (poesía)]. Por esto dice Baruzi que en San Juan existe una singular mezcla de armonía y angustia³.

Por su parte Morel está convencido de que "*souffrance et joie sont les deux pôles du même sentiment*"⁴, pues "*La souffrance est joie*"⁵. Pero la angustia debe ser vista sólo como el lado negativo del deseo. La parte más noble de San Juan de la Cruz no puede ser situada en la angustia, porque, a juicio de Morel, esto cerraría al sujeto. Pero el hecho es

1. NO.2.4.1 [negritas mias]
2. NO.2.11.1
3. JB.567
4. CM.2.304
5. CM.2.304

que lo abre al mundo a través del amor, lo cual es el aspecto positivo de la angustia¹.

Sentimiento y entendimiento

Juan de la Cruz enseña que en la EM se renuevan las facultades anteriormente negadas. El entendimiento se regenera. Pero, como hemos visto, si la EM responde básicamente a las afecciones del enamoramiento ¿cómo debemos considerar dicha regeneración del intelecto?

Primero debemos recordar que entre la voluntad (el sentimiento) y el entendimiento existe independencia, ya que "puede muy bien amar la voluntad sin entender el entendimiento; así como el entendimiento puede entender sin que ame la voluntad"². Es decir, existe en San Juan una clara diferenciación entre estas dos.

Pero tal distinción parece romperse cuando San Juan expresa ideas como la siguiente: "*estos sentimientos...redunda[n] en el entendimiento aprehensión de noticia o inteligencia. la cual suele ser un subidísimo sentir de Dios y sabrosísimo en el entendimiento: al cual no se puede poner nombre*"³. En los grados más elevados de la EM pareciera que el sentimiento funcionara como vehículo de conocimiento [;].

Pero esto responde a que en San Juan existe una extensión semántica del término "noticia". Ésta refiere primariamente a los contenidos del entendimiento (natural o sobrenatural), pero secundariamente a los "contenidos" de la EM, que son los sentimientos espirituales depurados.

Se ha visto ya, en el capítulo dedicado al entendimiento, cómo incluía San Juan en el esquema de las noticias sobrenaturales particulares a los llamados "sentimientos espirituales" (cf. Apéndice: *ESQUEMA DEL ENTENDIMIENTO*). Lo cual obedece a la lógica de que una "noticia" es ante todo una "aprehensión". Ahora bien, el sujeto no sólo recibe aprehensiones sensoriales o intelectuales, sino también emotivas⁴, de ahí que los "sentimientos espirituales" sean considerados "noticias" del entendimiento.

1. OM. 3.75

2. NO. 2.12.7 y JB. 562

3. EC. 2.32.3

4. Cf. también: Dickon Trueman, *La mística carmelitana*, Herder, España, p.412

Es más o menos fácil deducir, por lo anterior, que no es válido reducir a San Juan a una postura intelectualista (menos en el asunto de la noche de la voluntad) como sucede con Morel, para quien toda afección emotiva cae bajo la lógica de la negación del entendimiento particular¹; drástica y errónea opinión que conduce a un olvido tomático del sentimiento en su acepción autónoma.

Este intercambio de significados entre "noticia", "aprehension" y "sentimiento" podría conducir también a considerar que la máxima expresión de la EM consiste sólo en un "subido entender", como se podría desprender del siguiente pasaje: "*aquel entender y sentir ser tan inmensa la Divinidad. que no se puede entender cabalmente. es un muy subido entender*"².

Bajo esta lectura se hallan, más o menos, tanto Morel como Baruzi. Por ejemplo, para Morel la voluntad no puede negar totalmente al entendimiento, pues necesita la universalidad de éste⁴. Ya que, según Morel, sería falso decir que el amor tiene su raíz más en la voluntad que en la razón⁵. Lo cual, me parece, es una valoración metafísica un tanto forzada de una experiencia profundamente afectiva. Ciertamente Morel no reduce a lo intelectual la EM sanjunina (cf. cap. del entendimiento), pero sí defiende un supuesto carácter "absoluto" de la misma, y por lo tanto, defiende lo "universal", en función a su vez de la razón.

Para Jean Baruzi, por su parte, la contemplación perfecta continúa siendo esencialmente un conocimiento⁶. Este tipo de contemplación se esboza repentinamente en San Juan, en donde la inteligencia perfecta se encuentra "*sin apenas mezcla de amor*"⁷ (!). Sin embargo, como reconoce Baruzi, las caracterizaciones afectivas de la EM son las predominantes en San Juan de la Cruz. Lo cual provoca una desilusión "metafísica" a Baruzi respecto a lo que esperaba del santo español, ya que en éste la contemplación usual "*no es un conocimiento*", sino "*una abundancia afectiva. psicológicamente significativa*", en la que, como bien reconoce Baruzi, no es posible hallar ninguna potencialidad metafísica⁸.

2. Cf. GM. 40
3. Cat. 7. 9
4. GM. 2. 273
5. GM. 2. 273
6. JB. 560
7. JB. 649
8. JB. 560

Con todo, para este filósofo francés se trata de una EM "imperfecta" (¡!), ya que se disuelve en un "*deleite absolu*"¹. Lo realmente importante, desde la óptica baruziana, no es la experiencia del deleite absoluto, sino cómo éste puede conciliarse con la razón a través de un "*deleite nosticc*"², momento que parece no tener lugar en lo que conocemos de las obras sanjuninas.

Sin embargo, Baruzi estructura una vía interpretativa que puede "salvar" a San Juan del mero "sentimentalismo". Esta vía se apoya en los textos en los que el santo parece trazar un sentimiento muy especial, un sentimiento que puede ser visto como un "*conocimiento lírico y extático*"³ de la realidad, y que puede sintetizar lo estético con lo metafísico⁴, como sucede con:

- Plotino, en donde "*la unión extática... produce un placer estético. un gogo amoroso, una exaltación en la soledad*" en lo "Uno"⁵.
- La contemplación natural en Francisco de Asís. En quien, a juicio de Baruzi, San Juan piensa desde el principio de su obra⁶.
- La percepción estético-metafísica en Leonardo da Vinci⁷.

Jean Baruzi parece encaminarse por el lado de una especie de panteísmo contemplativo, como el que se desprende de ciertos pasajes sanjuaninos en los que el sujeto "*siente serle todas las cosas Dios*"⁸, y en los que se asiste a un "*ensanchamiento de Dios. y... de las cosas*"⁹. Pasajes que muestran, contra la mística tradicional, que la contemplación espiritual se conjuga con la contemplación estética¹⁰.

Otro tanto se halla en Georges Morel, quien pretende dejar claro que un "*connaissance esthetique de Dieu*" debería estar lejos de la pura emotividad, ya que debería involucrar también al entendimiento¹¹. Sin embargo no conviene fijar la atención en dicha experiencia estética, ni aún como

1. JB.648
2. JB.648
3. JB.602
4. Cf. JB.590
5. JB.642
6. JB.602
7. JB.569
8. JB.614
9. JB.614
10. JB.560
11. GM.2.44

"*superesthétique*", ya que, según este filósofo, la mirada podría ser arrastrada por "*un absolu*", y no por el "*Mystère*" de "*l'Absolu*"¹. Es decir, para Morel no conviene considerar a la EM como experiencia estética porque quedarían abiertas las puertas de la subjetividad y no de la objetividad.

Sin embargo la razón que nos debe conducir a desechar la equiparación entre experiencia mística y experiencia estética es más sencilla. Desde el principio San Juan ha luchado contra lo que él considera el opuesto ontológico de su deseo, la sensibilidad, y en tanto la experiencia estética esté comprometida con lo que Baruzi llama una "nueva percepción" de lo sensible aquella no podrá ser considerada el fin del deseo.

En Baruzi parece darse una indiscriminación categorial entre "conocimiento" estético y "experiencia" estética, lo que provoca una engañosa exteriorización en la Naturaleza -como objetividad. Además la carga semántica de la categoría baruziana de "experiencia estética" entra en clara contradicción con pasajes fundamentales como el siguiente:

"ni por gracia y hermosura
yo nunca me perderé,
sino por un no sé qué
que se halla por ventura"

De esta forma, mientras Morel y Baruzi se debaten entre la admiración y la decepción, entre la contemplación estética y la experiencia emotiva, con lo que nosotros podemos quedarnos es con el conflicto mismo. Como hemos visto, no es fácil defender que la EM se reduzca al entendimiento (aunque pareciera en ciertos pasajes sanjuaninos que así es), pero lo que parece más difícil, si no imposible, es eliminar el elemento "emotivo" de la EM (no importa si se trata del amor metafísico, el deleite absoluto arracional, o la experiencia estética).

Además, todo lo que puedan argumentar Jean Baruzi o Georges Morel a favor del "entendimiento" -en lo que toca a la EM sanjuanina- debe medirse con la noción de "fe", que es la más alta expresión de la purgación de la inteligencia mística, y que es presentada por San Juan como una "noticia general amorosa". Pero cuando el santo español habla de la fe como noticia amorosa, en lo que debemos reparar no es la acepción de "noticia", sino en la de "amorosa". No debemos

1. OM.2.74

caer en la confusión de considerar la fe como un "dato" del entendimiento, de lo cual nos previene el mismo San Juan cuando llama a la fe una "noticia general y oscura". Pero entonces, si la fe transgrede los límites de la inteligencia ¿a dónde conduce la noción de fe?

El objeto de la fe mística es el Dios sin modo. Y si consideramos que cualquier objeto de la inteligencia posee "modos" (de otra manera no serían objetos del entendimiento) se desprende que la fe sanjuanina no tiene "objeto" racional, que se trata de un "no sé qué" (NSQ) que escapa a toda comprensión intelectual, pero que se "gusta"¹.

De ahí el "baluceo" al que solo atina la expresión mística. Condición de inexpresabilidad, desapego de toda comunicación racional, soledad subjetiva que no comparte sus "razones". Todo lo cual es característico de cualquier vivencia emotiva intensa. En fin, con la fe, como noticia general, oscura y amorosa, se pretende evocar algo que escapa por completo al entendimiento, y que bien puede ser leído bajo la modalidad de "sentimiento".

En las obras de Juan de la Cruz hallamos pasajes muy claros que enseñan los límites del entendimiento, y en los que también se muestra la transgresión de dichos límites:

"era cosa (tan secreta)
que me quedé balbuciendo
toda sciencia trascendiendo"²

"Cuánto más alto subía
deslumbróseme la vista.
y la más fuerte conquista
en oscuro se hacía:
mas. por ser de amor el lance.
di un ciego y oscuro salto"

"sin otra luz y guía
sino la que en el corazón ardía"

1. CE.7.10.

2. También Pseudo Dionisio se refiere a Dios como "Aquel que trasciende toda esencia y toda ciencia" [*Sobre Teología Mística*, cp.1.1.].

"conocía [Moisés] que no había de poder considerar su entendimiento de Dios como conveniente, conforme a lo que de Dios sentía" [

"sólo el que por ello pasa lo sabrá sentir, mas no decir" 2

Etcétera.

El entendimiento jamás podrá llegar a saber cómo es el contacto divino, pero al alma "*no le está secreto, la cual siente en sí este íntimo abrazo*"³. Y por "ser de amor el lance" el alma no se conforma con los límites de una inteligencia clara y distinta, y confía todo su ser en un "ciego y oscuro salto". En fin, el entendimiento no aporta nada a la EM, incluso la bloquea, no sabe expresar los sentimientos del alma.

Para nosotros, de cualquier forma, no existe ningún problema, ya que a San Juan no le interesa "rescatar" al entendimiento, pues la subjetividad afectiva es la que disfruta la EM y no la subjetividad intelectual. Por esto la supuesta regeneración del entendimiento no es más que mera ilusión, una forma de hablar, que sólo consiste en un "subido sentir":

"grandes cosas entendí;
no diré lo que sentí" 4

"Y si lo queréis oír,
consisto esta suma ciencia
en un subido sentir" 5

El sentir es presentado como la ciencia suprema, y como tal no necesita de otras directivas más que las de su "corazón". Y a pesar de la ausencia de la inteligencia de la inteligencia el sujeto puede abandonarse confiadamente a una certeza emotiva:

1. SC.2.0.4

2. SC.Prof.1

3. LL.4.14

4. Fuente "Entrémos donde no oye" [negritas mías]

5. *Ibid.*, [negritas mías]

*"Aquesta me guiaba
mas cierto que la luz del mediodia"*

Sin embargo, a pesar de la contundente evidencia textual de que la EM sanjuanina no consiste en factores intelectuales, y de que la supuesta "regeneración del entendimiento" es sólo una forma de hablar, Baruzi confía demasiado en que la EM en San Juan de la Cruz debiera cumplir las demandas de renovación de la razón, y critica por esto a los místicos, como San Juan, que confunden "un elemento de carácter afectivo con un concepto que es en resumen de una experiencia más compleja"¹. Lo cual, de todas formas, presupone lo que yo me esfuerzo en señalar, que la experiencia mística descansa en la esfera afectiva. Lo que sucede, creo, es que la experiencia es tan intensa y subjetiva que pareciera sugerir un contacto con la trascendencia, con "Dios", con la "Verdad", pero que puede tratarse sólo de una experiencia subjetiva *sui generis*.

En lo que toca a G. Morel, en determinado momento pareciera menos intelectualmente prejuiciado que Baruzi. Menciona que lo racional en San Juan no puede ser pensado sin lo irracional, ya que "*l'intelligence est volonté comme la volonté se montre intelligente*"². Sin embargo, de esto deducimos que para Morel la voluntad está ligada al factor "irracional". Y si recordamos que para San Juan la voluntad prefigura al sentimiento, de la opinión de Morel se sigue que el sentimiento cae en el mundo de lo "irracional". Lo único malo es que con el adjetivo "irracional", en un filósofo con intereses metafísicos como Morel, se valorizan negativamente los estados emotivos de la EM.

Sensación, gozo y sentimientos espirituales

La lucha contra la emotividad que se puede rastrear en las obras de nuestros dos filósofos franceses en ocasiones recurre a erróneas interpretaciones del significado del "sentimiento" sanjuanino, interpretaciones que pueden confundir a cualquier lector. Por ejemplo cuando Baruzi afirma que "*Juan de la Cruz es partidario de un Ser al que no concibe: es más: ama a un ser al que no siente*"³.

1. JB.476
2. GM.2.123
3. JB.450

Pero entonces surge la confusión, ¿cómo puede estar el alma mística "inflamada en amores" frente a un Dios al que no "siente"? O Baruzi está equivocado o bien existe alguna confusión.

Es claro que desde el principio San Juan ha establecido un principio ontológico de oposición de contrarios: Dios/sensibilidad. Todo lo que venga en función de la sensibilidad, desde los datos corporales hasta los remanentes sensibles en el entendimiento, han sido negados. Por esto el alma llega a un punto en el que ya no "siente", i.e. ya no siente con la sensación. Sin embargo, como hemos venido exponiendo, sigue "sintiendo".

La solución no es demasiado compleja: el sentir sensible no equivale al sentir anímico. "Sensación" no es igual a "sentimiento". O bien, como dice Morel, "*La vie mystique se crée une affectivité d'une tout autre ordre que l'affectivité physique*"¹. Una vez hecha la distinción estamos en capacidad de interpretar con justicia pasajes sanjuaninos como este: "*fundar aquel amor y gozo en lo que no ve ni siente ni puede ver ni sentir en esta vida*"² [notar: la ausencia del "sentir" no implica la ausencia de "amor y gozo" -que son otro tipo de "sentir"].

Respecto al "gozo", el lector del santo español (y de sus críticos), puede perderse también en la aparente vacilación de posiciones. Por un lado San Juan lucha contra el gozo, porque entretiene al alma, porque la corrompe, porque frena el necesario sufrimiento, etc., y por otro, el gozo es la característica de los últimos peldaños de la escala mística [cf. cita en el párrafo anterior].

De nuevo la respuesta a tal conflicto está en una distinción que suele ser pasada por alto: existe un gozo activo y un gozo pasivo. El primero, que consiste en gozos: temporales, sensuales, morales y religiosos³, debe ser negado, para dar rienda suelta sólo al más profundo gozo, el gozo "pasivo" [cf. cap. anterior, ss *Noche pasiva de la voluntad*]⁴.

Otro tanto pasa con los "sentimientos espirituales". Si no se trata del sentir sensible, ni del gozo natural, entonces los buenos sentimientos son los "espirituales". Pero tal deducción fracasa cuando la contrastamos con pasajes como estos:

1. GM.2.51
2. SC.2.24.9
3. SC.3.17.2
4. SC.3.17.1

"No consiste... la unión espiritual entre el alma y Dios... en recreaciones, y gustos, y sentimientos espirituales"¹

"la virtud no se encuentra en las aprehensiones y sentimientos de Dios, por subidos que sean, ni en nada de lo que a este talle puedan sentir en sí"²

Y una vez más, lo que sucede es que existe una distinción detrás: los "*sentimientos espirituales distintos pueden ser de dos maneras. La primera, son sentimientos en el afecto de la voluntad. La segunda, son sentimientos en la sustancia del alma*"³. Mientras que los últimos no pueden ser frenados en el alma mística, los primeros deben ser negados por la voluntad activa, ya que, al proveer al sujeto de gozos espirituales, pueden ocasionar que el alma se estacione en ellos, o peor, que la llenen de vanidad espiritual [cf. cap. dos: "Placer espiritual"].

En todo caso, los sentimientos que se presentan en el entendimiento o la memoria que sí se han de conservar son los que fortalecen la caridad: "*de todo lo que el alma ha de procurar en todas las aprehensiones que de arriba le vinieren... es no haciendo caso de la letra y corteza, esto es, de lo que significa o representa o da a entender... Y de esta manera [ha] de hacer caso de los sentimientos, no de sabor, o suavidad, o figuras, sino de los sentimientos de amor que le causan*"⁴. De nuevo, el entendimiento es bloqueado, pero el sentimiento, o mejor dicho, una especie diferenciada de sentimiento, sí es aceptada conscientemente.

Los sentimientos espirituales aceptados son lo que se hallan más allá del "bien" y del "mal", y también más allá de la "verdad" y la "mentira"; es decir, al margen de toda racionalización.

En síntesis, San Juan evita todo sentimiento mediocre, y procura el más profundo y genuino placer. Por eso:

"El corazón generoso
nunca cura de parar
donde se puede pasar"

1. SC.2.7.11
2. SC.3.9.3
3. SC.2.34.2
4. SC.3.14.6 [negrita mía]

hasta que llega al grado donde ya no puede "pasar", momento en el que se satisface el deseo y se afirma el sentimiento.

Afirmación del sentimiento

Para San Juan el místico es un "varón de deseos"¹ cuya voluntad siempre está en continua purgación y potenciación de su apetito, hasta que su voluntad sufre una enajenación "pasiva", pues "*se cautiva la voluntad y pierde su libertad, de manera que la lleva tras sí el impetu y fuerza de la pasión*"². La voluntad mística termina cuando comienza la "pasión" [cf. cap. anterior, ss. *Noche pasiva de la voluntad*].

Para San Juan no basta la fría decisión de la voluntad de amar a su objeto, requiere pasión: "*no solamente era menester para vencer la fuerza de los apetitos sensitivos tener amor de su Esposo, sino estar inflamada de amor y con ansias*"³. Tal y como lo vemos en el segundo verso de la Noche oscura, y que, según San Juan, es mejor vivirlo que escribirlo⁴:

*"En una noche oscura
con ansias, en amores inflamada"*

Juan de la Cruz pasa del "ver" al "tocar", y del "tocar" al sentir pasional⁵. El alma, antes inflamada en "ansias" y "ardores", ahora accede a la "*pasión de amor*" infuso y "pasivo"⁶. Un "*sentir y gustar... divina afición y deleite tan subido*"⁷.

Se trata de la "llama de amor viva", símbolo de pasión, de inflamación del sentimiento, algo que conmueve hasta "el más profundo centro". O bien, como expresa el Cántico, el momento amatorio más sugestivo:

*"Y luego alas subidas
cavernas dela piedra, nos iremos
questan bien escondidas
yallinos entraremos
yel mosto degranadas gustaremos*

1. SC.2.21.3
2. NO.2.13.2
3. SC.1.14.2
4. SC.2.8.6
5. JB.500-501
6. NO.2.11.2
7. NO.2.9.3

"Allí me mostrarías
aquello que mi alma pretendía,
y luego no darías
allí, tu vida mía.
aquello que me diste el otro día"

Son numerosas las formas con que San Juan abunda en la caracterización de dicho estado, y todas ellas son expresiones, si se nos permite decirlo así, de una espiritualidad "barroca" alojada de toda apolineidad. Se trata de ex-centricidades espirituales, pasiones internas que no pueden comprender ni los 'religiosos' ni los que somos hombres ordinarios. Sentimientos que, supongo, niegan la quietud de la vida espiritual y la convierten en pasión existencial.

Tal es el valor de la EM sanjuanina. La superación de la subjetividad prescindible y ordinaria. El descubrimiento de la subjetividad fundamental, y si se quiere, el retorno "*à l'imédiateté du commencement*", al "*soi même... contre de la substance... son origine*", su "*sens absolu*"¹, o mejor dicho, para no recurrir a compromisos metafísicos, al llano sentimiento fundamental que une al sujeto con su valor subjetivo.

Valor que aflora en la subjetividad "esencial", aquella que no pudo ser negada por el monstruoso proyecto místico de demolición de las periferias del "yo". En medio de la ruina de los afectos distintos sólo queda en pie la "operación misma de la voluntad"²:

"En pobreza, desamparo y desarrimo de todas las aprehensiones de mi alma... sólo la voluntad tocada de dolor y aflicciones y ansias de amor de Dios, salí de mí misma..."³

La voluntad que entró en aprietos es la voluntad racional electiva, la voluntad tocada de amor [voluntad II] es el sentimiento fundamental que conforma la subjetividad inalienable: "*no parezca nadie en la montaña: sola la voluntad parezca*"⁴.

1. CM. 125
2. JB. 523
3. NO. 2.4.1
4. Cnt 11

Éxtasis, amor y ataraxia

Una vez que sabemos que el sentimiento más íntimo es la subjetividad inalienable se abre una pregunta que no es de poca monta: ¿cómo se expresa dicho "sentimiento"?

Una posible respuesta es que dicho sentimiento está caracterizado por el "éxtasis", como piensa la mayoría de la gente cuando se imagina una EM. En esta concepción se halla Baruzi (cf. cap: "El estado teofático"), pero ofrece una distinción de tres tipos de "éxtasis":

1. Pseudo-extáticos¹
2. Extásis anunciantes
3. Absorción [edo. teofático]²

Los primeros, que caen en el bosquejo del entendimiento sobrenatural particular, deben ser rechazados [cf. cap. "Entendimiento"]. Los segundos, según Baruzi, son los evocados por San Juan con las palabras "raptó" y "vuelo", y que sólo anuncian la EM, por lo que no tienen valor por ellos mismos³. Mientras que el tercero es el arrobamiento, el traspaso, "*éxtasis dulce y lento*"⁴.

Enseguida distingue "*ritmos de experiencia*" extática⁵: en la NOCHE se muestra el ritmo negativo, mientras que en el CÁNTICO se da el ritmo positivo⁶. O sea, en la NOCHE se hallan los éxtasis del segundo tipo, mientras que en el CÁNTICO los del tercero.

Pero, a pesar de las distinciones, J. Baruzi parece confiar mucho en la concepción de "éxtasis" como el principal atributo de la EM en San Juan. Argumenta que la NOCHE, debido a su incompletud, no alcanza la caracterización completa del sentimiento como "éxtasis", pero que el CÁNTICO retoma esta empresa, obra en la que la EM puede ser decodificada, según Baruzi, como simple y mero "éxtasis".

El problema es que el significado de "éxtasis" puede ser entendido de otra forma, como sentimiento purgado y profundo. De esta forma se entendería por qué la NOCHE efectivamente no valore el "éxtasis", ya que sería expresión

1. Cf. Los estudios de Pierre Janet sobre "sueños y desoyntamiento de huesos". Cf. JB. 594, 608
2. JB. 593-4
3. JB. 593
4. JB. 594
5. JB. 595
6. JB. 596

aún de la vida "sobrenatural sensible". Y con el *CÁNTICO* tendríamos que aceptar que existe una caracterización más directa de la EM como "éxtasis", pero esto debiera significar que dicho éxtasis puede ser visto de una manera más radical, como vida emotiva subjetiva.

Otra concepción es pensar que el sentimiento místico más depurado tiene su expresión en el "amor", como lo defiende Georges Morel, quien está consciente que el amor sanjuanino no sólo se ubica en la EM, pues también es el motor de todo el proceso: el amor es el "*obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios*"¹.

Podríamos aumentar páginas exponiendo y explicando la noción de "amor" en la lectura que hace Morel de San Juan, pero podemos ahorrar tiempo y espacio enumerando algunas características claves. El amor sanjuanino para Morel es²:

El carácter absoluto de la voluntad
El Hombre en toda su realidad
El concepto supremo
La categoría suprema de la Realidad
La "Realidad" misma
La verdadera sustancia
La definición del Espíritu
La esencia de Dios
Lo Absoluto
etc.

En fin, todo Morel se sintetiza en la idea de que el "*sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*" es el Amor. (cf. conclusiones del último tomo), ya que "*ni le monde ni les symboles ni l'Absolu même n'ont de sens en dehors de l'Amor*"³. El Amor es la "*vérité, bonté, beauté, paix et joie*", "*la Réalité vivante*"⁴.

Sin embargo, Morel opina que el amor no es "*sentimentalité*"⁵, ya que el amor está "*au-delà du sentiment*"⁶ [;:]. Para Baruzi, que también acepta la importancia del amor⁷, tampoco dicho amor tiene nada que ver con el sentimiento⁸.

1. SC.2.4
2. Cf. GM.2.224,225,272-274
3. GM.3.96
4. GM.2.305
5. GM.2.225
6. GM.2.225
7. JB.406ss,445
8. JB.523

Pero aquí existen dos problemas: se confía demasiado en que 'sentimentalidad' y 'sentimiento' son lo mismo; y se confía también en que el "amor" es algo más que un mero "sentimiento". Respecto a lo primero, debemos comentar la trampa semántica valorativa del término "sentimentalidad" [que no tiene, ni en francés ni en español, connotaciones valorativamente neutras como el término "afectividad" -que nosotros preferimos]. Luego, la deducción:

Si el amor no es "sentimentalidad", entonces, el amor está más allá del sentimiento,

adolesce, primero, de una validación de la premisa "El mundo del 'sentimiento' es el mismo mundo de la 'sentimentalidad'". Y por otro lado, de que "más allá" del sentimiento está salvaguardado el status "objetivo" y "absoluto" del amor.

Respecto a la tesis de que el amor no sea un sentimiento encuentro aún más descabellada la afirmación. ¿Cuál es la supuesta razón de que el "amor" no sea "sentimiento", de que el amor sea "absoluto" y el sentimiento "contingente", de que el amor sea "objetivo" y el sentimiento "subjetivo"?

Los intereses de las lecturas metafísicas tienden a opacar lo subjetivo, y por tanto lo emotivo, creando una atmósfera de supuesta autonomía metafísica. Detrás de ellas está un desprecio filosófico por lo "emotivo", que consideran particular e inocuo. Pero bajo una perspectiva menos prejuiciada por la mentalidad metafísica es fácil reconocer que la noción de amor refiere, aunque no sea primariamente, al mundo de la afectividad. Recordemos simplemente la escala mística, la noción de "enamoramiento", de "ardor suave", de "llama de amor", etc. Con todo, algunos ni siquiera acuden al "amor", ya que la EM sólo estaría caracterizada por un completo desarrimo de todo afecto (como también de toda inteligencia), como lo muestran algunas poesías sanjuaninas que tienden a reproducir el mismo esquema expositivo: primero el retrato de un deseo intenso, después los sentimientos de gozo y placer (momento último en el que parece desaparecer el primer deseo intenso):

"Quedéme y olvidéme.
el rostro recliné sobre [el Amado].
cesó todo y dejéme.
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado"

"De paz y de piedad
era la ciencia perfecta,
en profunda soledad"

Los deseos vehementes del alma van menguando conforme se satisfacen sus intereses. Por eso pareciera que a la EM se accede sin ningún tipo de deseo, sin embargo es precisamente el deseo lo que lleva al alma hasta el umbral de la EM. En San Juan de la Cruz este deseo está bien definido, se trata de establecer contacto con la divinidad. Contacto que, cuando se da, resulta ser la experiencia más enriquecedora. Experiencia de satisfacción del Deseo, de gozo, descanso, "*inmensa tranquilidad*"¹.

Sin embargo, esta aparente ataraxia en la EM sanjuanina está muy lejos de ser una experiencia completamente anónima y a-emocional (como lo piensa William James²). A la mística de San Juan no se le puede aplicar el calificativo de una "completa insensibilidad"³.

Se trata más bien del estado de satisfacción del deseo. Estado que no deja de ser intensamente emotivo, pero que abandona la tensión del deseo, ya que éste se encuentra satisfecho. El ejemplo más claro que tengo, aunque tal vez no el más digno, es la equiparación con un orgasmo. Primero se recurre a una erotización mística: la negación de los sentidos, lo cual potencia al apetito. Luego este profundo Apetito se satisface en un orgasmo espiritual intenso, y desaparece la tensión al satisfacerse el deseo.

El estado de "inafectabilidad" en la EM es sólo aparente. Detrás del desahogo del deseo permanece la presencia de la afectividad, el gozo "pasivo" y "pasional", la realización más cara del enamoramiento; el "esparcimiento de cabellos", los "cuellos heridos", los sentidos "suspendidos".

En fin, es el inquietante deseo el que se anula, no el sentimiento. La afectividad es el espacio subjetivo en donde la satisfacción del deseo se muestra placentero y ensancha al alma en un gozo "divino".

1. LL.4.V3. Cf también JB.563.564 ["frutos del ES"]
2. William James. *Las variedades de la experiencia religiosa*. Peninsula, Madrid, p.292 [experiencias anestésicas: la EM no es emocional]
3. López-Ibor. *De la noche oscura a la angustia*, Rialp, España, p.24: "el gran éxtasis del místico va acompañado de una completa insensibilidad".

Sentimiento pasional subjetivo

Hemos visto cómo el principio de oposición de contrarios, que anteriormente había derribado todo fundamento de la subjetividad mística en la corporalidad, la religiosidad, o el entendimiento, deja incólume ahora el fundamento subjetivo de la vida afectiva, ya que, como se puede confrontar en la escala mística, la vida espiritual sanjuanina, desde el comienzo hasta el fin, es una afinación de la vida afectiva.

El proyecto místico consiste en el desahogo de las pasiones del enamoramiento a través de la libertad del deseo. Primero, el deseo [eros], al carecer de su objeto, se convierte en sufrimiento creador de condiciones de genuino gozo. Segundo, el gozo paulatinamente va creciendo hasta abandonar por entero al sufrimiento.

El objeto del enamoramiento deja de ser el Dios de las figuraciones religiosas y se convierte en un "Dios sin modo" que vive en lo más íntimo de la vida afectiva del sujeto. O bien, dicho de otra forma, el objeto del deseo y el placer místico es un "NSQ" que escapa al entendimiento, pero que "siente" el corazón.

Dichas dificultades de expresión nos lleva a pensar que no se trata de ningún objeto de la inteligencia. La misma fe es una "noticia general oscura y amorosa" que se aplica a un "Dios sin modo" que bien puede ser considerado como el fundamento de la vida afectiva, como el eje central -primitivo y amorfo- del sentimiento subjetivo.

Y precisamente por esta extrema oposición entre el Dios subjetivo y la vida perceptual no podemos considerar, como Baruzi, que la EM sea sinónimo de "experiencia estético-metafísica" de la realidad. Sería sinónimo sólo si la "experiencia estética" fuera completamente subjetivo-emotiva y no tuviese compromisos con la metafísica.

El Dios subjetivo de la EM está lejos de ser tanto el Dios que adoran los religiosos, como el Dios ordenador de la realidad que buscan los metafísicos (como Baruzi y Morel). Este Dios sin modo es más bien una especie de vivencia afectiva intensa divinizada.

Dice Gershom Scholem que la mística en general se puede plantear en función del "goce del final de los tiempos"¹. Si esto es cierto, San Juan cumple subjetivamente este fin en su intimidad afectiva. Los numerosos pasajes en los que el santo de Fontiveros describe la fenomenología afectiva de la EM debieran bastar para una fácil deducción: la EM es una expresión de la subjetividad emotiva.

No importa mucho si la EM consiste en el amor, el éxtasis, la satisfacción del deseo, o incluso una experiencia sobrenatural real de contacto con Dios. Lo que interesa, desde nuestra perspectiva, es que detrás de toda caracterización de la misma se encuentra un suelo común: la afectividad desprovista de referentes intelectuales.

Nos situamos aquí en el momento más "subjetivo", más amorfo, del proyecto sanjuanino. Tiempo en el que surge la conciencia del yo más profundo, cuando comprende su naturaleza radicalmente deseante [quizá sea éste el único modo de plantear la "renovación del entendimiento"].

En lo que toca a Baruzi es notorio su tono general de reproche. A él le parece una lástima que San Juan haga descansar la EM en el placer subjetivo, y no en la real renovación del entendimiento. De ahí que sólo considere el lado "superficial" y "ordinario" [sic] de los recursos que él llama "sentimentales"². Si fuera por él, la EM sería una experiencia saturada de inteligencia metafísica, y a la cual sólo se accedería por un abandono total de la vida afectiva [cf. el "vacío" como condición a priori de toda EM -cf. cp. uno: "Placer espiritual"].

Respecto a Morel es notorio su olvido temático del "placer". Para él el tratamiento de la vida emotiva no tiene más importancia que la mención de los "sentimientos espirituales" que caen en el entendimiento sobrenatural particular. Sin embargo esto no nos sorprende; desde el primer capítulo hacíamos eco de tal ausencia, desprecio metafísico por lo emotivo-subjetivo.

En general, la negación mística del "yo" no debe ser leída como una negación total y absoluta (lo cual sería absurdo), sino como negación del "yo" inesencial, del "yo" que no es

1. Gershom Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*. FCE, México, p. 29.
2. JB.613

el genuino yo" (el cuerpo, el recuerdo, la inteligencia...). De esta forma se comprende porque el entendimiento es sólo un accesorio en la EM sanjuanina. No así la "voluntad", que toma la forma de pasión, pues de ella emana el deseo, el anamoramiento y el placer, en una palabra, la vida afectiva.

El sentimiento se convierte así en el único remanente de la subjetividad. Parte inalienable que sobrevive al proyecto místico más severo. No se trata del 'cogito' [como en Descartes y la filosofía racionalista moderna], ni del 'voló' [como en Shopenhauer o Kierkegaard]. La subjetividad fundamental en San Juan de la Cruz, aquella que construye el horizonte de sentido, es el 'sentio'.

Y de la no equivalencia, en San Juan, entre el 'sentio' y el 'cogito' se desprende que la subjetividad mística está desprovista de toda posibilidad racional de fundamentarse a ella misma. Su única "razón" será la evocación afectiva de esta experiencia subjetiva.

Por esto, el teísmo, como la base filosófico-teológica de la *SUBIDA* y la *NOCHE*, no sirve en lo absoluto para comprender la EM sanjuanina. Y si somos consecuentes con el 'sentio', debemos abandonar todo teísmo como contexto racional de comprensión. Y en su lugar debemos intentar nuevas lecturas que sean fieles, no a compromisos racionales previos (como en Baruzi y Morel), sino a la experiencia misma, que no puede dejar de ser subjetiva.

En suma, al haber analizado las características subjetivas de la experiencia mística, hallamos que el fundamento de dicha subjetividad no radica en lo corporal, lo racional, lo religioso, lo ético o lo sobrenatural, sino en un "subido sentir" solitario que desvelaba el interés de San Juan, y en el que cifraba el eje mismo de la subjetividad humana.

TERCERA PARTE

AFIRMACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

"El abismo de mi alma invoca al abismo
de Dios, pero ¿cuál es más profundo?"

Angelus Silesius

LA SUBJETIVIDAD MÍSTICA

El fundamento de la nueva subjetividad

Para revalorar la experiencia mística en San Juan de la Cruz partimos de la tesis general de la dubitabilidad racional de la existencia de Dios, por lo que, fuera de los marcos del teísmo, nos hemos concentrado en el análisis de la subjetividad mística. Hemos visto cómo San Juan parte de un previo modelo [escolástico] de sujeto, y cómo paulatinamente es desarticulado al desarrollar un nuevo perfil, cuyo fundamento de construcción es el radical distanciamiento de la sensibilidad sensorial, hasta llegar al cúlmen inalienable de la nueva subjetividad. Dicho punto de llegada (la subjetividad afectiva) puede ser visto también como punto de partida, como "fundamento" de la nueva subjetividad.

Pero, en términos más detallados ¿cuál es dicho "fundamento"?; es decir ¿cuál es el "objeto" de la EM? ¿qué significa -en términos de la subjetividad- un "Dios sin modo"? Y por otro lado ¿cómo afecta a la nueva subjetividad la convivencia con dicho objeto? ¿cómo se ve afectada la conducta a partir de dicha EM? ¿qué cambios conductuales -si los hay- separan al viejo modelo del nuevo modelo de subjetividad?

El objeto de la experiencia mística

En el capítulo anterior vimos que la EM no entra en relación con objeto alguno de la sensibilidad, lo que equivale a decir, partiendo de las categorías sanjuaninas, que la EM no posee objetos "modales", y como vimos en el capítulo dedicado al entendimiento, la inteligencia natural sólo es inteligencia de objetos modales, pues de otra forma no representarían noticias claras y distintas para el entendimiento.

El principio ontológico de oposición al "sentido" dejó de aplicarse cuando la subjetividad había entrado en la fase de completa "desnudez", cuando se había llegado al "término contrario", cuando ni la sensibilidad ni la inteligencia incidían en su donación constante de objetos.

Existe un lugar común en todas las interpretaciones de San Juan, que el objeto de la EM, cualquiera que este sea, no pertenece a la esfera de la sensibilidad sensorial. Pero esto es lo mínimo que se puede decir. Detallar más dicho objeto usualmente compromete al intérprete, como sucede con los respectivos defensores del teísmo místico, para quienes no cabe duda alguna en que el objeto de la EM sanjuanina es Dios. Pero también los hay quienes, aparentemente desligándose de la lectura teísta, afirman que el objeto místico es lo divino, el amor, la naturaleza, el desear, la nada... Pero no falta mucho tiempo, a través de la lectura de estos intérpretes, para darse cuenta que dichos "objetos" terminan por ser hipostasiados, reificados metafísicamente, por lo que se les escribe con mayúscula: lo Divino, el Amor, la Naturaleza, el Deseo, la Nada. Revisemos someramente cada uno de estos.

Dios

Dios es el objeto de la EM según las lecturas católicas tradicionales (ortodoxas, teístas), interpretaciones en las que los respectivos defensores suelen no dar más argumentos que los que emanan de las propias "declaraciones" didácticas de San Juan, por las que se filtra el teísmo como la condición teórica de comprensión. Éste es el principal punto a partir del que se elaboran discursos *ad hoc a posteriori*, que suelen ser muy detallados (a la usanza clásica de la argumentación escolástica), pero que dan usualmente por supuesto el marco teísta tradicional [apelación a las Sagradas Escrituras y a la autoridad de la Iglesia]¹.

Nosotros, como lectores filosóficos de San Juan de la Cruz, no podemos partir de los mismos principios. Y si bien no se trata de "negar" la posibilidad metafísica de la existencia

1. Aunque no siempre el teísmo estuvo asociado a los dogmas cristianos. Para Voltaire sólo implicaba mera oposición al ateísmo. Para Kant el deísmo se diferenciaba del teísmo en que sólo aceptaba la teología trascendental y no la natural. Pero aún Kant expresa que los teístas requieren de un "Dios vivo" ["revelado", i.e. un Dios con los atributos del dogma cristiano].

de Dios, para lo cual necesitaríamos a su vez fundamentar un saber metafísico, si podemos prescindir de la certeza de la misma.

No negamos la posibilidad de que Dios sea el objeto de la EM. Pero ¿cómo saberlo? Tal vez, como se desprende de San Juan, es necesario vivirlo. Pero aún si lo vivimos ¿qué es lo que vivimos, qué es lo que experimentamos?¹ Y, si con los objetos empíricos existen problemas de correcta denotación ¿qué sucederá con los no empíricos y no racionales? ¿Dios es un "algo" que puede ser denotado?.

Sin embargo, el problema comienza desde antes. Nosotros sólo somos *lectores* de los místicos como San Juan, y como tales estamos en todo el derecho de asumir una actitud escéptica y agnóstica (actitud avalada por la tendencia de la filosofía en los últimos siglos).

Por otra parte, la virtualidad de la existencia de Dios no invalida el marco teórico que nos hemos propuesto: la suspensión del teísmo. Además, el análisis de la *subjetividad* en la mística sanjuanina nos restringe a una lectura de los modelos de sujeto, sus características y sus cambios. Por eso hablaremos posteriormente más de las consecuencias conductuales de la EM que del contacto real con los niveles de "trascendencia" existencial o cosas semejantes.

Lo sagrado

Es relativamente común, en escritos de teoría y análisis de fenómenos religiosos, hablar más de "lo sagrado" que de otros términos personalizantes (como "Dios" o la "Divinidad"), ya que, en parte, hablar de "lo sagrado" parece ser teóricamente menos comprometedor.

Uno de los pensadores más brillantes que sistematizó el funcionamiento de la mística, y de la experiencia religiosa en general, a partir de una concepción no personalizada del objeto divino, fue Rudolf Otto². Para él la base común en todas las religiones es la experiencia de lo "numinoso", lo

1. Cf. John Hick. "Theology and verification", en *Theology today*. 17 (1960). 12-31.

2. Rudolf Otto (1869-1937). Teólogo luterano influenciado por Schleiermacher. Escribió en 1917 su obra clásica: *LO SANTO. LO RACIONAL Y LO IRRACIONAL EN LA IDEA DE DIOS* (Alianza, Madrid, 1985), de donde extraemos las ideas expuestas.

"absolutamente heterogéneo"¹, manifestado siempre como "mysterium tremendum", como fuerza "prepotente" incapaz de ser asida por conceptos.

Para Otto, como para nosotros, la experiencia mística es completamente "sentimental"², de ahí, opina, que lo numinoso esté permeado por elementos puramente irracionales. Sin embargo, lo numinoso, de carácter afectivo, a juicio de Otto, se completa a través de una propuesta moral, lo "racional". En las religiones dicha complementación sólo se da después de un largo proceso "evolutivo" que lleva al *homo religiosus* de lo mágico-animista hasta "lo santo" (la máxima etapa religiosa)³.

Para Otto, en la "henosis" [la EM], tampoco cuenta la vía sensorial ni la intelectual⁴, pues se trata de una "experiencia íntima", reunión "sentimental". Sin embargo, para él la henosis afectiva sí posee un objeto distinguible del sujeto: el objeto fenomenológico de esa experiencia subjetiva. Hasta aquí podemos estar de acuerdo, pero existe en Otto una pretensión (que a veces parece urgencia) de otorgar un carácter transubjetivo al objeto de ese estado de conciencia.

Otto defiende que la henosis es un sentimiento objetivo "a priori"⁵ de "lo que está fuera de mí"⁶, es la conciencia de lo "absolutamente heterogéneo", lo cual implica una concepción de la mística como "teología del mirum, de lo absolutamente heterogéneo, de paradojas y antinomias, de oposita y coincidentia oppositorum"⁷, i.e. de lo "trascendente"⁸, en el que el sentimiento se vuelve "intuición", "conocimiento" basado en la "disposición natural"⁹.

A fin de cuentas, el valor subjetivo de lo irracional-emotivo se absorbe poco a poco en la concepción fenomenológica de la presencia de un "objectum" que se impone drásticamente al sujeto. Y aún más, para Otto tal objeto de la conciencia es un eco del "Dios vivo"¹⁰.

1. Para Otto la mística es la teología "de lo absolutamente heterogéneo". Otto, p.46
2. Cf. Otto, 22, 87, 89, 91, 194.
3. Otto, 63
4. Otto, 230
5. Aunque me parece que Otto confunde aprioricidad con conaturalidad. Cf. el uso dado en el cp. 15.
6. Otto, 20, 186-187
7. Otto, 46
8. Otto, 34
9. Otto, 195e. Cuando analiza lo numinoso en el Antiguo y Nuevo Testamento llega a decir que Cristo es "lo santo manifiesto" [p.204,228].
10. Otto, 36

De esta forma una de las más interesantes concepciones no teístas de "lo divino" termina por aproximarse demasiado a la tradición teísta clásica (aunque queda claro que no puede reducirse a ella). La EM es vista como una experiencia "objetiva", como un acceso a un valor independiente del deseo subjetivo¹. La supuesta "objetividad" se impone a la subjetividad, la "universalidad" al mecanismo personal.

Pero preguntamos, sin desear ahondar en problemas de ontología, ¿está justificado el salto de la fenomenológico a lo "objetivo", de la conciencia subjetiva a la "universalidad"? El problema, nos parece, aun está a discusión, pero mientras se soluciona (si alguna vez sucede) quedémonos sólo con el hecho base: los estados "honóticos" no pueden dejar de ser "sentimentales" y a-rationales.

Naturaleza

Hemos visto que Baruzi, al no encontrar una base intelectual para la metafísica en la prosa sanjuanina, intenta un "rescate" axiológico a través del valor de la belleza del mundo (que se expresa en la poesía del santo).

La contemplación de la que habla Juan de la Cruz, como superación del grado intelectual ordinario de la meditación, es presentada por Baruzi como una contemplación estética de la realidad, como una experiencia que a pesar de ser emotiva entra en contacto con la totalidad. Por esto puede predicarse de la EM un objeto metafísico de contemplación que trata un "conocimiento" lírico y extático de la realidad.

La totalidad metafísica que se revela en la experiencia estética se ofrece a través de la Belleza, atributo de la realidad en la que ningún otro místico hizo tanto hincapié como San Juan². Por esto, opina Baruzi, San Juan tiene en mente a San Francisco de Asís desde el inicio de su obra, el cual patentiza su presencia a través del intenso amor a la Naturaleza que se refleja en las obras líricas sanjuaninas como el *CÁNTICO* y la *LLAMA*. Pero no se trata sólo de una experiencia subjetiva, sino de una experiencia estético-metafísica, de una "*síntesis entre el universo y el propio Dios*", síntesis que "*constituye el único éxtasis que Juan de la Cruz consideró creativo*"⁴.

1. Algo que es común a la fenomenología de mediados de este siglo. Véase por ejemplo en la axiología objetivista de Max Scheler o N. Hartman.

2. JB. 625

3. JB. 611

Para sostener dicha concepción Baruzi asume una tesis semi-kantiana. Para él el juicio estético entra en relación con la realidad metafísica "trascendente" a la que no llega el juicio sintético a priori; la realidad metafísica que nos vetaba la razón pura se ofrece al sujeto a través de una contemplación estética singular (sic).

A partir de esto se puede entender por qué para Baruzi la EM conduce a un panteísmo contemplativo que permite al místico trascender su contingencia subjetiva y proyectarse en la realidad¹ (!!). Es decir, a pesar de que Baruzi conoce que la evidencia textual sanjuanina camina hacia la subjetividad emotiva, se deja vencer por una tentación metafísica que traiciona dicho mecanismo y que reifica en un plano trascendente (la Naturaleza) algo que bien puede ser sólo un estado emotivo.

Por otra parte, hemos presentado a lo largo de los anteriores capítulos la imposibilidad de considerar, sinceramente, el objeto de la EM como un objeto de conocimiento. Y si se quiere ver dicha EM como una experiencia estética, entonces dicha concepción debe estar necesariamente aislada de compromisos cognitivos, y sólo considerarla bajo la dimensión emotiva con que el místico decodifica la naturaleza. Con todo, San Juan deja bien asentado que nunca se rendirá a la belleza y buena disposición de la naturaleza sensible. Efectivamente la reconocerá, pero esto no le hará "perderse" en su "*gracia y hermosura*".

La Naturaleza, como posible objeto de la EM -vista como experiencia estética- no es capaz de rendir toda la información afectiva con que San Juan retrata el estado de perfección y de completa desnudez sensorial. En todo caso, el valor místico de la Naturaleza (que efectivamente se puede rastrear en textos sanjuaninos) no debe ser visto en ella misma, sino en una proyección subjetiva sacralizadora de lo bello. El valor místico de la Naturaleza -como virtual objeto de la EM- no está "afuera" sino "adentro" del sujeto. De otra forma sería imposible imaginar una contemplación panteísta de "todo".

1. Habría mucho que decir aun de las posibilidades interpretativas que hacen del panteísmo un ateísmo (como lo hace Deleuze con Spinoza, o bien como parece ocurrir en algunas escuelas hinduistas).

En fin, la tesis de que la Naturaleza es el virtual objeto de la EM, en Jean Baruzi, adolesce de excesos metafísicos que reifica el objeto de una experiencia emotivo-pasional profundamente subjetiva.

Amor

La tesis que Georges Morel presenta en su análisis sobre la EM en Juan de la Cruz es que el leitmotiv de todo el proceso es el Amor, y por tanto es a la vez el impulso, el objeto y el resultado de la EM. De aquí que, como hemos venido observando en Morel, el Amor represente la gran síntesis mística y metafísica de la realidad, pues se le presenta como la Sustancia, lo universal, lo absoluto... Morel afirma sin empacho que el amor es, como se oye, el sentido de la existencia humana.

El místico encuentra dicho Amor en lo más profundo de su ser, y, piensa Morel, a través de este escondido fondo interior del alma el místico descubre a Dios mismo, no como una "*sublimation humaine*" (del deseo o la fantasía), sino en su real esencia¹ [sic]. Por esto Morel cree que el amor sanjuanino, como fondo del ser, devela claramente la existencia de dos planos en radical, pero no insalvable, "discontinuidad metafísica". El amor del sujeto no es el todo, sólo es una manifestación subjetiva de aquel otro Amor divino ubicado en el plano metafísico, amor de Dios que sí es capaz de presentarse como lo universal y lo absoluto².

Y a pesar de que Georges Morel trata de conciliar el amor divino con el amor subjetivo, no se salva de elaborar un proceso metafísico reificador del amor³. Para él no cuenta la "particularidad" subjetiva [desprecio metafísico que ya habíamos advertido en los anteriores capítulos], sino cómo ésta logra trascender su contingencia y llenarse entonces de un valor absoluto que emana de un plano trascendente distinto al suyo.

Es por esto que Morel no acepta que el "Amor" sanjuanino sea visto como mero "sentimiento" (cf. cap. anterior), pues esto significaría ocultar el carácter metafísico universal de la EM, que de otra forma estaría condenada a la contingencia "biográfica" y estrictamente personal. Pero ¿de dónde esta caracterización anti-valorativa del sentimiento? ¿de dónde

1. GM. *passim*
2. GM. 2.282
3. GM. 2.282a

la certeza de que el "amor" místico emane de un plano en completa ruptura y discontinuidad metafísica distinto al plano subjetivo?

O el "amor" místico sanjuanino es efectivamente una "res metafísica" [lo cual es enteramente refutable], o bien Morel prolonga sutilmente los argumentos de un teísmo disfrazado. Este sanjuanista, a través de su lectura "dialéctica" de la EM sanjuanina, nos ofrece al principio una lectura novedosa que parece estar al margen de las interpretaciones ortodoxas, pero conforme avanza su análisis descubrimos una paulatina y creciente defensa metafísica de la postura teísta clásica. El hecho es que, para Morel, el Amor -máxima expresión de la EM- no vale nada si no es visto como la esencia del verdadero Dios [para ver más de cerca los compromisos de Morel con la ortodoxia remitimos al siguiente capítulo].

Por lo demás, la tesis moreliana del amor sería rescatable sólo si se nos permitiera ver en éste el valor de la vida interior, si el amor no fuera forzado a abandonar su dimensión emotivo-subjetiva, y si no existieran compromisos conscientes o inconscientes con el teísmo. Pero como Morel no permite estas licencias nosotros rechazamos enfáticamente que el objeto de la EM sea un amor reificado en la trascendentalidad universal, apersonal, supra-subjetiva, y válida por sí.

Deseo

Respecto a la tesis de Ballesteros de que el objeto de la EM es el deseo del deseo, el desear mismo en su infinita tensión [sic], sólo recordaremos lo dicho. En San Juan la EM está llena de paz y tranquilo sosiego, lo cual no embona con la tensión infinita de un deseo que descubre que su objeto es su propia esencia deseante, ya que dicha tensión, a todas luces, representa una "sed insasiable" que puede desembocar en una potencialización del malestar, en una tensión infinitamente angustiante.

Pero quizá podemos encontrar el inconveniente de dicha tesis en un paso previo. ¿Por qué, si se parte, como Ballesteros, de la ausencia de objetos externos en la EM, se requiere entonces de un objeto interno como es el "deseo"? La pretendida objetividad que se consigue al trasladar el objeto de la EM de lo externo a lo interno sólo es aparente. El deseo como "objeto" interno de la EM debe llevarnos más bien a pensar en la verdadera ausencia de objeto.

Vacío

El "vacío" puede entenderse de varias maneras. Baruzi había comentado que una de los grandes aciertos de Juan de la Cruz era haber postulado el vacío de sensaciones como la condición necesaria para la experiencia mística, pero el vacío mismo no era visto como "objeto" de dicha experiencia [el "objeto" en Baruzi es la Naturaleza].

Ciertas escuelas orientales consideran el vacío, o la "nada", como uno de los rasgos definitorios de Dios. El mismo Dionisio Areopagita considera que Dios es una especie de "nada", pues "ni vive, ni es vida, ni es sustancia... ni es cosa alguna de las que no existen, ni tampoco de las que existen"¹ [!].

Pero podemos encontrar una acepción más, la que toma al vacío como "vacuidad de sentido". Cuando, por ejemplo, el místico que se ha sumergido en los abismos de su interior no encuentra más que su propio yo, el cual a su vez ha sido desprovisto de los elementos que constituyen su conciencia normal. Para este "místico" la experiencia interior delata la ausencia de Dios, sabe que adentro no hay nada.

Georges Vallin camina en esta dirección², defiende que la experiencia mística "se réduit... au Néant et à la mort", que nace de los deseos de la voluntad y que posee un carácter meramente irracional³. La experiencia mística no contacta con Dios, sólo con el vacío, por eso, si el místico fuera consecuente con su experiencia no podría ir más allá del vértigo de su angustia y su ateísmo⁴.

Pero aunque esta lectura ofrece una interpretación de la experiencia mística prescindiendo de todo objeto

1. Pseudo Dionisio Areopagita. *Sobre la Teología Mística*, cp. V.
2. Georges Vallin. "Essence et formes de la théologie négative", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, Abr-Spt, 1958.
3. Cf. OM.2.62
4. Cf. OM.2.92. Recordemos las características de la espiritualidad de Henri-Frédéric Amiel en sus *Fragments d'un journal intime* [citado por Baruzi, p.377]:

"La naturaleza es olvidadiza, y el mundo casi lo es más... Esa rápida e inexorable expansión de la vida universal que recubre, rebasa y engulle a los seres particulares, que borra nuestra propia existencia y anula nuestro recuerdo, es de una agobiante melancolía... En esta hora me siento vacío, despojado, como un enfermo convaleciente que no se acuerda ya de nada... Todas las facultades se me van... me siento sin poder... asisto a mi devastamiento. Todavía olvido ya más de lo que se me olvida... No siento ni deseo, ni temor, ni movimiento, ni particular ímpetu; me siento anónimo, impersonal, con la mirada fija como un muerto, el espíritu impreciso y universal, como la nada o el absoluto; estoy en suspenso, estoy como sin estar... me parece que la conciencia se retira a su eternidad... se va en su propia sustancia, superior a cualquier forma, que contiene su pasado, su presente y su futuro, vacío que lo encierra todo... mundo que se desprende de su propia existencia para recuperarse en su pura intimidad".

trascendente, corre el riesgo de "esencializarla", de parcializarla a través del agotamiento de sus posibilidades [sólo la nada es el objeto...]. Nosotros consideramos que esta postura se torna dogmática cuando se niega a aceptar la posibilidad de cualquier otro "objeto" (incluyendo al Dios personal).

Nosotros no podemos asumir esta lectura pues nos lo impide nuestro recorte prudencial de las certezas metafísicas (cf. Introducción). Lo único que podemos decir es que la experiencia mística sanjuanina es una experiencia afectiva intensa, que tenga o no tenga objeto "afuera" de sí, no deja de ser subjetiva y plástica.

Dios sin modo

Parece ser muy conflictivo determinar cuál sea el objeto de la EM (si es que tiene alguno), pero a fin de cuentas, como veremos, la afinada y correcta denotación del objeto no debe importar más de lo debido. Por ejemplo, el problema no debe cifrarse en determinar la posible variabilidad de la EM en función del cambio de atribución de objeto (Dios, lo divino, amor, etc.), sino en conocer por qué la EM -tal como la presenta San Juan- es tan polimorfa como para permitir múltiples significados, siendo a su vez la misma experiencia.

Nos parece que existe una base común en las interpretaciones revisadas: una subjetividad inalienable. Ni Dios, ni el Amor, ni la Naturaleza, ni el Deseo, ni la experiencia de vacuidad anulan la subjetividad mística. Nada estorba a la convicción de que la EM está en función de la subjetividad, de la parte inalienable de ésta: la subjetividad emotiva.

La nueva subjetividad está compuesta esencialmente de sentimientos y pasiones. Este es el "Yo" que vive la EM. No se trata del "yo" ordinario (que comenzó el proceso místico; el "yo" racional, religioso...), sino de un "yo" purgado hasta haber dado con la íntima médula de su estructura.

Dicha subjetividad a-racional no está lejos de lo que San Juan consideró insistentemente como el "Dios sin modo", un "Dios" que, a todas luces, está fuera de las determinaciones (muy bien definidas) de los conceptos de "Naturaleza", "Amor", "Dios", "Deseo" e incluso lo "Numinoso". El Dios sin modo debe ser visto simplemente como un "Dios" *sin atributos*, sin lugares inteligibles o "sentibles". Y esto

nos lleva a pensar que el Dios sin modo, visto como el objeto de la EM, puede significar la ausencia de objeto real, i.e. que la EM puede ser vista como desprovista de objeto [;:]¹.

Con todo, debemos admitir que en el santo de Ávila se da una especial ambigüedad entre el Dios sin modo y el Dios cristiano. En ocasiones San Juan parece hablar de un Dios personal (amoroso, volitivo, inteligente...), y en otras de un Dios que no cabe en ninguna personalidad ya que carece de atributos. A juicio de Baruzi, en San Juan se da una síntesis del Dios neoplatónico (inefable) y el Dios cristiano (amoroso)².

Para salvar la probable contradicción primero debemos tener en cuenta que en la prosa sanjuanina se establece una hermenéutica teísta que ejecuta una interpretación de la EM bajo la "certeza" de que el objeto de dicha experiencia es el Dios del cristianismo. Tal es la interpretación del propio Juan de la Cruz y, con él, de la Iglesia Católica y los teólogos teístas, para quienes la EM no tiene significado sin este contacto real con el Dios judeo-cristiano. Esta perspectiva parece estar firmemente sostenida en evidencias textuales, en las que parece notorio que sin un Dios personal la EM sanjuanina pierde todo su valor. El "Dios cristiano" parece ser concepto "imprescindible" para comprender a San Juan.

Pero, efectivamente, debemos ver al Dios cristiano sólo como concepto, como una idea que San Juan recoge de su tradición religiosa, y que le sirve para hablar de una experiencia espiritual intensa. El Dios personal que se encuentra en el CÁNTICO y la LLAMA está inmerso en una "personalidad" emotiva, es una entidad "amante" y "amable".

Como vemos en el capítulo dedicado a la "voluntad II", la EM en Juan de la Cruz consiste en la satisfacción de un placer superlativo, que es esencialmente emotiva y que carece de objetos intelectuales. Lo cual coincide con el "Dios amante", ya que el "ardor suave" que éste provoca al sujeto escapa a toda comprensión del entendimiento. Es decir, el Dios "personal" que se presenta como correlato afectivo de la subjetividad mística puede coincidir muy bien

1. Desgraciadamente en los terrenos de la filosofía de la mística es muy difícil hacer "deducciones fuertes", pero nos parece que de algo sirve, en estos terrenos patológicos, algunas especulaciones hipotéticas, como la que toma al Dios intelectualmente amodoi como Dios ontológicamente amodal.

2. JB.626

con el "Dios sin modo", pues éste igualmente escapa a los marcos discursivos de la razón, por eso no pueden atribuírsele "modos" o "accidentes" ("atributos" categorizables).

Por tanto, ¿la oposición entre el Dios sin modo y el Dios amante no será sólo aparente? Esto es muy probable, ya que puede darse el caso de que sean dos formas distintas de presentación de una misma cosa. Ya sea que hablemos del "Dios sin modo" o del "Dios amante" nos remitimos siempre fuera de los márgenes de la discursividad, hablamos del "objeto" de una experiencia subjetiva caracterizada por una emotividad inefable.

Dios amodal y subjetividad

Dico Tersteegen que "un Dios que concebimos no es Dios"¹, lo cual coincide con San Juan. El Dios de la EM no se presenta como "objeto" de la percepción sensible, y aún más, se puede afirmar que carece completamente de ser² [;:]. Es decir, el Dios sin modo de la EM sanjuanina puede ser visto a la vez como "objeto" y "vacío".

Con esto se va aclarando un poco más ese NSQ que no podíamos asir del todo. Tanto se puede decir que la EM tiene objeto (si el "vacío" puede ser considerado como tal), como que la EM realmente carece de "objeto". Lo cual no es contradictorio, simplemente son dos formas distintas de expresar el significado del "Dios sin modo".

De aquí que, si el "objeto" de la EM es vacío intelectual, es comprensible por qué la inteligencia fracasa en este proyecto místico, fracasa porque la razón no es capaz de enfrentar la ausencia de contenido intelectual. Y a lo más que puede llegar este entendimiento es a la purgación de todo contenido claro y distinto, para así entrar en la oscura condición receptiva de una "noticia" "general y amorosa", amorfa y emotiva, que conecta al alma con su "Dios sin modo".

Este terrible mecanismo de la EM en San Juan de la Cruz nos conduce a un Dios que no es para nada "*lo que los hombres llaman Dios*"³. Es la desintegración del "Dios" figurativo,

1. Citado en Otto.38
2. JB.444
3. JB.643

asible, inteligible; la negación total del Dios de la religión y de la inteligencia filosófica. Y dadas estas características se comprende por qué el misticismo, del cual San Juan es maestro, es tan peligroso, tan potencialmente lleno de heterodoxia, e incluso de herejía (cf. cap. siguiente, ss: *Heterodoxia sanjuanina*).

Y efectivamente, la EM que se puede leer en Juan de la Cruz es potencialmente auto-referente, carente de "Dios". Sin embargo, la ortodoxia se ha encargado de presentarnos una lectura teísta, que coloca significados religiosos en donde San Juan ya había destrozado todo nexo con las figuraciones y placeres de la espiritualidad ordinaria.

Esto es lo que sucede con un curioso verso de la *Noche oscura*, precisamente en la última estrofa (i.e. en el momento más íntimo de la EM). Mientras que los manuscritos tardíos, y nuestras versiones modernas, transcriben:

"el rostro recliné sobre el Amado"

el Códice Hispalence (Códice "H"), estimado como la copia "mejor, más completa y autorizada para la Noche"¹ transcribe este verso así:

"el rostro recliné sobre la mano"

La variante no es superflua. Aquí se refleja claramente cómo los grupos ortodoxos, que tuvieron en su poder las obras sanjuaninas por varios años, "corrigieron" los detalles². Pero a veces los "detalles" concernían a las partes más significativas, como en el verso citado; mientras que los correctores quisieron ver otra referencia a Dios, en el Códice Hispalence se puede hallar sólo una referencia del sujeto consigo mismo. De cualquier forma, y esto es lo importante, la pasión es la misma, qué importa que sea la mano, o el Amado, lo místicamente relevante es la experiencia emotiva.

Pero tampoco debemos suponer que San Juan estaba exento de intereses teístas. Él establece diferencias entre EM reales y EM subjetivas³. Pero la distancia entre ambas es tan sutil, y el interés de separarlas es tan insistente, que

1. Cf. nota de Matias del Niño Jesús, en la edición *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid, 1960, p.633.

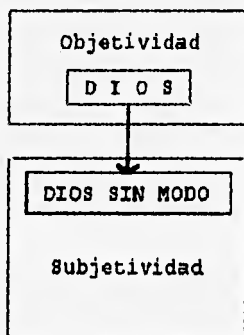
2. La primera edición de las obras de San Juan -sin la inclusión del polígono *Quintico*- se realizó en 1618, veintisiete años después de la muerte de San Juan, tiempo en que los carmelitas revisaron los textos.

3. Cf. SC.2.27-29

esto nos provoca una oportuna sospecha: ¿no nace la aparente distinción entre unas y otras del presupuesto -nunca negado por San Juan- de que Dios existe? Debemos tener en cuenta que el santo parte de un sistema teísta, y que pretende, hasta donde puede, ser consecuente con él. Por eso asume como problemas reales lo que desde otro punto de vista serían simplemente resabios de teología medieval.

La distinción entre Dios y el yo puede ser visto, sobre todo cuando el "Dios" en cuestión carece de atributos, como un pseudo-problema. Talvez el sentido profundo de la EM en San Juan es la auto-referencia de una subjetividad reflexiva. Quizá el valor de la mística sanjuanina sea sólo el conocernos a nosotros mismos en la más profunda intimidad, sin referencias externas, y pretender que fuera de la subjetividad no se dan los "objetos"¹; lo cual sería como una nueva "revolución copernicana", en donde la "objetividad" en que vive el sujeto no es más que una subjetividad en expansión con pretensiones de valor extra-personal (como el "Dios" que funciona en San Juan como horizonte de verdad, bondad, belleza...).

El Dios sin modo es el objeto de la EM, pero, como estamos observando, no puede ser el Dios de la filosofía ni de la religión. Por el contrario, el Dios sin modo es un Dios subjetivo. Es sólo la forma terminológica a través de la que San Juan transita de la exterioridad de un Dios autónomo a la interioridad de un Dios relativo:



1. JB.514. El status de estas "deducciones débiles" no debe impedir que se les niegue un carácter sugerente y válido.

El mismo Morel comprende las consecuencias teóricas que trae consigo la concepción de un Dios sin modo: cada alma tiene un Dios a su medida¹ (;!). Pero dicha concepción no la imponemos nosotros, emana del mismo Juan de la Cruz². Dios sin modo y subjetividad comparten el mismo espacio, e incluso podemos pensar, en función de que un Dios sin modo requiere un alma sin modo³, que se implican mutuamente.

Por eso San Juan está convencido de que el místico es completamente libre, pues, al no haber para él un Dios que coacciona desde el plano externo de una supuesta objetividad, para él "*no hay ley*"⁴. Y en esto coincide con la definición de "Dios" que da Charles Secrétan: "Yo soy lo que quiero ser"⁵. No en vano Kierkegaard, en un momento de lúcida intuición sobre el mecanismo subjetivo del misticismo, afirma que "el místico se elige a sí mismo", y "elegir a Dios. se trata... de lo mismo"⁶.

El fundamento de la subjetividad mística

Se considera convencionalmente que en una EM el "yo" se desintegra en la fusión con un Dios absoluto, pero éste no es el caso de San Juan, ni bajo la lectura a-teísta que nosotros hacemos, y ni siquiera bajo la interpretación teísta tradicional. En el proyecto sanjuanino siempre existe un remanente subjetivo. Y si consideramos que el "objeto" es un Dios sin atributos, el espacio subjetivo de la EM es mucho mayor. Ni el sujeto se desintegra, ni queda opacado por alguna otredad, por el contrario, se afirma en lo más profundo de su ser, halla su verdadero eje de existencia, una espiritualidad ubicada en la "*parte superior del alma*"⁷.

Y a pesar de que no existen términos denotativos precisos, ni en San Juan ni en sus críticos, que permitan entender con claridad cuál es esa "parte superior del alma" [cf. el "NSQ"], sí existen caracterizaciones generales ubicadas en algunos términos comunes.

1. OM.2.156

2. Cf. por ejemplo CE.11: "los ojos deseados que tengo en mis entrañas dibujados"

3. SC.2.4.5

4. Cf. Dibujo-plan del Monte Carmelo

5. Cf. Ferrater, *Diccionario de Filosofía*, artículo "Charles Secrétan".

6. Sören Kierkegaard, *Aut Aut*, cap: "Crítica de la vida estética". Usualmente se piensa que Kierkegaard rechaza la mística, pero cuando parece hacerlo se debe tener presente que lo hace a través de la postura del defensor de la vida ética, y, como sabemos, él mismo es un crítico de la vida moral. De cualquier forma Kierkegaard tiene el mérito de entender que la vida mística cae en la esfera de lo que él llamaba "estadio estético" de la existencia.

7. NO.2.13.4

Jean Baruzi la llama "vida profunda", vida de "vacío" sensible¹. Georges Morel la asocia con el amor, genuina sustancia, "*L'unique Sujet*"². Ballestero la nombra deseo del deseo. San Juan la denota con los siguientes términos:

Centro del alma³
Fondo del alma⁴
Raíz del alma⁵
El corazón⁶
Lo de más adentro⁷
Lo interior⁸
Lo escondido⁹

Todo lo cual nos remite a "cosas tan interiores y espirituales"¹⁰, tan difíciles de asir conceptualmente, que nos hacen pensar en la franca dificultad, si no imposibilidad, de hallar un término preciso que las refiera con exactitud.

Nosotros podemos decir que se trata del centro y raíz de la subjetividad¹¹. Pero como ésta es tan amorfa y afectiva, tan espiritualmente profunda, que de nuevo no encontramos un término construido *ex profeso* para referir dicho "fondo". Es por esto que nos permitimos la licencia de proponer un signo: **N**. El cual puede ser leído como todo lo anterior (centro de la subjetividad, fondo del alma, emotividad subjetiva profunda...), pero que puede dársele un término nuevo: "subjetividad alefática"¹². Lo cual no tiene mayor pretensión que la de crearnos una convención nominal con la cual referir a esa "*parte superior del alma*" tan difícil de asir con el lenguaje.

-
1. JB. 553
 2. GM.2.225
 3. CE.1.4; LIm.1.0a
 4. LL. el.v3
 5. CE.38.8; LIm.4.5
 6. LL.2.8
 7. CE.31.4
 8. CE.38.7
 9. CE.32.1
 10. LL.prol.1

11. El psicoanalista español López-Ibor menciona que: "en la experiencia mística toda la actividad del yo... se reduce sólo a la experiencia pura del yo", pues se trata de la "aprehensión de la subjetividad" [*De la noche oscura a la angustia*, p.28-29].
12. Que hace oco arbitrario del significado del aleph en ciencias formales: determinación de infinitos. Y por otro lado del uso esotérico de la tradición cabalística judía del aleph como "principio", unidad y "poema" de Dios.

Como es obvio pensar, dicho *N* entra en estrecha relación con el Dios sin modo, y puede ser visto como su "centro"¹. Tal como sucede, aunque de manera más tradicional, en Sta. Teresa, para quien el "*centro muy interior del alma*" es "*adonde está el mismo Dios*"². Para San Juan también el *N* es el centro de "Dios", pero esto es presentado de una manera más dramática. El *N* es un abismo. San Juan de la Cruz habla de las "*las profundas cavernas del sentido*"³ imagen retórica en la que se "*compendia todo el pensamiento de Juan de la Cruz*"⁴, y que sugiere una actitud intensamente espiritual, una "*obsecada tensión hacia el abismo*"⁵. Es decir, de nuevo aparece la terrible imagen de un Vacío/Dios, cuyo centro está en lo más profundo de un alma igualmente sin modos.

Pero ¿de dónde obtiene estas ideas San Juan? Comencemos por rastrear la noción de "centro". Morel opina que San Juan no pudo haber tomado este concepto del Nuevo Testamento, ya que esta categoría aparecerá hasta Plotino⁶, y volverá a presentarse tímidamente en los *NOMBRES DIVINOS* de Dionisio Aeropagita. En un sentido distinto aparecerá en Nicolas de Cusa, como "centro del ser"⁷. Pero San Juan pudo haber tomado el concepto de "centro del alma" de la escuela eckhartiana, aunque Baruzi pone en entredicho tal tesis⁸, ya que él argumenta que la palabra "centro" en San Juan no se usa como categoría, sino como simple forma de expresión; y, por otro lado, la palabra "fondo" sólo la usa el santo cinco veces en toda su obra.

G. Morel no es de la misma opinión, para él este problema puede ser rastreado en la mística alemana medieval [Eckhart, Suso y Tauler] a través de la palabra "Grond" [Grund]. Palabra que no sólo se imprimirá en la memoria de San Juan de la Cruz, sino que también dejará su huella en la filosofía alemana posterior [Kant, Hegel, Heidegger]⁹.

Pero el hecho de que San Juan haya dado peso al término de "centro" o "fondo" del alma, según Morel, no debe conducir a una 'errónea' concepción antropocéntrica, que el mismo Juan de la Cruz rechazaría. Es por esto que Morel piensa que el centro del alma, en vez de ser considerado como una

1. Cf. LL 1.12 y JB.646
 2. Morel op. cit. 2. citado en JB.598
 3. LL. 63.v2
 4. JB.635
 5. JB.591
 6. Eneida 6.9
 7. GM. 2.288
 8. JB. 630-631
 9. GM. 2.286-287

concentración en sí mismo, debe ser interpretado como una expansión ex-céntrica¹. De esta forma el "Grund" del sujeto entra en relación con el "Abgrund"², con un abismo que extrae al sujeto de su autoreferencia. Por esto dicho abismo no debe ser entendido como una fuente de "angustia", sino como una "plenitud" que rompe las paredes de una subjetividad ensimismada³.

El peligro potencial de un antropocentrismo como estado final de la EM queda así superado por la relación dialéctica identitaria entre el Grund del alma y el Abgrund abismal (de Dios). Dice Morel que se trata de lo mismo que San Juan expresa cuando habla de la participación del alma de la sustancia divina⁴.

Como se puede observar, de nuevo este filósofo francés va tirando línea a través de la lectura metafísica. El fondo del alma debe ser visto como el fondo de Dios, sólo así esta categoría puede ser vista como "*l'ultime catégorie du mouvement métaphysique... la définition absolue de l'être humain*"⁵, que retrata el momento en el que todo se convierte en "sustancial"⁶ [sic].

En fin, Morel convierte en "sustancial" lo que es estrictamente subjetivo. Si San Juan habla de la experiencia del "centro del alma" debemos creerle, se trata del centro del alma, del fondo del sujeto; no tenemos por qué complicar el panorama con una tendencia despersonalizante que al final privilegia planos "sustanciales". Y no se trata de descalificar a priori la tesis de la influencia de la mística alemana en San Juan de la Cruz a través del "Grund", simplemente se trata de dejar claro que, en caso de ser válido hablar del Grund en San Juan, éste debe ser interpretado de una manera particular, como "fundamento" subjetivo (como subjetividad alefática).

Subjetividad polisémica

El \aleph es el campo de batalla de las distintas posturas interpretativas. Ya son varias las veces en las que nos hemos encontrado frente a interpretaciones reificadoras de esta subjetividad alefática. Hemos visto qué tan común es

1. GM.2.292
2. GM.2.292
3. GM.2.293
4. GM.2.293
5. GM.2.291
6. GM.2.290

toparse con hipóstasis que, la mayoría de las veces, emanan de un compromiso racional previo al análisis de la EM. Tal es el caso de las lecturas metafísicas de Baruzi y Morel, e incluso del propio San Juan en su prosa.

Pero debemos distinguir tales reificaciones intelectuales a posteriori, de la reificación 'natural' que se da en la EM. Una cosa es defender que el objeto de la EM tiene las características de *x* o *y*, y otra muy distinta el imaginar subjetivo de una otredad que se da en la intensidad afectiva de *K*.

Este último mecanismo produce en San Juan una firme certeza, profusamente emotiva, que no permite a la subjetividad alefática fallar en sus expectativas, ya que éstas están condicionadas por el deseo primitivo que quiere satisfacerse en su objeto imaginado:

"a donde me esperaba
quien yo bien me sabía"

Lo deseado es lo experimentado. Pero mientras el deseo no está satisfecho el sujeto dobla su dolor en la esperanza de que se rompa "la tela de este dulce encuentro", tela que impide la identificación entre el deseo y su objeto, i.e. entre el sujeto y su subjetividad alefática.

Si nosotros hablamos de una relación reflexiva de la subjetividad mística es porque, filosófica y honestamente, no sabemos si ésta posea de facto un objeto autónomo. Sin embargo, esta abstención teórica no ve afectado su análisis de la subjetividad en el caso de que sea *x* o *y* el verdadero objeto de la EM, ya que el margen de investigación es el mecanismo estrictamente subjetivo de la mística sanjuanina. Y ya sea que el Dios cristiano, la Naturaleza, el Amor, u otra cosa sea el objeto, ninguno de estos elimina la relación que entabla el sujeto con su propia esencia subjetiva.

Por esto no debe importar si el sujeto descubre, proyecta, o construye el objeto místico, ya que, en todo caso, la presencia de dicho "objeto" está precedida por un proyecto que pertenece por entero al sujeto, proyecto que nos permite ver cuál es el deseo que se intenta satisfacer, cuál es el modo que se pretende seguir, cuál es el modelo que se procura construir... En fin, el análisis de la subjetividad

mística es teóricamente neutro e independiente de compromisos ontológicos previos.

A fin de cuentas, la tan valorada superación mística de la dualidad sujeto/objeto puede ser vista mucho antes de la atribución de objeto alguno a la EM, ya que si el sujeto entra primariamente en relación con la subjetividad alefática, entonces el objeto más primitivo y elemental de la EM es el propio sujeto¹. A partir de lo cual ya podemos concluir la identificación mística entre sujeto y objeto [el Sujeto es el Objeto, y el Objeto es el Sujeto], lo cual coincide con las enseñanzas básicas de todo misticismo, y esto nos estimula a sostener la completa prescindibilidad hermenéutica de "objetos" en la EM.

Y para dar un paso más, podemos decir que es perfectamente argumentable que los "contenidos" que se predicán de N sean dados a posteriori, en la racionalización de la experiencia. Y que pueden estar determinados por sistemas de creencias previos. Por ejemplo, el místico sufi verá como objeto de su EM posiblemente a Alá; el místico chamánico creerá que se le presentan distintos tipos de espíritus; el místico budista creerá que se trata del nirvana; y San Juan asumirá que se trata del Dios cristiano. Otro tanto se puede decir de los analistas de la mística, para quienes el objeto puede ir desde la Naturaleza hasta el Vacío.

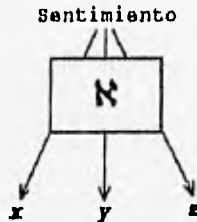
A pesar de la severa multiplicidad de posibilidades, la EM siempre es presentada, por místicos y críticos, de manera parecida [es profundamente interior, es inefable, es "trascendente", es radicalmente significativa, etc.]. Y si no podemos conciliarlas a través de su inserción en sistemas de creencia religiosa o filosófica, debemos insistir en su base común, en la experiencia subjetiva del fondo del alma [N], que es una cosa muy distinta a su ulterior racionalización intelectual.

Todo objeto entra en las posibilidades proyectivas de la EM, siempre y cuando satisfaga las más altas exigencias espirituales del sujeto en cuestión (lo cual suele ser "Dios", aunque no únicamente). Pero no debe perderse de vista que dichos objetos poseen valor, no por sí mismos, sino cuando son determinados por un deseo subjetivo que lanza al sujeto incluso por las sendas más dolorosas (con tal de procurar su satisfacción subjetiva). Por esta razón "Dios", como posible objeto de la EM, adquiere valor

1. Pero se debe distinguir entre el sujeto que busca y el sujeto que es "encontrado".

subjetivo cuando es visto como el vértice en donde confluyen los anhelos. Lo cual se puede decir también de la naturaleza, el amor, lo divino, el vacío, etc.

Podríamos decir, sin la intención de ser muy estrictos con el término, que el objeto de la EM es una especie de 'to *απειρον*', ya que puede ser cualquier cosa, tanto Dios como la "nada". Lo único que no se vale es *determinar* el objeto, que sería tanto como darle un atributo al Dios sin modo. Y en esto navegamos contra corriente, pues la mayoría de los intérpretes del santo español determinan, aunque muy tímidamente, aquel NSQ que trasciende toda inteligencia. Sin embargo, en una lectura filosófica de San Juan, sólo nos es permitido llegar a la "infraestructura" subjetiva:



Por un lado, todo posible objeto de la EM [x, y o z] tiene su origen en un impulso emotivo [sentimiento] que reifica a la subjetividad alefática [N]. Y por otra parte, el "objeto", una vez *determinado* [x, y o z], dona un significado parcial a lo que en sí mismo es semánticamente resistente, a la subjetividad alefática emotiva.

Explicado esto es más fácil comprender por qué la EM puede apuntar a múltiples blancos, desde los trascendentes hasta los inmanentes (de Dios, lo divino, lo sagrado, lo numinoso... hasta el Yo). De aquí que los estados de ánimo en las EM sean tan variados (desde el gozo metafísico y la plenitud de sentido hasta el más melancólico vacío)¹.

1. Cf. Amiel en JB.577,538; Suso en GM.23; Sta Teresa en JB.572, Escribe J.L. Borges en su cuento *Aleph*: "sentí infinita veneración, infinita lástima".

Objetivación de la subjetividad y subjetivación de la objetividad

Hasta aquí hemos rechazado las actitudes reificadoras, las 'imágenes congeladas' y la imposición abstracta de objetos inteligibles (y por tanto anti-místicos) a la EM. Todo esto porque respetamos los márgenes de una investigación no teísta, en función de la cual hemos insistido más bien en el mecanismo que en los posibles objetos.

Con todo, se nos puede cuestionar que no puede hablarse de "experiencia" sin referencia a un "objeto de experiencia", a un algo que es lo que se experimenta. Es decir, o abandonamos el término 'experiencia' para referirnos a eso que pretende comunicarnos el místico, o bien le asignamos un "objeto".

Por un lado, nos parece que -en una lectura de los textos sanjuaninos- evitar el término 'experiencia' traería consigo más problemas que soluciones, ya que tendríamos que justificar la eliminación de un término que San Juan mismo utiliza para referirse a ese momento privilegiado que alcanza el alma¹. La "experiencia" establece la diferencia entre espíritus ordinarios y almas místicas, entre quienes sólo "conocen por ciencia" y quienes "juntamente gustan", entre místicos y escépticos². Dice el santo:

"Esto creo no lo acabará bien de entender el que no lo hubiere experimentado, pero el alma que lo experimenta, como ve que se le queda por entender aquello de que altamente siente, llámalo un no sé qué" ³

Creemos que no se justifica la eliminación del término "experiencia" en la lectura de San Juan de la Cruz. Pero entonces el problema se traslada hacia la asignación de objeto a la EM.

Primero, como hemos visto, debe quedar claro que no podemos fijar dicho objeto en el plano "externo" de las reificaciones ontológicas (el plano de las letras *x*, *y* y *z* de los esquemas). La experiencia que nos presenta San Juan no obedece a un estímulo exteriorizante sino a un impulso intensamente centripeto. O sea, la dirección en la que

1. NO.1.8.2; 4.14.6; CE.prol.4; 7.10.

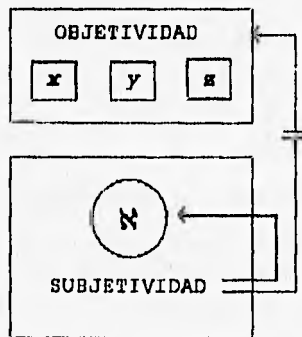
2. LL.1.15

3. Cnt.7.10

debemos buscar el virtual "objeto" de la EM no es la que señala hacia 'afuera' sino hacia 'adentro', hacia la "subjetividad" y no hacia una supuesta "objetividad"¹.

Ahora bien, "adentro" del sujeto, como se recordará, han sido igualmente eliminados los nexos con los "objetos" internos; por decirlo de alguna forma, San Juan no tolera las "exterioridades" internas. Ni los objetos del entendimiento-memoria, ni los objetos del apetito, han sobrevivido. Pero entonces, si debemos buscar el "objeto" en el sujeto, ¿qué es aquello que no es "exterioridad interna"? i.e. ¿qué es aquello que -en el proyecto sanjuanino- constituye la esencia del sujeto?

Lo subjetivamente inalienable, como hemos repetido varias ocasiones, es la dimensión afectiva en donde se realiza la satisfacción del deseo espiritual primario, satisfacción que se cumple a través de un "Dios sin modo" (visto como "vacío" intelectual y "plenitud" emotiva, las dos cosas a la vez). O sea, lo que no es "exterioridad interna", sino lo propiamente subjetivo, es la subjetividad emotiva, la "parte superior del alma": la "subjetividad aléfica". Este es el eje de esa fuerza introspectiva, el "objeto" que estamos buscando. En otras palabras, el objeto de la EM es el sujeto de la EM; más particularmente, el objeto de la EM es el "centro" de la subjetividad:



1. Esto coincide además con las recientes investigaciones de Michel Meslin en las que señala que en la religiosidad occidental contemporánea "lo sagrado se ha vuelto immanente", que ha encontrado su lugar en un mundo secularizado, su nueva realidad ontológica; lo "sagrado subjetivo", en donde "lo sagrado y lo íntimo se aproximan y a veces se confunden" (de una conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM el día 15 de agosto de 1995).

Por esto se puede decir que la contemplación mística ("intra-natural" más que "sobrenatural") representa una suprema atención a nosotros mismos, no vistos más a través del modelo escolástico, sino a través de la polisemia del sentimiento.

Para San Juan de la Cruz el conocimiento del sí mismo, en su más íntimo abismo, es el conocimiento de Dios, y viceversa. Y esto es posible porque el sujeto místico y el objeto místico coinciden a través de un distanciamiento total de la "exterioridad" (fuente de la objetividad del entendimiento discursivo). El sujeto y su Dios coinciden en la ausencia de modos, en la "alogicidad", lo cual crea un ambiente de libertad subjetiva, ruptura con las restricciones "legales" (cf. "para el justo no hay ley").

La subjetividad alefática mística puede ser tan plástica como para apuntar a todas las direcciones. San Juan de la Cruz cree que la negación de la contingencia desemboca en el arribo al "Todo":

"Para venir a serlo todo,
no quieras ser algo en nada"

El N, como objeto de la EM, representa una subjetividad plástica, libre de escoger ser x, y o z, pero sin particularizarse en ellas. La subjetividad alefática no es "Dios" sino su correlato subjetivo: el Dios sin modo; tampoco es la Naturaleza sino el sentimiento estetizante; ni es el Amor metafísico sino la profunda y pacífica emotividad que ha satisfecho su deseo.

Restauración del sentido y el entendimiento

En cierta forma, el serlo "todo" del que habla San Juan implica una "restauración" de lo anteriormente negado:

- la corporalidad
- el placer sensible
- el placer religioso
- los datos empíricos
- el entendimiento natural
- el entendimiento "sobrenatural"
- la memoria
- la voluntad

y por tanto, también restauración del extremo opuesto a Dios: el mundo sensible. O sea, el principio ontológico de oposición de contrarios Dios/Sensibilidad sólo se aplica al modelo escolástico de sujeto. Pero una vez que San Juan llega a la nueva subjetividad entabla a través de ella nuevas relaciones con el mundo. El principio extraído de la lógica escolástica, y que cohesiona toda la exposición de la SUBIDA y la NOCHE, queda superado por un nuevo modelo de subjetividad.

El proyecto de reducción de la subjetividad trajo consigo su afirmación esencial. Una vez que San Juan experimenta lo que llama comunicación sustancial de Dios con el alma, retorna al mundo anteriormente "negado".

Pero no existe realmente una "negación" total del mundo sensible en Juan de la Cruz. Por eso Baruzi hablaba de una "negación metafísica" y no de una negación ingenuamente pragmática. También por eso Morel hablaba de un reconocimiento previo de lo absoluto en lo particular-sensible [cf. caps. anteriores]. Es fácil reconocer que San Juan deja en libertad a las sensaciones en obras como el CÁNTICO o la LLAMA, en donde su autor plasma líricamente las nuevas relaciones estéticas con el mundo. Dice Morel: "*Bien avant l'entrée dans le Royaume mystique des concerts silencieux et de la solitude sonore et des parfums aromatisés. Dieu se fait connaître et aimer par les vibrations harmonieuses du sensible*"¹, y también habla de la "*très grande et très saine sensibilité de saint Jean de la Croix*"² cuyas reacciones sensibles son "muy ardientes"³.

La nueva relación emocional con lo sensible permite ver en San Juan un placer que, una vez afinado en el fondo de la subjetividad, parece referirse al mundo (las montañas, las cristalinas fuentes, los valles nemorosos, ...). De aquí que Baruzi, como dijimos, deposite el valor de la EM en un panteísmo estético, y que Morel piense que en lo sensible pueda intuirse lo absoluto. Es decir, los dos caen en un juego metafísico⁴ que supone que San Juan pasa de una concepción de sensibilidad contingente a la idea de una sensibilidad recuperada metafísicamente y que refiere al mundo en su esencia.

1. GM.2.42-43 [CF.SC.3.24.5]

2. GM.2.43

3. Opinión de Floriscone, en GM.43. Floriscone [estudioso del problema del arte en San Juan] también piensa que San Juan "savait le pouvoir de la musique; il avait formé ses mains aux gestes innombrables de la peinture et de la sculpture..."; "que saint Jean de la Croix ait été particulièrement sensible à l'art et ait su l'apprécier, cela est bien prouvé; qu'il admette et recommande l'utilisation de l'art comme moyen habituel de sanctification, cela aussi est sûr" [Relaciones entre San Juan y el Greco: GM.2.50]

4. Cf. JB.648 y GM.2.48

Sin embargo, debemos tener en cuenta que dicha "recuperación" responde a un proyecto de radical introspección, de abismamiento en las profundidades del yo. Por lo que debiera ser vista, más que como una restauración objetiva del mundo sensible, como una "restauración subjetiva".

Parte importante de la confusión viene dada por el manejo teísta de la EM. "Dios", en quien pretendidamente se funde la parte superior del alma, trasciende toda subjetividad, asegura el contacto con la esencia del mundo, con la verdad, con la belleza absoluta (de otra manera no sería "Dios"). Por lo que se crea una atmósfera en donde los sutantivos metafísicos personales se imponen a los subjetivos.

El contacto sustancial con "Dios" trae consigo una Verdad que por vía del entendimiento natural no podía ser conseguida. "Dios" otorga al sujeto el placer de la contemplación de una Belleza absoluta, a la que era imposible acceder a través de la humana voluntad apetitiva. En fin, la relación contingente con el mundo parece quedar superada por una relación metafísica con el mismo.

Esto es el resultado de una lectura teísta de la EM. Pero si leemos a San Juan de la Cruz a partir de la incertidumbre racional de la existencia de "Dios" dicha relación metafísica con la realidad queda entre paréntesis. Y aun más, si la EM, tal como nos la muestra San Juan, obedece a un mecanismo enteramente subjetivo e intensamente emotivo, entonces la "recuperación" del mundo bien puede ser una ilusión del deleite subjetivo: "*todas las fuerzas... se renuevan en templos y deleites divinos*"¹.

Y este carácter ilusorio de restauración del mundo se aplica igualmente a la "restauración" de las facultades. De hecho, no podría hablarse de contacto real con el mundo si no es por un restablecimiento del "sentido" y del "entendimiento"². La EM que vive el sujeto representa la "*transformación sustancial de todas sus potencias*"³.

Para el santo español "*el entendimiento, la voluntad y memoria se van... a Dios*"⁴, es decir, las "potencias" subjetivas abandonan su pariticularidad y entran en relación con lo absoluto. Por eso el entendimiento humano se

1. NO.2.4.1
2. LL.3.68-69
3. LL.3.28
4. CE.28.3

transforma en entendimiento divino¹, pues de otra forma no sería posible hablar del "*descubrimiento de verdades de la Divinidad*"². Y esto lleva a Baruzi a pensar que la vida mística "*culmina en suma. no sólo en un estado, sino en un pensamiento*"³, en una contemplación a la vez estética e intelectual.

De igual forma, para Otto la contemplación mística (al igual que la fe) es una especie de "conocimiento"⁴ que, si bien posee un carácter "sentimental"⁵, tiene la "*pretensión de ser válido objetivamente*". Este "conocimiento" (no "teorético") descansa en una "disposición natural" a lo sagrado⁶, y es por lo tanto "universal". Pero ¿qué significa un 'conocimiento' de índole sentimental? Otto parece encontrar un término apropiado: *Intuición*.

San Juan también, llegado a cierto punto, debe precisar la noción de entendimiento. No se trata de la restauración del entendimiento natural, sino del entendimiento "*posible y pasivo*"⁷ ligado a la contemplación y al amor⁸. El entendimiento racional, que trata con noticias claras y distintas de objetos modales, es enterrado por el "entendimiento" *tenebroso y secreto*, por el "*rayo de tenebrosidad*", la "*abisal y oscura inteligencia divina*", el "sumo saber":

"Y es de tan alta excelencia
aqueste sumo saber
que no hay facultad ni sciencia
que le puedan emprender"

Pero ¿por qué, si la EM rebasa el plano del conocimiento, San Juan insiste en hablar en términos de "saber"? ¿por qué la fe es presentada como *noticia* del entendimiento sobrenatural general? ¿por qué la 'contemplación' implica, en San Juan, una *teología* mística?

Por una parte, la respuesta la encontramos en la ya señalada ilusión teísta. "Dios", que es la Verdad, comunica su esencia a la sustancia del alma, creando en ella una

1. CE.38.3
2. CE.14.15
3. JB.643
4. Otto.184a
5. Otto.194
6. Otto.197
7. Cnt.39.12
8. JB.453

particular "iluminación", una especie de saber. Por otro lado, tanto la "fe" como la "contemplación", en el tratamiento sanjuanino, caen bajo el horizonte del entendimiento (depurado) [cf. cap. dedicado al Entendimiento].

Pero tales conceptos, que en cierto momento parecen referir al "conocimiento", deben ser vistos dentro del contexto semántico que San Juan les otorga. Por ejemplo, la fe, que es "noticia", debe ser leída como noticia oscura amorosa, i.e. no como verdadera "noticia"; sólo así se comprende por qué el santo puede hablar de una ciencia de amor.

En lo que toca al término 'saber', cuando San Juan se refiere a la EM, se debe entender que lo utiliza en preferencia al término 'conocer'. Es decir, por un lado está el conocimiento del entendimiento racional discursivo, y por otro está la *sabiduría* de la *Theologia Mística*.

Noticia amorosa, ciencia de amor, teología mística y sabiduría, son conceptos paralelos en San Juan de la Cruz, y tienen en común el distanciamiento de la noticia racional, la ciencia intelectual, la teología escolástica y el conocimiento discursivo. Es decir, el "entendimiento" que se renueva en la EM no es para nada el entendimiento natural discursivo, o en otras palabras, la EM no regenera a la razón (y mucho menos a la razón metafísica).

El *quid* de la EM siempre quedará en "*secreto y por decir*"¹. La subjetividad racional se embota, el sujeto cuanto más alto sube, más ignora, menos entiende:

"Entréme donde no supe,
y quedéme no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo"

En fin, la subjetividad racional no se regenera. Y si fuera efectivamente regenerada Baruzi no tendría por qué sufrir decepciones intelectuales respecto a San Juan, y Morel no tendría que esforzarse en señalar el carácter universal del amor. Pero el caso es que la racionalidad aparece divorciada de la EM en San Juan. Y esto coincide con la concepción de una EM fundamentalmente emotiva.

1. NO. 2.17.3

La nueva subjetividad

El nuevo modelo de subjetividad, cuyo eje es la "parte superior del alma" [la subjetividad aléfática], se expande por las vías afectivas, y no por las instancias racionales. La nueva subjetividad es profundamente emotiva y personal.

Como vimos, la subjetividad aléfática (el fundamento de la nueva subjetividad) responde por entero a la esfera a-racional del sujeto. Este \aleph es tan polimorfo que puede ser leído como "Dios" o como "vacío", es completamente polisémico, y no puede ser determinado racionalmente. Por esto la subjetividad aléfática es completamente libre y representa la raíz de un nuevo modelo de subjetividad.

Georges Morel llega a decir que la EM desemboca en "*un ordre sans ordre. une logique sans logique. un logos sans logos... mode sans mode*"¹. San Juan de la Cruz ha construido una nueva espiritualidad más allá de todo lo racionalizable y lo ordinario².

Sufrimiento y soledad

Una muestra de lo paradójica que puede ser la nueva subjetividad está en el hecho de que el místico conviva entre sentimientos contradictorios, como el extremo gozo y el hondo sufrimiento.

Para Heinrich Suso la EM consistía en tres aspectos fundamentales: tristeza inmoderada, melancolía desordenada y duda violenta³; para Lutero el conocimiento de las miserias del yo produce una desconsolada desesperación⁴. Quizá por esto algunos críticos de la mística, como Vallin o Ballesterero, consideren que la genuina vida espiritual consista en una tensión violenta.

Lo cual puede hallarse también en San Juan, para quien la "noche" espiritual puede llegar a ser "horrenda y espantosa"; para quien el conocimiento de las cavernas del sentido provoca un intenso sufrimiento interior que obedece a la visión abismal de un Dios sin modo que puede ser leído como Vacío.

1. GM. 2.136
2. LL. 3.66
3. GM. 2.23n
4. JH. 572

Pero debemos distinguir al menos cuatro momentos del sufrimiento místico en San Juan de la Cruz. El primero nace y crece conforme avanza la noche purgativa; el segundo crece-decrece conforme avanzan los grados de la escala mística; el tercer momento está situado en la EM; y el cuarto en las consecuencias conductuales de haber vivido esa experiencia.

No podemos negar la presencia y la importancia del sufrimiento en San Juan. Pero tampoco debemos considerar parcialmente el papel del sufrimiento sanjuanino. Como habíamos comentado en los capítulos anteriores, el sufrimiento es la otra cara del deseo. El sufrir vale sólo en tanto refleja un intenso deseo subjetivo, una toma de distancia frente a lo que impide la satisfacción del "Apetito".

En el proceso de ascensión, el *desideratum* místico lleva al alma a menospreciar suicidamente la vida [*"esta vida no la quiero"*], a presentar amargamente sus quejas [*"apaga mis ojos"*], a quejarse de los caprichos seductores del amor azaroso [*"no tomas el robo que robaste"*]. Y una vez satisfecho el deseo, el dolor no desaparece, sólo cambia de aspecto. En la EM el sufrimiento se torna "ardor suave", "regalada llaga", llama que consume y no da pena¹.

Y después de la EM el sujeto no sabe si vivir "con arrimo" o "sin arrimo", i.e. compartiendo o no su vida con el mundo al que enfrenta; y en el vaivén de esta tensión se moldea el último rostro del dolor: una "profundísima y anchísima soledad"², "un inmenso desierto que por ninguna parte tiene fin"³, un "aislamiento completo"⁴.

El místico conoce como nadie la soledad en que vive "Dios": "El Amado no se halla sino solo afuera en la soledad"⁵. El místico conoce como nadie la soledad y aislamiento que provoca ese "Dios". De aquel encuentro en adelante el alma conocerá los terribles límites de su racionalidad, quedará sólo balbuciendo, se convertirá en un sujeto "solitario... de todas las cosas enajenado y abstraído"⁶.

1. Cf. Puede verse la "tranquila desesperación" como profunda expresión de la vida espiritual. Cf. Juan A. Mackay, *PREFACIO A LA TEOLOGIA CRISTIANA*, CIESA, p. 115.

2. NO.2.17.6

3. NO.2.17.6

4. Kierkegaard habla de un "amigo" místico, Luis Blackfeldt, quien se suicidó tras una "última agonía de aislamiento completo" (señal característica, y enfermiza, de todo misticismo), *Aut Aut*, cap. "Crítica a la vida estética".

5. NO.2.14.1 [notar el énfasis].

6. SC.2.14.11

Los nexos del místico con el mundo de los hombres se debilitan. Pierde su confianza en la comunicación humana, no quiere más mensajeros ignorantes de lo subjetivo, tampoco quiere ser vulnerado [*"y todos más me llagan"*]. Sólo se permite una relación estético-subjetiva con la naturaleza: con "los valles solitarios nemorosos", "los ríos sonoros", el "silbo de los ayres amorosos".

¿Pero qué es la "Naturaleza" para el místico? ¿es acaso una realidad externa, y por tanto virtualmente objetiva, como lo piensa Jean Baruzi? ¿o es más bien un espacio subjetivizado por un placer estético estrictamente personal? A nosotros nos parece que es lo último. De cualquier forma, el contacto con la naturaleza -aún asumiéndola como estéticamente objetiva- no elimina la sensación subjetiva de radical soledad: "*en soledad vivía y en soledad ha puesto ya su nido*".

Baruzi, que piensa que en pocos conceptos ha profundizado tanto San Juan como el de la soledad¹, recuerda un comentario de Leibniz sobre la mística, en donde el filósofo alemán se ve impresionado por las condiciones metafísicas que pueden deducirse de la imagen de un "*alma sola ante un Dios solo*"². Para Baruzi lo más importante del concepto sanjuanino de "soledad" radica en sus posibles consecuencias metafísicas³, en la relación que puede entablar con la contemplación estética de la realidad, y acerca de la cual se cuestiona, en el último párrafo de su monumental obra:

*"¿Nos conducirá la búsqueda de ese secreto místico al planteamiento del problema mismo del universo? Trágico escollo posiblemente, porque una soledad y un silencio como esos resultan inaccesibles para quien no los haya sentido en sí, y porque de nada sirve haberlos vivido a la hora de descubrir la explicación racional que requieren"*⁴

Es decir, para Baruzi el concepto de soledad que presenta San Juan, que en ciertos momentos parece apuntar a la contemplación estética de lo real, impide una síntesis metafísica. La EM sanjuanina, y el perfil de sus consecuencias, son de un carácter tan secreto y solitario que impiden al crítico encontrar en ellas la solución al

1. JB.618

2. JB.643 [Cf. también el concepto leibniziano de "mónada"].

3. JB.619

4. JB.649

"problema mismo del universo" [sic]. Para Baruzi nada sacará al alma de esa soledad¹, ni siquiera el amor², y es una lástima que San Juan nunca abandone su "obsecada aspiración al silencio"³.

Pero ¿por qué esperar de una mística solitario-subjetiva la solución objetiva a nuestros problemas racionales? ¿No es demasiado pedir? o bien, dicho de otra forma ¿no es demasiado naïf esperar algo objetivo de una experiencia que a todas luces responde a un mecanismo enteramente subjetivo? Además, el "Dios" solitario de la EM es el mismo Dios sin modo que le pertenece a un sujeto sin atributos metafísicos (cf. *supra*), i.e. cuando se dice soledad de Dios se dice también radical soledad humana.

Desde otro punto de vista, la soledad que emana de la EM habla de la condición anti-metafísica de la subjetividad (condición trágica, neutra o gozosa, según lo determine la misma)⁴. Y, ya sea que Dios esté presente o no, la soledad mística se mide por sí misma. Lo mismo sucede, y con mayor razón, con la presencia de la Naturaleza, el Amor metafísico o lo divino, nada anula la condición solitaria del hombre que se arroja al abismo interior.

Miseria y exceso

La soledad mística tiene pocos momentos de alivio, la gran parte del tiempo la pasa el alma consumiéndose en deseos espirituales. El *Cántico* ilustra, con la mayoría de sus estrofas, este deseo solitario que hace gemir al sujeto por la ausencia de su "Amado".

Y tal es la sensación de vacío que el sujeto transgrede "fronteras", arrostra "fieras" y camina entre "insulas extrañas" con tal de encontrar la satisfacción de sus exigencias afectivas. En cierta forma, el místico abandona su precaria condición existencial para lanzarse a una empresa profundamente solitaria y heroica: "*esta alma había de salir a hacer un hecho tan heroico y tan raro. [...] unirse con su Amado divino afuera -porque el Amado no se halla sino solo, afuera, en la soledad, que por eso la Esposa le deseaba hallar solo..*"⁵.

1. JB. 570

2. JB. 582

3. JB. 576

4. Pedro Lain Entralgo, en su obra *Teoría y realidad del otro* (p.482), distingue dos motivaciones distintas que llevan a un sujeto a preferir la soledad: a) hedonista ["autoposición fructiva"], b) ascética [para conseguir algo más]. La soledad sanjuanina parece caer en la primera (su Dios es subjetivo).

5. NO.2.14.1

Esta subjetividad "rara" y "heroica" caracteriza un modelo de sujeto que San Juan pausadamente construye hasta llegar al estado de completa soledad subjetiva. Juan de la Cruz evita la reproducción ciega de los modelos ordinarios de sujeto, se construye una diferencia. Pero no debe pensarse que la nueva subjetividad radique en simple excentricidad, en mera diferencia fenoménica, por el contrario, San Juan sale de los marcos sensoriales "sin ser notado", es un alma profundamente solitaria que se reconoce "rara" y "heroica" para sí misma.

Pero, junto a esa auto-conciencia de heroicidad nace también la mala conciencia, el conocimiento de las propias miserias, de la personal inutilidad vivencial¹, del "estiércol" en que yace el alma². Por lo que San Juan en cierto momento llama al automenosprecio, a un "no a lo que es querer algo, sino a no querer nada", "no a lo más, sino a lo menos". El sujeto requiere "obrar [y hablar] en su desprecio", "procurar pensar bajamente de sí en su desprecio y desear que todos lo hagan [también contra sí, y esto es contra la soberbia de la vida]"³ [dice G. Vallin que "l'âme est condamnée à la tension perpétuelle et héroïque d'un vouloir qui demeure prisonnier de la finitude"]⁴.

Esta contradicción valorativa en el seno de la subjetividad no se pretende resolver por el sencillo olvido de algún polo, sino por medio de la agudización de la contradicción. La luz no brilla si no hay tinieblas, la dicha espiritual no es completa si no es por el tránsito de una noche de sequedades. Sólo así el color moreno será cubierto con "gracia y hermosura".

Y lejos de que tal tensión entre heroicidad y miseria paralice y empobrezca al místico, lo hace espiritualmente productivo y le permite tomar conciencia de su singular elevación. El místico sabe que es capaz de herir al "ciervo vulnerado" que se asoma para tomar el aire de su "vuelo"⁵.

El "espiritual" puede juzgar todas las cosas, incluso las de Dios⁶, e igualmente puede conocer a Dios a través de su propia alma⁷, puesto que se asume como la imagen de él. En

1. NO.2.19.3

2. Juan de la Cruz cita Ps.112.7

3. SC.1.11.13

4. Vallin, "Essence et formes de la théologie négative", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, abril-septiembre, 1958, p.195.

5. CE.º12

6. Cf. I Co 2.10.15, citado en el SC.2.26.14

7. CE.º8

otras palabras, dentro de la subjetividad mística, para juzgar y conocer lo absoluto sólo me hago falta yo.

Pero esto no es todo, la dignidad de la subjetividad mística crece cuando toma conciencia de que puede tener a "Dios" como esclavo estético en la cárcel de uno de sus cabellos, y aún más, que puede llagarlo a través de uno de sus ojos¹.

Pero tan grandes virtudes de ese vuelo "tan alto, tan alto" ponen de manifiesto, por otra parte, la soledad del que vuela, y esto abate al alma solitaria, pues "no habrá quien alcance" [Notar la trágica sobrevaloración de la propia subjetividad]. Y es que la extrema valorización que el místico ofrece de sí no es gratuita. Para que el sujeto pueda venir a "serlo todo" debe primero renunciar a "gustarlo todo", debe negarse "del todo en todo".

Por decirlo de otra forma, se trata de una apuesta por lo absoluto en la que se arriesga todo. San Juan no tolera los términos medios, en él todo debe ser "riqueza" y "sobreabundancia"². Este místico español no se llena con menos que infinito³, quiere ser Dios.

Dice San Juan que el sujeto que se entrega a esta osada empresa "de sensual se hace espiritual, de animal se hace racional, y... de hombre camina a porción angelical, y... de temporal humano se hace divino y celestial"⁴. El alma se hace Dios⁵.

Si suspendemos el telmo -como lo hemos venido haciendo- la conciencia de la extrema hermosura del alma respondería a la determinación subjetiva de un inmenso valor personal. Y si bien es difícil sostener una perspectiva narcisista en San Juan de la Cruz, si debemos reconocer una tendencia a una sobrevaloración del yo (que acepta sus profundas miserias y que es capaz de volar sobre ellas). De otra manera no podríamos explicarnos por qué el sujeto en ascensión mística pueda considerarse fuente de pensamientos, tan brillantes y profundos, que llega a pensar que Dios mismo es quien está pensando en él⁶.

1. CE.31

2. Por eso Floriszone tiene a Juan de la Cruz como "manierista", cf. OM.2.79.

3. LL.3.18

4. SC.3.26.3

5. NO.2.13.10-11; 2.20.5; 2.17.2; Cnt39.6

6. Cf. SC.2.29.7

Bajo la presión interpretativa teísta lo que puede existir de valioso en el sujeto se fuga y se deposita en las proyecciones reificantes. Las características de la nueva subjetividad son consideradas reflejos de atributos divinos: la soledad, la plenitud, la belleza, el amor, la divinidad.

Y es tanta la semejanza que llega a tener el alma mística con Dios, en las explicaciones sanjuaninas, que nos lleva a sospechar que no se trata de una semejanza Sujeto/Objeto, sino de una semejanza Sujeto/Sujeto, identificación del yo con su deseo.

Por eso San Juan intuye que el alma mística no trata con el "Dios", sino con un "Dios sin modo", con un Dios incomprendible y polimorfo a semejanza del propio abismo de su subjetividad. Y por esto la EM se presenta envuelta en una densa neblina que oscurece la potencia de la razón discursiva, pues no trata con objetos modales, sino con la fuente de un yo amodal.

Pero tal empresa reflexiva es paradójicamente auto-destructiva. No en el sentido absoluto [como se considera ordinariamente a la mística], sino en la dirección de un proyecto de transformación de la subjetividad que construye una nueva imagen del yo, una nueva subjetividad que efectivamente amenaza al inocuo modelo ordinario del que se parte.

Por esto la EM, fin del más costoso deseo, puede ser vista como destrucción y a su vez como afirmación del sujeto. Es atractiva y repulsiva a la vez; es "llama" y "cauterio suave". El proyecto de ascensión al Monte Carmelo responde a un deseo espiritual extremadamente erotizado, deseo intenso convertido en dolor escalonado.

En la escala mística vemos cómo el sufrimiento y el gozo respondían sintéticamente al "enamoramiento". Ahora bien, si en nuestra lectura prescindimos del teísmo, dicho sentimiento puede ser visto como un impulso autoerótico.

La EM es dibujada como una embriaguez que embota al sujeto, y a partir de la cual no le importa perder los "ganados" antes cuidados. La nueva subjetividad abandona la carrera de los hombres ordinarios, pone en riesgo la racionalidad¹, y se entrega por completo al pasional "mosto de granadas":

1. Freud advierte el peligro demencial de la mística [Buscar la cita]

"Y luego alas subidas
cavernas dela piedra, nos iremos
questan bien escondidas
yallinos ontraremos
yel mosto degranadas gustaremos

Alli memostrararias
aquello que mialma pretendia.
y luego me darias
alli, tuvida mia,
aquello q me diste el otro dia"

San Juan de la Cruz, a través de las enseñanza de Fray Luis de León sobre el *Cantar salomónico*¹, expresa un *ars amatoria mysticae*, "sciencia sabrosa", que muestra la pérdida total del sentido en el enamoramiento, en el "*toque de sustancias desnudas*"², en una entrega total "*sin dejar cosa*".

San Juan no pudo recurrir a mejores metáforas. La erótica bucólica del *CÁNTICO* expresa en su más íntima esencia lo que sucede al místico en la búsqueda de una nueva subjetividad. El viejo yo (sostenido en un modelo racional) sufre una radical alienación, y también abandona sus actividades "ganaderas" (pragmáticas). La nueva subjetividad radica sólo en una profunda e intensa afectividad ["*sólo en amar es mi ejercicio*"]. En el espacio interior de las "hodegas" [N] abismales del "Amado" [Dios sin modo] la EM satisface el primitivo deseo espiritual a través de una "embriaguez" completamente arracional.

Subjetividad y metafísica

Hasta aquí hemos visto cómo se opera el cambio de un modelo escolástico-racional de sujeto y cómo se construye un nuevo modelo, una nueva subjetividad. El primero consistía básicamente en dos cosas: sensibilidad [como "sensoriedad"] y racionalidad. El segundo consiste en una vida profundamente afectiva, y se expresa en conductas completamente arracionales [que no "irracionales"].

La ascensión al Monte Carmelo ha llegado a su fin, todo en adelante es "de bajada". Ahora la nueva subjetividad asume al mundo no como exterioridad, sino a través de la vida interior. La naturaleza no está afuera sino adentro [lo

1. Cf. Fco. García Lorca, *DE FRAY LUIS A SAN JUAN. LA ESCANDIDA SENRA*, Castalia, Madrid.
2. Cnt. 32.2

cual, por otra parte, coincide con la mística hindú], y por eso el sujeto se conoce como "Dios", como creador del "mundo".

Pero para venir a "serlo todo" en sí mismo, San Juan nos enseñó que se debe pagar un precio muy alto. El "yo" debe ser negado, sólo así descubrirá que lo que se niega no es el verdadero "yo", sino una ilusión de falsa fuente de identidad (una caricatura de subjetividad). A través de la "negación" [no pragmática] de las vías sensoriales y racionales, como es lógico pensar, la subjetividad se expande, i.e. el yo lo abarca todo paulatinamente¹.

En un libro clásico sobre la antropología sanjuanina Henri Sanson² nos muestra cómo San Juan rompe con los viejos modelos de sujeto y cómo construye el nuevo. Para él, como para nosotros, San Juan de la Cruz rompe con el modelo escolástico porque éste no le permite afirmar la afectividad en términos convincentes, y por eso habla de una "discontinuidad afectiva" entre el antiguo y el nuevo modelo antropológico. Lo único cuestionable en la postura de Sanson es que a la par de la discontinuidad afectiva se considera una *continuidad ontológica*, una síntesis entre el nuevo modelo afectivo y el antiguo modelo escolástico³.

Vallin también critica esta supuesta "continuidad ontológica" del modelo escolástico en el modelo místico. En todo caso, opina, dicha "continuidad" sólo debe ser vista como continuidad psicológica, y así evitamos responsabilizar a San Juan de prolongar el modelo escolástico-racional de sujeto⁴.

Morel parece tomar una postura intermedia: "*tout... laisse assez pressentir que pour lui [SJC] il y a dans l'être humain, à la fois continuité et discontinuité en tout la structure*"⁵. Pero realmente no es una postura conciliadora entre Vallin y Sanson, es otra forma de expresar la defensa de la continuidad racional del modelo escolástico. Y aún más, Morel aplica la "síntesis" de continuidad y discontinuidad al mundo "fenomenal", pues de lo contrario, nos dice, no podría hablarse realmente de continuidad

1. Miguel de Unamuno, para afirmar el individualismo sanjuanino, comenta que: "es tan fuerte el individualismo neto, que si San Juan de la Cruz quiere vaciarse de todo, busca esta nada para lograrlo todo, para que Dios y todo con él sea *suyo*" [*En torno al casticismo*, cp. IV -cursiva del autor].
2. Henri Sanson, *L'ESPRIT HUMAIN SELON SAINT JEAN DE LA CRUZ*, Press Univ. de France, Paris, 1953 [existe trad. esp.]
3. Cf. GM.64n
4. Cf. GM.64
5. GM.2.64

"ontológica" en el sujeto. Y así, para Morel, la mezcla de discontinuidad razón/aíectividad se compensa suficientemente con la continuidad del sujeto con el mundo a través de Dios (que lo es todo "hasta las periferias")¹.

Ya hemos discutido repetidamente las dificultades de atribuir modalidades objetivas y metafísicas a la EM sanjuanina. ¿Por qué seguir considerando a la subjetividad bajo un marco trascendente? ¿Por qué seguir considerando al hombre como un "animal metafísico"?².

Una cosa es decir que la vida espiritual del místico se expande y se dilata hasta "serlo todo", y otra muy distinta es decir que el místico tiene libre tránsito a la objetividad esencial del mundo a través de Dios, y que por eso puede ser *realmente* "Todo".

No se trata ni de la recuperación *metafísica* de la realidad (como piensa Morel), ni del panteísmo *sui generis* que propone Baruzi. La EM puede ser leída inteligentemente sin recurrir a teísmos disfrazados, sin atribuir sustantivos absolutos al nuevo modelo de sujeto, y sin hacer desfiguros teóricos para ver en la mística sanjuanina un "discurso universal" (como lo espera Baruzi y Morel)³.

1. GM.2.64

2. GM.2.31

3. Cf. GM.3.154; y también GM.2.138: "l'expérience sanjuaniste se veut donc logique de toute expérience métaphysique, c'est-à-dire logos où s'exprime le sens de l'homme en tant que tel".

LA OBJETIVIDAD DE LA SUBJETIVIDAD MÍSTICA

Hemos visto cómo San Juan de la Cruz abandonó el modelo racional de subjetividad, y cómo se concentró en el bosquejo de un perfil intimista y amorfo que descansaba en los pilares de la afectividad. Sin embargo, para San Juan, la subjetividad emotiva no está desprovista de "contenido", para el santo avilés la experiencia íntima desemboca en Dios. Sin embargo, como hemos señalado, este "Dios" es un Dios sin modo que carece de contenido intelectual, que es pura emotividad, y cuyo dominio cae en los márgenes de lo que hemos llamado subjetividad alefática, cuya especificidad radica en sus funciones "metafísicas" (proposición de contenidos "trascendentes", donación de sentido "objetivo...), sin que dicha funcionalidad esté racionalmente construida, pues lo hace a través de convencimientos exclusivamente *subjetivos*.

Es por esto que debiera ser considerado riesgoso, e incluso contradictorio, la elaboración de discursos pretendidamente "objetivos" acerca del "objeto" de la experiencia mística [EM]. Sin embargo los hechos de la historia de la mística caminan contra esta prudencia. Alguien ha dicho que la mística ha sido "verbosa en extremo", y es cierto, a cada místico le ha sido difícil conservar el silencio, escriben numerosos tratados y pretenden "explicar" la experiencia mística a los neófitos.

Los filósofos del misticismo también se han dado sus libertades y han objetivado el significado de la EM. Nosotros hemos visto por lo menos tres posturas al respecto: la ortodoxa, que considera que el significado de la EM está dado por el parámetro de la existencia de un Dios que, por otra parte, se ha revelado en las Sagradas Escrituras, las cuales interpreta en su pureza doctrinal la Iglesia, postura que asume el mismo San Juan y la mayoría de estudiosos del santo; también hemos presentado la postura baruziana, que ve en la EM sanjuanina la base de una virtual metafísica, que

el discurso afectivo frustra, pero que puede ser restaurada a través de la concepción esteticista de la realidad: la Belleza del mundo; y hemos visto la concepción moreliana, que objetiva el sentido de la EM en el Amor metafísico como síntesis metafísico-dialéctica de la realidad.

Las anteriores posturas beben de una misma fuente: el interés metafísico (religioso o liberal). Hipostasian la esencia del "objeto" de una experiencia afectiva, y la convierten en otredad para el sujeto. Lo que hemos defendido hasta ahora va contra esta tendencia interpretativa, para nosotros la EM sanjuanina puede ser vista sólo como una experiencia de encuentro con la propia intimidad, pero en términos profundamente significativos para el sujeto que la vive.

Mientras que las objetivizaciones teístas y/o metafísicas parecen alejarse de, y traicionar en cierta medida, la subjetividad mística (a través de los discursos y el afán por hallar un referente "objetivo" externo al sujeto), nuestra postura no pretende objetivar la EM, o al menos no de una manera en donde el valor de la subjetividad quede enajenado.

Subjetividad mística y el problema de la expresión

Nos hemos pronunciado por una *subjetividad alefática* (cf. cap. anterior), a través de la cual el sujeto de la EM puede proyectar sus deseos subjetivo-metafísicos en un espacio virtualmente ajeno al sujeto (Dios, Vacío...). Pero, a pesar de ser una experiencia subjetiva (en el sentido más estricto del término), surge el afán de *comunicación* de la experiencia, el interés por compartir ese "algo" que presumiblemente se ha experimentado. Pero aquí surge un problema crucial: ¿qué es ese "algo" y cuáles son los alcances del lenguaje para comunicarlo? Respecto a lo primero hemos defendido que puede ser la propia subjetividad, sin embargo también estamos conscientes que en San Juan esa subjetividad representa el espacio sagrado en donde se ofrece Dios. Distingamos los momentos del proceso:

- 1°. Experiencia.
- 2°. Comunicación de la experiencia:
 - Poesía.
 - Declaración de la poesía [pösa].

A partir de lo cual podemos hablar en San Juan de una:

- subjetividad experiencial.
- subjetividad poética.
- subjetividad declaratoria.

La subjetividad experiencial (nuestra "subjetividad alfabética") la podemos suponer como existente, directa, transparente, en la que el sujeto no necesita demostrarse nada, en donde el sujeto se funde con su presumible objeto en una unidad mística, pero en donde también reina el solipsismo emotivo y el silencio, por lo que no puede ser compartida ni comunicada en términos absolutos.

Sin embargo la subjetividad poética acepta el reto de comunicar lo subjetivo, pretende evocar (y provocar de nuevo) la experiencia, plasma el vivo ardor con que se le desea, pero como la subjetividad alfabético-experiencial es subjetiva y silenciosa no existe un camino denotativo directo y seguro, así la subjetividad poética opta por recurrir a símbolos alegóricos llenos de emotividad ["noche", "llama", "Amado"...], los cuales pretenden reflejar la intensa emotividad experimentada, y de esta forma la soledad primaria de la subjetividad alfabética deviene soledad sonora, el solipsismo originario se transforma en solipsismo comunicado. De esta forma la subjetividad poética crea un nuevo mundo mediante apelaciones emotivas sugerentes.

Con todo, la subjetividad poética parece no ser suficiente, parece no satisfacer el deseo de objetivización de la subjetividad alfabética. Y así es como surge una subjetividad "declaratoria"¹ que supuestamente está ceñida a la "lógica" de la poesía, pero que -también supuestamente- trasciende sus límites subjetivos. La subjetividad declaratoria racionaliza la experiencia, otorga significado ["objetivo"] a la subjetividad alfabética (y por tanto también a la subjetividad poética), y en este trance objetivante asiste a la determinación mono-semántica de la experiencia subjetiva, San Juan dona un sentido metafísico a lo subjetivo, y lo presenta en términos doctrinalmente significativos. Así nace el problema de la objetivización metafísica -teísta- de una experiencia subjetiva.

1. En el sentido que San Juan da a la palabra "declaración": explicación de los significados de la poesía, cf. (buscar citas)

Subjetividad experiencial: silencio.

Wittgenstein sostenía en su *TRACTATUS* que "de lo que no se puede hablar, mejor es callarse"¹. Esta opinión puede resultar muy severa para quienes, como San Juan, y sus críticos, debe existir alguna forma de hablar de la *experiencia mística*². Édouard Le Roy es uno de estos filósofos que pretende establecer las condiciones del *habla mística*, para él formular cualquier juicio cognositivo acerca de la EM debe estar precedido por ser un sujeto de la misma experiencia³. Al respecto Baruzi difiere notablemente de Le Roy, pues afirma que ningún juicio sobre la EM requiere la participación del sujeto en ella, la razón está en que para Baruzi el valor de la mística no radica en lo subjetivo, sino en la potencialidad metafísica que posee el discurso místico⁴.

Para Baruzi la EM debe estar lejos de la comprensión de la misma, ya que esta última está a cargo del intelecto y no de la experiencia directa. La experiencia es propia del místico, no del filósofo. Y aun más, cree que el agotar el nivel meramente discursivo de la mística puede agotar su esencia [;]⁵.

Por su parte Morel, en contra de Baruzi, piensa que no se puede comprender algo que no se haya experimentado, y nos cuestiona: si la mística puede ser reducida a su mera discursividad ¿cómo podríamos comprobar la verdad de esa supuesta "comprensión"? Si se tratara de una "hipótesis", razón Morel, entonces habría que contrastarla con la "realidad" [en este caso con la vivencia mística] y esto llevaría a pensar que el discurso sobre el fenómeno místico pertenece al campo de la ciencia natural, lo cual es improbable, pero aunque así fuera, la discriminación de una hipótesis requiere experimentación. Dice Morel: "il n'y a de *compréhension du monde que là où il y a participation au monde*"⁶.

De lo cual se desprenden algunas dificultades. Si para hablar de la EM, con objetividad, se requiere ser un sujeto de experiencia, sólo los místicos pueden comunicarse entre sí. Ahora bien: ¿por qué los místicos pretenden enseñar la

¹ Wittgenstein. *TRACTATUS*, n.º 7

² La palabra "mística" es inseparable de las acepciones "misterio", "secreto", "silencio"... Confrontar los siguientes vocablos esparcidos: el adscrito "aus" [convencio secreto]; el griego "my" [ayco: iniciar en un misterio; ayjico: íntimo y profundo; ayope: mística; ayasterton: misterio]; en alemán existe la palabra "mischel" (concha) y "mischeln" (urdir secretamente, hablar confusamente)

³ Cf. en GM I, prefacio

⁴ Cf. GM I, Pref.

⁵ Así lo presenta al menos Morel a partir del prefacio que hace Baruzi a la 10ª edición de su obra Cf. GM I, Pref.

⁶ GM I, Prefacio.

EM a los sujetos carentes de experiencia? Además, de suponer que sólo entre místicos puede haber comprensión ¿por qué no todos los místicos coinciden en el reporte de sus experiencias [intelectualistas vs. afectivistas; occidentales vs. orientales, etc.]?

La mejor opción, me parece, es la wittgensteiniana, sólo que me gustaría unirle con la concepción de la subjetividad alefática. En el terreno de la mística lo mejor es callar, pero este "callar" debiera sólo referirse a la pretensión del discurso de transmitir contenidos, y así estar comprometido con la frontera de la subjetividad, y sólo reconocer valor (si se quiere "metafísico") en términos subjetivos, y de ninguna forma trascendentes. Por esto nos preguntamos: ¿cómo puede haber "objetividad" en donde el hilo conductor debe ser el silencio?.

El mismo San Juan vislumbró esta restricción interpretativa en el Prólogo al *CÁNTICO*, en donde deja claro que la capacidad del sentir rebasa la capacidad de la expresión lingüística: "*¿Quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir?*", para el santo español es imposible, mediante las palabras, expresar los "gemidos" del Espíritu de Dios; los compuestos del amor no se pueden declarar, sólo "balbucear".

Pero entonces surge la paradoja: ¿por qué San Juan "declaró" el significado de las canciones?

Subjetividad poética: lo inexpressable.

Acaso no exista expresión subjetiva sin pretensión objetiva, de otra manera ¿por qué expresar lo subjetivo? Quizá el problema estriba en la necesidad de solucionar la condición solipsista de la subjetividad alefática. Y es que, si ésta no trata con razones sino con *sentimientos*, la EM nos remite a una intimidad inexpressable:

"era cosa (tan secreta)
que me quedé balbuciendo
toda ciencia trascendiendo"

El problema de la comunicación se ha instaurado. La subjetividad alefática se recupera del "raptó" y pretende comunicar ese momento de "unidad", pero surge un problema, la subjetividad ha dejado de ser experiencial y ya no

implica más la objetividad emotiva, sin embargo la desea, la intenta de nuevo, la crea intencionalmete mediante la evocación de imágenes. Así nace la subjetividad poética.

Es ampliamente numeroso lo que se ha escrito sobre el tema de la poesía en San Juan¹. Se ha dicho de él que ha sido uno de los más grandes poetas en lengua española (a pesar de su cortísima producción), y que esta vocación literaria debe primar sobre su vocación mística². Sin embargo, Morel piensa que ni la mística ni la metafísica equivalen a poesía. Las razones que explican que un sujeto sea considerado místico no son ni necesarias ni suficientes para predicar de él también una indispensable relación con la poesía. Ahora bien, San Juan es un místico, pero no lo es debido a su poesía, lo es independientemente de ella. Esto es, Juan de la Cruz es, a la vez, místico y poeta; como místico, de acuerdo a Morel, elabora una metafísica, como poeta elabora un lenguaje y una teoría poética que le permiten expresar de una manera estética sus ideas metafísicas, pero de la cual puede prescindir. Para Georges Morel la poesía en San Juan es secundaria, pues lo que realmente importa en él es su producción doctrinal [sic], detrás de la que se puede rastrear el esfuerzo discursivo por erigir una metafísica³.

Sin embargo, lo anterior no concuerda con la intención sanjuanina, que es sujetar toda prosa a la "lógica" de la poesía [por eso la *SUBIDA* y la *NOCHE* pretenden declarar el significado de la poesía *Noche Oscura*; y lo mismo sucede con el *CÁNTICO* y la *LLAMA*]. Por esto, quizá, una mejor opinión sea la que encontramos en Jorge Guillén: la poesía sanjuanina debe ser considerada exactamente eso, poesía, pero también debe ser reconocida en ella cierta *intencionalidad* significatizante, alegórica, simbólica⁴, que pretende enseñar algo al lector⁵.

Y es cierto, San Juan no se conforma con escribir poesía [lo cual hace magistralmente], lo hace con la urgencia

1. Entre los estudios más importantes sobre la poesía sanjuanina cabe destacar los siguientes:

Alonso, Dámaso, *La poesía de San Juan de la Cruz (desde este lado)*, Madrid, 1942.

Aranguren, José Luis, *Estudios literarios*, Oredos, Madrid, 1976.

García Lorca, F., *De fray Luis a San Juan: la escondida senda*, Madrid, 1972.

Guillén, Jorge, *Lenguaje y poesía*, Madrid, 1962.

2. Como defienden, entre otros, Dámaso Alonso y Domingo Ynduráin.

3. *GM*, 2, 300

4. Diego Romero de Solís: "La metáfora pasa a ser símbolo cuando por medio de ella encarnamos un contenido ideal que no se puede expresar de otra manera" [*Poesía*, p.239]

5. Guillén, *LENGUAJE Y POESÍA*, p.101

intencional de encontrar un puente de comunicación que le permita respirar a su solipsismo, lo hace como un acto "natural", porque la poesía puede reflejar, aunque timidamente, aquella emotividad intensa de la experiencia. Pero al crear poesía, i.e. al crear lenguaje, San Juan instaura el problema de la "objetividad". Si él hubiera callado (wittgensteinianamente -diríamos nosotros) la "verdad" de la experiencia hubiera continuado su transparencia e inmediatez para el sujeto. Pero el hecho fue que, afortunadamente, San Juan no respetó esos límites de lo inexpresable.

Pero como la poesía utiliza alegorías y símbolos que pueden ser "malinterpretados", Juan de la Cruz recurre a una declaración de significados, con el fin de objetivar el sentido correcto de la intencionalidad mística con que fueron creados. Y de esta forma se complica aún más el panorama, el problema de la objetividad, que había sido delegado por la experiencia inmediata al lenguaje alegórico, ahora se traslada al lenguaje "declaratorio".

Subjetividad declaratoria: manipulación del sentido.

Jean Baruzi escribe, acerca de la prosa sanjuanina, que "el análisis y la abstracción trasponen, y tal vez deforman, un pasado vivido"¹, y quizá sea verdad. Conforme San Juan se aleja de la inmediatez de la experiencia alefática, y crea mediaciones lingüísticas, pone en riesgo su carácter netamente subjetivo (incomunicable).

San Juan de la Cruz, intentando salvar esta dificultad del lenguaje declaratorio, advierte que la objetivización semántica de las canciones no puede expresar la magnificencia de la sustancia poética, y mucho menos de la experiencia [de la "alefaticidad" -diríamos nosotros]. Razón por la cual San Juan no puede dejar de ver con "repugnancia" sus propios intentos de racionalización de lo inefable: "Alguna repugnancia he tenido... en declarar estas cuatro canciones que Vuestra Merced me ha pedido"². Es a cierto disgusto que el autor accede a "declarar" significados, sin embargo lo hace, y como observa Baruzi, esto lo distancia irremediabilmente del pasado vivido.

1. JB.424
2. LL.Prol.1

San Juan sabe que las "cosas tan interiores y espirituales" no tienen lenguaje¹, i.e. que las experiencias genuinamente subjetivas son incommunicables. El lenguaje de las "declaraciones", lenguaje "prosaico", de argumentos y expresiones didácticas, se encuentra muy por debajo del nivel de expresabilidad de la poesía.

No obstante, San Juan pretende ser objetivo con sus declaraciones: "Me he animado, sabiendo cierto que de mi cosecha nada que haga al caso diré en nada"² [;]. La subjetividad declaratoria rompe los límites del lenguaje, se arriesga a hablar de lo "místico" con un acento de "verdad". Lo cual crea una paradoja: si se trata de comunicar la experiencia ¿cómo hacerlo sin apelar a la subjetividad que la vive? La solución la encuentra San Juan en el deciframiento de la poesía, en el dictado doctrinal del sentido místico de los símbolos poéticos.

Con todo, una mirada rápida a las "declaraciones" nos revela cuán lejos están poesía y comentario. Rápido nos damos cuenta que las obras en prosa no se reducen a una "explicación" de la poesía, sino que presentan exposiciones doctrinales independientes que confieren direcciones interpretativas determinadas por algo ajeno tanto a la poesía como a la experiencia subjetiva.

La subjetividad declaratoria racionaliza la experiencia subjetiva, la "viste" de "Dios" y así la presenta. Este proceso de racionalización es con mucho un proceso sobrevalorativo, i.e. la poesía no dice tantas cosas como lo pretende la explicación en prosa. Se trata más de la elaboración de un discurso, semi-teológico, que instaura el teísmo como la correcta interpretación, no sólo de la poesía, sino también, y principalmente, de la EM.

Dice José Nieto³ que todo San Juan es paradoja de principio a fin, lo cual comprobamos al notar los amplios usos con que se manejan ciertas palabras [noche, alborada, contemplación, Dios...]. De lo cual podría seguirse que no existe un criterio objetivo de demarcación de significados, aunque sí un criterio subjetivo (la significación emotiva).

Pero no sólo existen problemas con los conceptos, las dificultades abarcan todo el ámbito del discurso. Por una parte San Juan pretende convencernos de que no hay forma a

1. LL.Prel.1

2. NO.Prel.1

3. José Nieto, *Místico, poeta, rebelde, santo: En torno a San Juan de la Cruz*, México-Madrid-Bs.As.

través de la cual se pueda dar a entender la EM, y por otra aparece el intento de expresar el misterio. Es decir, en Juan de la Cruz convive la convicción de la no-discursividad de la EM y la discursividad de la subjetividad declaratoria. Al respecto quisiera recordar la opinión de Morel, él dice que no existe una verdadera paradoja, más bien se da una especie de dialéctica entre el lenguaje y lo inefalbe, entre discursividad y metadiscursividad¹. Para Morel San Juan habla de la no-discursividad meta-discursivamente, y así elabora una teología discursiva sobre la teología mística.

Esto parece una buena opción para conciliar la paradoja en San Juan, pero debe ser tomada con reservas, ya que subsiste el problema, evidente e insoluble, del intento de comunicación de lo incommunicable. Lo cual, como ya hemos anticipado, distancia al sujeto del discurso del sujeto de experiencia, y no sólo se distancia de él, también se impone a él, le da un significado "objetivo" que no tenía, y lo hace caminar en una dirección [metafísico-teísta] que tampoco poseía.

Objetivización ortodoxa.

El significado del término "ortodoxia" es positivo en su primer instancia: correcta doctrina, conjunto de verdades sobre algo. El problema surge cuando alguien cree ser depositario de ese conjunto de rectas verdades [ad aeternitas]. Lo cual, en el contexto biográfico sanjuanino, fue abanderado por la Iglesia española (fortalecida políticamente a través del Santo Oficio), la cual ejerció su poder sobre "herejes", "iluminados" y "heterodoxos", y extendió su dominio aún sobre el terreno de la subjetividad mística, como lo podemos ver en ciertos pasajes del santo².

San Juan de la Cruz pretende, como se lee en la introducción a la *SUBIDA*, no hablar de sí mismo nada (lo cual es terrible), porque considera que las experiencias subjetivas no pueden ser el fundamento de un discurso objetivo. Pero entonces ¿a qué recurre el santo para hacer válidas sus declaraciones sobre la EM?: A la "Escritura divina" y al "juicio de nuestra Madre la Iglesia Católica Romana" ("Con cuya regla nadie yerra")³.

1. *OM*. 1. Pref.

2. Está abierto el campo al estudio de las relaciones epistemológicas de San Juan con la Iglesia a través de la metodología foucaultiana de la microfísica del poder.

3. *Cnt.* Introd.

Algunos dirían (entre ellos, y principalmente, Baruzi) que estos pasajes son producto de la censura póstuma de los escritos sanjuaninos¹. Dice José Nieto:

"algunos pasajes... parecen al lector atento, conocedor del vocabulario y la espiritualidad de Juan, más bien insólitos, ásperos y demasiado explícitos y apodicticos sobre la autoridad de la Iglesia, como para tomarlos por auténticos. Tienen el sabor de la ortodoxia tridentina"².

Pero aún suponiendo que tales pasajes son apócrifos, es más difícil separar de San Juan otro tipo de relación, más sutil, con la ortodoxia. En él encontramos pasajes en donde, de manera espontánea, afloran los contenidos de la ortodoxia [por ejemplo cuando escribe que para comprender la EM se necesita del "vivir y morar en el Padre, Hijo y Espíritu Santo en vida de Dios"³], los cuales son producto de una herencia terminológica aprendida a través de los maestros salmantinos. Y poco importa si eran términos de una escolástica renovada a través de Scoto, o enriquecida a través de sus relaciones con el platonismo renacentista, lo decisivo continuaba: continuaban siendo términos bíblico-teológicos que suponían la revelación de un plan divino, la verdad de las Escrituras, y sobre todo, la existencia de Dios (en su forma judeo-cristiana).

De esta manera San Juan hace extensivo el dominio de la teología escolástica, "con que se entienden las verdades divinas", y sobre la cual pretende edificar la Teología Mística⁴. Creemos que aquí Juan de la Cruz equivoca el camino, por aspirar a la "objetividad" teológica de la espalda a la vivencia subjetiva [alefática], y a través de la escolástica instala el teísmo.

De esta manera San Juan se convierte (talvez a pesar suyo) en cierto tipo de velador de la ortodoxia. La subjetividad declaratoria embate teológicamente contra la subjetividad alefática, y pretende aniquilar el valor parcial de la experiencia personal. De esta forma nace una división entre "buenas" y "malas" perspectivas de ver la EM, y así nace también un mundo valorativo que no deja de extrañar en un místico como San Juan. Quizá por esto Baruzi opina que en el

1. Cf. JB.56ss
2. J.Nieto.p.63
3. NO.Prol.2
4. CE.Prol.4

santo avilés se da una "mezcla singular de pensamiento audaz y docilidad sin cultivar"¹.

Si la subjetividad declaratoria no delimitara fronteras tan drásticas frente al yo alefático o al yo poético, talvez no sería necesario nuestro esfuerzo, pues no habría una ilusión teológica que combatir, ni una pretensión de objetividad -en el terreno de la espiritualidad- que cuestionar. Pero como la prosa sanjuanina sí incurre en una pretensión de objetividad, nos parece importante señalar los vicios teóricos que ocasiona, errores como el de suponer que el teísmo cristiano, la escolástica, la Iglesia y las Escrituras, son el fundamento de un discurso objetivo para hablar de una experiencia espiritual subjetiva (si somos sinceros debemos reconocer en Juan de la Cruz paradojas que pueden ser vistas como productos de la presión de la ortodoxia).

Pero, como señalamos, San Juan se salva en tanto que a él mismo le disgustaba el proyecto declaratorio, pues estaba conciente de que lo valioso radicaba en el silencio, o bien -en su defecto aliviante- en la poesía. Sin embargo "accede" a declarar el significado objetivo de lo indeclarable.

De esta manera nos encontramos frente a dos San Juan de la Cruz, uno que respeta el límite de lo inefable (la subjetividad alefática y la poética), y otro que lo transgrede (la subjetividad declaratoria). El último crea paradojas que, a diferencia de las poéticas, causan displacer, ya que nacen del intento de conciliar ortodoxia con espiritualidad mística. Pero, en cierta medida, San Juan no es el culpable de tales paradojas, sino el poder sutil de la ortodoxia y las categorías teológicas con que fue alimentada la mente del santo. San Juan no es una víctima de sus contradicciones, sino de la ortodoxia. Por esto es pertinente señalar que el Juan de la Cruz místico, el que nos interesa, puede ser valorado sin su "armadura" ortodoxa-objetiva, y entoneces ser capaces de intuir un alma en su desnudez y riqueza existencial.

Heterodoxia sanjuanina.

Si leemos atentamente los escritos sanjuaninos nos daremos cuenta de que el San Juan "objetivo" no triunfó siempre sobre el "subjetivo", que éste aflora a lo largo de la prosa

1. JB. 447.437

declaratoria y que deja sentir su carácter fundamental, de lo cual podemos dar varios ejemplos. Uno de estos lo encontramos en la determinación subjetiva del modelo de objetividad. Cuando el San Juan declaratorio pretende abandonar y no fiarse de experiencia individual alguna, recurre entonces a una fuente de verdad transindividual: la Sagrada Escritura bíblica. Lo interesante es que, conforme se aproxima al núcleo de la EM, dicha fuente escritural objetiva se reduce, casi exclusivamente, al *CANTAR DE LOS CANTARES*. Esto permite distinguir el rostro del verdadero Juan de la Cruz, un rostro iluminado por la vida emotiva, y no sólo eso, sino también nos permite descubrir la potencialidad heterodoxa del santo, pues al investigar la historia del canon bíblico, nos enteramos que el cantar salomónico (el modelo sanjuanino) fue, durante varios periodos en la historia eclesial, rechazado del canon de libros sagrados debido a su carácter pastoril y profano¹.

Por otra parte, si bien la Iglesia parece concebida como el gran magisterio espiritual, la teología que la avala, la escolástica, es relativizada por la *Mística Theologia*, que "sabe por amor", y cuyas "verdades" no sólo se saben, "mas juntamente se gustan"², teología que no pretendía reformar nuestra idea de Dios, sino rechazarla por entero³. De esta forma el pensamiento teológico que parece admitirse, en un comienzo, termina por ser anulado, o por lo menos rebasado en el bosquejo de una espiritualidad que va más allá de los dogmas escolásticos (que se pretenden claros y distintos).

Esta "insumisión", sutil pero real, también se asoma en un hecho biográfico más concreto. Cuando San Juan, estando en prisión (Toledo, 1578), decide escapar de la cárcel, también opta, se sobreentiende, por huir de la "disciplina" tutelar. Haber permanecido en prisión, acatando la disciplina eclesial, hubiera representado el triunfo de la ortodoxia, pero el hecho fue que se arriesgó a abandonar el seno de las "verdades" de la autoridad, y así enfrentar al mundo con una mentalidad transformada y transformante. También, poco faltó para que su caso fuera llevado a la Inquisición española [Llorente y Menéndez y Pelayo piensan que así sucedió realmente], y la suerte de sus escritos se complicó al inspirar a los heréticos iluminados; y no sólo a ellos, también fue un modelo de espiritualidad heterodoxa que incidió en el

1. Cf. Manuel de Tuya y José Salguero. *Introducción a la Biblia*. DAC.. Madrid. 1967 [1^o tomo, ss: "Canon, texto, versiones"].

2. CE.Prol.3

3. JB.449

quietismo de Miguel de Molinos, el iluminismo español y la anticlesialidad de Mme. Guyon, La Combe y Fenelon¹.

No era por nada que la Iglesia se llegó a preocupar por darle un sentido ortodoxo a los escritos de San Juan, sobre todo cuando caía sobre el catolicismo español el peso del Concilio de Trento². Y es que de la doctrina sanjuanina se podía desprender muy fácilmente una lucha mística iconoclasta contra la imagolatría contrarreformista³.

Y no es sólo exageración del momento histórico, la concepción sanjuanina del daño espiritual de las figuraciones imaginativas implica una consecuencia atroz para la ortodoxia. Si el entendimiento sobrenatural no puede entrar en contacto con la esencia de Dios, debe seguirse que la EM sanjuanina se sitúa más allá, incluso, de las "revelaciones divinas" a los profetas bíblicos, llenas de imágenes, voces, sentimientos [;!]⁴.

Incluso podríamos decir que la mística sanjuanina se adelanta al nihilismo, pues destruye no sólo el concepto de "Dios", sino también las categorías morales⁵:

"Hace tal obra el amor
después que le conocí,
que, si hay bien o mal en mí,
todo lo hace de un sabor"

Y si bien queda claro que no todo San Juan amenaza a la ortodoxia, tampoco puede ser negada su potencialidad heterodoxa, e incluso herética (no en vano Karl Barth tenía al misticismo como un "esoterischer Atheismus"⁶). San Juan prefirió el Dios sin modo sobre el Dios de la religión, desarticuló el poder de la razón para entregarse a la pasión, y rehusó con firmeza toda exterioridad ajena a la subjetividad. La mística sanjuanina, debidamente

1. Opinión de Jean Philippe Dutoit, cf. JB.433.

2. Entre muchos estudios sobre la condición religiosa española renacentista los siguientes trabajos son muy interesantes:

Bataillon, Marcel, *ERASMO Y ESPAÑA. ESTUDIOS SOBRE LA HISTORIA ESPIRITUAL DEL SIGLO XVI*, FCE, México.

Nieto, José, *JUAN DE VALDES Y LOS ORDENES DE LA REFORMA EN ESPAÑA E ITALIA*, FCE, México.

Caro Baroja, Julio, *LAS FORMAS COMPLEJAS DE LA VIDA RELIGIOSA, SIGLOS XVI Y XVII*, Serpe, España.

3. Cf. OM.2.7B.

4. Cf. v.gr. el libro del Apocalipsis.

5. Cf. también la Noche del gozo de los bienes morales en el 3er. libro de la SC. La idea de Kierkegaard, en *TEMOR Y TEMPLOR*, de una suspensión teleológica de la moral, en función de la experiencia subjetiva con lo Absoluto, puede ayudar a comprender la relación entre espiritualidad y amoralidad.

6. OM.1.Pref.

interpretada, rebasa toda confesionalidad, y de esta forma puede enriquecer espiritualmente a un grupo más amplio de hombres (religiosos y no religiosos). Pero esta revalorización de Juan de la Cruz supone considerar al teísmo (de la prosa sanjuanina) más como un producto forzado, ajeno al San Juan místico, que nace en el momento de llevar a cabo el interés descabellado de hacerse compatible con la ortodoxia¹.

Objetivización metafísica.

Pero la objetivización de la EM a través de las herramientas de la ortodoxia no es la única posible, ni la única argumentada. En nuestra tesis hemos recurrido a dos filósofos sanjuanistas en quienes hemos encontrado brillantes intuiciones y excelentes argumentos, pero dominados por una perspectiva que puede ser puesta entre paréntesis: la objetivización metafísica de la EM.

Escribe Baruzi: "*sólo un estudio que se ciña a lo que es función de conocimiento en el místico podrá poner de manifiesto en su extensión un devenir espiritual*"², y esa "función del conocimiento" deberá ser pensada en función del "universo" (sic). Tal es la empresa que, como hemos visto en cada capítulo, se propone llevar a cabo Baruzi con San Juan de la Cruz.

Brunschvicg, a quien sigue Jean Baruzi, distingue entre místicos de un "psiquismo naturalista" (que sólo comentan su experiencia) y místicos radicales que llevan a cabo un "idealismo intelectualista" (quienes piensan el significado de la EM)³. San Juan es de estos últimos, por lo que debe seguirse que en él se puede rastrear un pensamiento sistemático, un "*trabajo metafísico*", trabajo filosófico que se inscribe, según Baruzi, en la actualización de la metafísica plotiniana⁴.

Por esto Baruzi está convencido que debe ser rescatado el valor metafísico de la prosa sanjuanina, distanciarse del emotivismo y atender "*al ensanchamiento de la razón más elevada*"⁵ que nos encamina "*al planteamiento del problema mismo*

1. Dice Leszek Kolakowski: "un místico radical, por el hecho mismo de su unión con Dios y sin necesidad de decirlo, pone en duda la legitimidad y la necesidad de la iglesia, cuando no le hace aparecer claramente definida" (*Si Dios no existe*, p.105).

2. JB. 648.

3. JB. 632 o 6397

4. JB. 441. 642

5. JB. 442

del universo¹, ya que sin este carácter trascendente la mística sanjuanina resultaría incapaz de rendir cuentas de las cosas y del Uno² [sic].

Sin embargo, a juicio de Baruzi, esta riqueza metafísico-filosófica sanjuanina quedó opacada por las alegorías oscuras de la vida sentimental. San Juan no pudo justificar, en el lenguaje del hombre racional, su pensamiento metafísico, ya que su concepción del entendimiento natural fue muy trivial³, y porque su discurso quedó ahogado por una obsecada aspiración al silencio⁴. Por esto, entre todas las victorias de la contemplación (general y oscura), Baruzi no puede contar la que San Juan hubiera obtenido de haber trascendido al desnudo conocimiento metafísico⁵:

"Trágico escollo posiblemente, porque una soledad y un silencio como esos resultan inaccesibles para quien no los haya sentido en sí, y porque de nada sirve haberlos vivido a la hora de descubrir la explicación racional que requieren"⁶.

Es decir, en San Juan existe un intento de expresar el significado metafísico de la EM, pero éste queda ahogado por una subjetividad cuyos rasgos son la emotividad y el silencio. Pero, nos preguntamos, ¿realmente la EM sanjuanina requiere de una valoración racional y, aún más, metafísica? ¿qué tal si, tras grandes esfuerzos de propios místicos y estudiosos de estos, el fracaso de la razón por objetivar el contenido de la EM nos conduce a pensar que el ámbito de éste no es la objetividad sino la *subjetividad* -en su estricto sentido?

Hemos señalado, en los primeros capítulos, que el modelo sanjuanino de espiritualidad deja atrás (si bien no abandona) la esfera del entendimiento racional ordinario, y que restringe sus fronteras al ámbito de la vida emotiva. Así pues, no creemos ser válida la exigencia racional baruziana. ¿Por qué "de nada sirve" la vivencia espiritual subjetiva si no desemboca en una expresión metafísicamente universalizable? O: ¿es válido señalar el fracaso sanjuanino en su intento de racionalización objetiva de la

1. JB.649
2. JB.648,640
3. JB.535,561
4. JB.576
5. JB.512
6. JB.649

EM (y quedaría abierta la posibilidad de una buena "racionalización" posterior); o bien 2) No existe nada "objetivo" y "racional" que rastrear en la EM. Lo primero, que sólo existan fracasos racionales frente a la objetivización de la EM, es demasiado sospechoso, y esto debiera conducirnos a retirar nuestra confianza en la búsqueda de lo metafísico en la mística sanjuanina (y quizá en cualquier tipo de mística), y acercarnos más a una experiencia espiritual cuyo carácter profundamente subjetivo se caracteriza por el silencio, sin que esto nos provoque desilusión alguna, por el contrario, nos conduzca a un enriquecimiento espiritual y al azoro.

Por esto es vacuo querer criticar la pretensión baruziana a través de otra lectura racionalizante. Si la metafísica, como reino de la racionalidad objetiva, fracasó en el discurso sanjuanino, señala Morel, y sólo quedó erigida una mística emotiva, como reino de las "verdades sabrosas", esto implica que entre metafísica y mística no hay conciliación, y que la "verdad" vive una vida doble (teoría de la doble verdad)¹. Pregunta G. Morel:

"Pourquoi [...] la mystique de saint Jean de la Croix reste-t-elle étrangère en définitive à ce que la tradition nomme la métaphysique? Est-ce parce que saint Jean de la Croix n'a pas su forger une technique d'expression aussi rigoureuse que son expérience, aussi rigoureuse que l'expression des grands métaphysiciens?"².

Morel defiende el alcance metafísico de la prosa sanjuanina, para él San Juan sí cumple su propósito racional trascendente. Y es que el error de Baruzi radicaba en una sustitución de lo "real" por la "categoría" (error que, a juicio de Morel, se desprende del criticismo kantiano de Baruzi), sin reparar en que toda experiencia, incluida la EM sanjuanina, es experiencia de "algo", y más, de un algo universal. La lógica mística sanjuanina no debe ser vista como un mero juego de categorías intelectuales, capaces de rendir por sí la verdad de la EM, sino como una lógica dialéctico-simbólica que concilia lo particular con lo universal, lo subjetivo con lo objetivo, el discurso con la experiencia.

1. GM.1.Pref.
2. GM.1.Pref.

Georges Morel no intenta reducir el valor de San Juan a lo meramente intelectual, pero continúa pretendiendo un valor "universal" de la EM. Morel está consciente que San Juan retira del entendimiento el papel fundante, pero explica cómo para el santo esto era necesario para alcanzar lo absoluto [Dios]. El entendimiento es negado por San Juan, pero lo ocupa metadiscursivamente para hablar negativamente de él (cf. cap. Entendimiento), y bajo esta metadiscursividad San Juan consigue crear un lenguaje objetivo que es capaz de señalar la dirección correcta: el Amor.

Sin embargo, para Morel, el valor del verdadero amor no radica en lo particular (pues esto ha sido superado dialécticamente), sino en lo absoluto, lo metafísico, en el *Caritas Dei* (cf. cap. Voluntad III), y es que Dios no está condicionado por el mundo "particular"¹, más bien él condiciona el significado de la Naturaleza y de la Historia². Dios no es ni "natural" ni "sobrenatural", "*est*"³ [notar la filiación de Morel]. En otras palabras, lo universal será siempre mayor a lo particular⁴, y se sobrepondrá a él. Por eso el valor de la EM sanjuanina no debe ser pensada en sus términos subjetivos, sino en su dirección metafísico-teísta.

Morel, de filiación hegeliana, promete un análisis al margen de los vicios interpretativos anteriores, sin embargo, conforme avanza la obra se aproxima peligrosamente a los contenidos de la lectura ortodoxa. Dios existe y es lo Absoluto al que debemos tender, tal como nos enseñan sobradamente los místicos.

Morel abandera la empresa defensiva del teísmo, por ejemplo cuando resta méritos, con éxito relativo, a la concepción de Georges Vallin [para quien la EM sanjuanina tiene un carácter irracional y subjetivo -cf. cap. Entendimiento] pues, comenta Morel, dicha concepción está "*centrée sur l'ego et la volonté et non sur l'Universe*"⁵. Él no avala tales posturas "nihilistas" y apuesta todos sus argumentos a la convicción de que en San Juan existe un significado metafísico universal.

Pero el problema metafísico en la mística no se reduce a Baruzi o Morel, es un problema que rebasa el ámbito de la

1. OM.3.156-7
2. OM.3.157
3. OM.2.281
4. OM.2.276
5. OM.2.60ee

filosofía del misticismo y que ha tenido en vilo al *homo sapiens sapiens* desde hace ya varios siglos. En opinión de Leszek Kolakowski esta tendencia a elaborar preguntas metafísicas "probablemente se deba a que son preguntas naturales en el hombre"¹ que buscan respuesta a, y alivio de, un "ser" que desde el "yo" hasta lo "Absoluto" amenaza continuamente con su desintegración, con su "negatividad", su no existencia (lo cual provoca un *horror metafísico*)².

Objetivización alefática.

Comenta Wittgenstein que las posturas religiosas responden a creencias subjetivas firmemente establecidas, y para las cuales no podemos dar pruebas racionales³. Algo semejante sucede con los juicios sobre la EM, con los intereses por encontrar "verdades metafísicas" en el discurso místico.

Tanto San Juan de la Cruz, como Baruzi y Morel (entre los más brillantes), pretenden rendir un informe racional y objetivo de una experiencia espiritual emotiva. Pero en San Juan, a diferencia de sus intérpretes, es comprensible el impacto de una experiencia interior intensa que lo insta a compartir esa riqueza interior, esa convicción de haber contactado a la Divinidad.

Pero no es fácil encontrarle una justificación a la objetivización metafísica del discurso sanjuanino, salvo la de corresponder a la presión de cierta forma de pensar de la modernidad, aquella que se desvela por la construcción de la objetividad.

¿Qué hay de malo en considerar que la EM pertenece a un ámbito subjetivo, y que fuera de este terreno nuestros juicios sobre ella se tornan pretensiosos y aberrantes? ¿Por qué querer hacer depender la EM de alguna "objetividad" (Dios, Amor...) independiente de nuestra construcción emocional?⁴

La valoración de la EM sanjuanina, como vimos en el capítulo anterior, puede prescindir de cualquier sistema teológico o metafísico que considere necesaria la referencia a la transindividualidad.

1. Kolakowski, *Horror metaphysicus*, p. 138.

2. *ib.*, p. 31, 67.

3. Wittgenstein, *Lectures on aesthetics, psychology and religious belief*, p. 53.

4. Cf. W. James, *Varietades de la experiencia religiosa*, p. 292, y JB. 497-498

En esto nos puede ayudar Rudolf Otto cuando dice que las intuiciones de la vida espiritual "no se pueden aplicar como doctrina en estricto sentido, ni sistematizar, ni usar como premisas para extraer de ellas consecuencias teóricas"¹, no se pueden desarrollar y justificar de modo racional, "ni se podrá nunca, porque significaría tanto como sustraerle su más propia esencia"².

En el mismo prólogo San Juan advierte que no está en juego una "inteligencia racional", sino una inteligencia "mística", que, como vimos [cap. anterior y cap. "Voluntad II"], radica en un "saber" emocional que se sitúa más allá de las verdades escolásticas (cf. prol. Cántico). Nos enfrentamos pues a una experiencia que no puede dejar su "más propia esencia", su carácter subjetivo, y frente a la cual no es válido extraer predicados metafísicos (rationales en general), pues hasta donde permite llegar es a la insinuación de un goce subjetivo, el cual debería bastar para considerar valiosa la EM sanjuanina, pero sin pretenderlo objetivar ni darle un sentido trascendente.

La tradición teísta, en la que el mismo San Juan "declaratorio" se instala, nos ha enseñado que en ausencia de Dios la EM pierde significado y se desmembra su valor, que sin Dios la ascensión mística desemboca necesariamente en un asfixiante desencanto, es decir, que sin Dios como horizonte de referencia objetiva la espiritualidad sanjuanina simplemente no existiría.

Aclaremos algo, exista o no Dios, la EM supone una experiencia interior, un acercamiento del sujeto con el fondo de su subjetividad. Hemos de confesar que nos declaramos incapaces de optar racionalmente por el teísmo o el ateísmo, pero esto no impide que seamos capaces de valorar a la EM en sus términos netamente humanos. Por otro lado, la universalidad de la EM (hindú, cristiana, sufi, chamánica...) hasta donde nos puede conducir es a aceptarla como un hecho (y esto lo dudarian todavía algunos), pero esto no basta para asumir la veracidad de las "doctrinas místicas" correspondientes, si creemos cada teología mística será difícil salvarnos de las antinomias, ya que se trataría de conciliar contenidos doctrinales de diferentes tradiciones.

1. Otto. *Lo Santo*, p.194
2. Otto. *Lo Santo*, p.195

La EM no tiene la capacidad de presentarse como "argumento" para defender un sistema de creencias¹. Y aun más, esto nos lleva a pensar la EM como un fenómeno que no tiene nada que ver con la "objetividad" de ningún sistema racional, que es ampliamente subjetivo, aunque susceptible de ser "racionalizado", re-semantizado por el propio místico a través de un esfuerzo de comprensión y comunicación, lo cual puede ser visto como una manipulación subjetiva del sentido de la EM².

¿A dónde nos llevan estos datos? A considerar que cualquier intento de objetivizar el significado de la EM, debe cuidarse de no incurrir en universalizaciones de contenidos doctrinales, y que, en todo caso, si se quiere racionalizar la experiencia, el punto al que se debe llegar es a la subjetividad.

Como expusimos en el capítulo anterior, el "objeto" de la EM está designado como un "Dios sin modo", un Dios subjetivizado que se identifica con el "fondo del alma", y a lo cual llamamos "subjetividad alefática", subjetividad amorfa (y emotiva en el caso de San Juan) capaz de funcionar en términos "metafísicos" (otorgando sentido absoluto a una existencia particular).

De esta forma la "objetividad" que puede ser hallada en Juan de la Cruz es la propia subjetividad, y por tanto no remite a contenidos fijos y apersonales, pues está en libertad de determinarlos ella misma (aunque con pretensión de valor universal).

Quizá restringir el significado de la EM a lo subjetivo represente asimismo una burda "objetivación" del "verdadero sentido" de aquella. Quizá esta lectura continúe prolongando el poder de la mentalidad "metafísica", porque ¿cómo comprobar (factual o formalmente) que existe realmente una "subjetividad alefática"? ¿cómo hablar de lo que esta misma postura considera inefable?

Es realmente difícil abstenerse de juicios muy generales, sobre todo en temas como estos, sin embargo, aun cuando sea considerada "metafísica" la postura de esta tesis, no se

1. Cf. W. James, *Variaciones de la experiencia religiosa*, p.310-321. W. James piensa que a lo mucho, la mística puede "inducir" una creencia al no místico. Pero nos preguntamos: ¿Qué se puede inducir intelectualmente de una experiencia emotiva?
2. Cada subjetividad posee su propio "aleph", y ninguno vale más o menos que otro. Borges, de manera magistral, plasma esta misma idea en su cuento *Aleph*, al llevar a su personaje a dudar de la validez universal de su experiencia personal con el aleph de la calle Garay (nt. apertura a los "falaces" alephs).

trata de una metafísica racionalista ni doctrinal, tampoco se trataría de una metafísica hegeliana o escolástica, sino de una "metafísica subjetivista" (curioso producto para ser realmente una "metafísica") que no habla del "Universo" ni del "Ser", ni del amor absoluto ni del vacío absoluto, que se resiste a la restricción semántica de la EM en un objeto, y que, con todo, los considera como opciones válidas (no excluyentes) dentro de la libertad volitiva del sujeto místico.

Nuestra lectura no cree que exista un "método", y mucho menos un "fin" garantizado. Pues, aunque se pueda hablar en San Juan de un método "punto por punto definible"¹, esto no garantiza que el lector que intente seguirlo llegará a obtener una EM que accede a la esencia del Dios judeo-cristiano, y por lo tanto, este método no garantiza el acceso a la Verdad.

A este respecto cabe apuntar algunas curiosas relaciones entre el "método" sanjuanista y el cartesiano. El primero, para evitar el error, anula el cuerpo, el entendimiento, la memoria y la voluntad: "el alma nunca yerra sino por sus apetitos o sus gustos, o sus discursos, o sus inteligencias, o sus afecciones; porque de ordinario en éstas excede o falta, o varia o desatina, o da y se inclina en lo que no conviene"². El "método" sanjuanista sólo deja erguido el sentimiento espiritual purificado, sentimiento de certeza que ni el mundo o el demonio pueden eliminar: "ni mundo ni demonio pueden dar ni quitar; sintiendo allí el alma la verdad"³, es decir, ni la sensibilidad ni el genio maligno son capaces de engañarnos cuando poseemos una verdad "ciertísima". Tanto Descartes como San Juan de la Cruz persiguen la verdad, evitan el error y sus fuentes, diseñan un método -o modo- para caminar con seguridad hacia el fin deseado, buscan traspasar su subjetividad y alcanzar la objetividad, pero uno lo intenta por vía del 'cogito' y otro por vía del 'sentio' (notar la diferencia de usos de la subjetividad alfabética). Sin embargo la "verdad" que construye Descartes posee un fundamento completamente distinto a la de San Juan. La de aquel es racional, transubjetiva, clara y distinta; mientras que la del santo es estrictamente subjetiva, inefable, irracional y emotiva. Sin embargo *funcionan* de manera semejante para el sujeto que las construye, pues construyen la certeza absoluta.

1. JB.492
2. NO.2.16.2
3. NO.2.23.4

Sin embargo la vía sanjuanina del 'sentio' no resuelve los límites del lenguaje cuando éste quiere comunicar dicha "Verdad" [cf. cap. anterior], y cuando intenta declararla se enreda en una serie de paradojas y categorías ajenas a la vivencia subjetiva.

Valor subjetivo de la experiencia mística sanjuanina.

En San Juan hay una insistencia persistente en colocar el valor de la espiritualidad en la esfera de Dios y no en la del hombre: "*los bienes no van del hombre a Dios. sino de Dios al hombre*"¹. El amor humano no es equiparable al amor divino, la EM no está determinada por la voluntad, sino por la gracia...

Hemos visto en un capítulo anterior cómo Anders Nygren señala que el amor humano (Eros), por muy pasional que sea, no logrará equipararse a la más mínima expresión del amor divino (Ágape), y cita numerosos ejemplos bíblicos, filosóficos y teológicos. Pero el problema, me parece, no es saber si realmente el amor de Dios es superior al amor humano (en lo cual podríamos estar de acuerdo), sino en cómo saber si existe realmente una *Caritas Dei*. Dios es, por necesidad semántica, superior al hombre, por lo tanto sus facultades deben ser superiores, su amor debe ser infinito. Creo que es fácil ver en qué radica la ilusión de la superioridad del amor divino, supone "verdades" teístas: existencia de un Dios, personalidad de Dios, preocupación de Dios por sus criaturas.

Juan de la Cruz no hizo más que reproducir el teísmo que había heredado, por esto el valor de la EM fue arrancado del sujeto y depositado en un objeto trascendente. Que San Juan hable de un Dios personal y un Dios sin modo forma parte de las paradojas ocasionadas por la racionalización teísta. Pero, como hemos abundado, San Juan lucha contra ese marco ortodoxo sin conseguir erradicarlo del todo.

San Juan está consciente que sería inútil trazar un "camino", y enseñarlo a los demás, si no fuera por la convicción de que la espiritualidad mística no escapa al dominio del sujeto, a sus intereses y a su construcción, i.e. el valor de la EM puede sólo existir en el movimiento existencial de una subjetividad en busca de su espiritualidad.

1. NO. 2. 16. 5

Pero no sólo dicho valor debe arrancársele a la objetivización teísta y/o metafísica, también debe ser considerado independientemente de virtuales valores:

- religiosos [doctrinales en general].
- morales [del místico y sus pretensiones éticas].
- literarios [estilo, poesía...].
- metafísicos [Dios, Amor, Naturaleza..].
- psicológicos [conocimiento del yo]
- patológicos [reducción psicologista de la mística a sus manifestaciones psico-biológicas].

Ya que si el valor de la EM dependiera de otro valor aquel viene de sobra, y no habría que preocuparnos por la EM como tal, sino en su dirección: el amor al prójimo, la devoción a Dios, el gozo estético, la racionalidad metafísica, el autoconocimiento, o la caracterización psicológica de la vida religiosa.

Para nosotros el valor de la EM es autónomo, y consiste en la producción de una vida espiritual al margen de la religiosidad, lo cual no puede lograrse sino a través de una seria internalización de la atención existencial. De esta manera el místico nos enseña que el "Dios" más radical es el Dios del fondo del alma, el Dios sin modo que fundamenta la libertad subjetiva en el terreno espiritual.

En otras palabras, la EM -leída al margen del teísmo y la metafísica universalizante- es capaz de enriquecer la espiritualidad humana, para lo cual aquella solicita el sacrificio de la religiosidad popular y oficial, pues no se permite certezas dogmáticas¹. La espiritualidad de la vida mística que nos enseña San Juan es una espiritualidad subjetiva, emotiva, sin contenido "necesario", que se alimenta de incertidumbre, y que posee un alto potencial secular.

1. Al respecto es interesante lo que dice Kolakowski: "el místico y el escéptico resultan ser hermanos gemelos" [*Si Dios no existe*, p.144]. Cf. también a Tierno Galván quien hace una interesante caracterización de la vida de un agnóstico como genuino sabio [cf. *¿Qué es ser agnóstico?*, Tecnos, Madrid, 1975].

O sea, para considerar "valiosa", o pertinente, a la mística sanjuanina no es necesario recurrir al teísmo o a la metafísica (o a cualquier racioanализación objetivizante), basta con pensarla en términos subjetivos y así conseguir sentir una empatía espiritual que es capaz de enriquecernos "alefáticamente", de embellecer nuestro horizonte espiritual, y hacernos exclamar como lo hacía Platón en el Fedro:

"¡Oh! Pan querido y demás dioses cuantos lo sois de estos lugares! Dadme la belleza interior"

Conclusiones

I

Hemos visto cómo los deseos espirituales de un religioso español (de la época tridentina) no podían satisfacerse a través de los ordinarios ejercicios religiosos imperantes en su tiempo (meditaciones figurativas, devociones externas y conductas ritualistas), por lo cual se entrega, en función de su necesidad interna, a un proyecto de transformación del modelo de espiritualidad, y, por tanto, también a la revolución del modelo de subjetividad espiritual.

Es el deseo subjetivo el que hace que este hombre niegue:

- la sensibilidad corporal
[fuente de las figuraciones religiosas].
- la religiosidad popular y oficial
[la espiritualidad ortodoxa y estática].
- todo modelo racional de espiritualidad
[que pretenda basarse en discursos "objetivos" o en "verdades" eternas].
- todo "apetito" de la voluntad ordinaria
[causante de una vida mediocre, ignorante del verdadero placer].

Para llegar así al núcleo de la vida espiritual misma, al "fondo del alma", a la parte inalienable (y solitaria) de la subjetividad: la vida emotiva. La cual había de ser purgada y liberada del modelo "racional".

De esta manera San Juan construye un nuevo perfil de sujeto. Mientras que el modelo anterior no era capaz de conducirnos al espacio *sagrado*, el proyecto sanjuanino nos regala una "escala mística", cuyos dos fundamentos pueden ser vistos en:

- Distanciamiento del mundo sensible (y de sus remanentes en la interioridad).

- Procuración del mayor placer espiritual (sacrificio de los "apetitos" para satisfacer el "Apetito": Eros).

II

Respecto al primer principio debimos admitir, con la mayoría de los especialistas, que San Juan de la Cruz lo toma -paradójicamente- de una teología que pretende superar, del escolasticismo tomista (filosofía que le sirve para darle un acento "objetivo" a sus argumentos). El distanciamiento del mundo sensible tiene su razón de ser por el principio lógico de la imposibilidad de inclusión de dos contrarios en un sólo término, pero San Juan lo presenta como principio ontológico. Dios, ser "inmaterial", se convierte en el término opuesto de lo sensible, por esto, si pretendemos llegar a Él, debemos derribar todo asilo (exterior e interior) en que pudiese vivir la sensoriedad. Esto es el motor de la ascensión mística "nocturna"; por esto la fe, desprovista de todo dato, natural y sobrenatural, representará la negación de la razón y de toda posibilidad de atribución de "modos" a ese "Dios" con el que entra en contacto.

Pero el problema de la negación de la razón modal, como vimos, no tiene una explicación fácil. Para Baruzi la negación sanjuanina del entendimiento pretende llevarnos a una razón crítica que sea capaz de elaborar las condiciones de una nueva percepción, por eso ve en la caracterización de la fe mística un paso epistemológico importante, la negación de la validez de los datos inmediatos de la percepción, primer paso en un camino, a juicio de Baruzi, en dirección de una metafísica trascendental. Sin embargo, Baruzi termina decepcionado porque no encuentra en el santo de Ávila la culminación de esa metafísica de la mística. Es decir, la interpretación baruziana es, en buena medida, "ilustrada", por eso, frente a una mística afectiva como la sanjuanina, surge una queja amarga que llora la partida de una razón distante. Pero, dando vuelta a la amargura, argumentamos por qué no está justificado el llanto baruziano; efectivamente, nos encontramos frente a la pérdida de la racionalidad ordinaria, pero esto no debe ahogarnos en una concepción minusvalorizante de la EM. No es la intención de San Juan ahogarnos en la melancolía, sino mostrarnos que la existencia (por lo menos la espiritual) tiene sentido aún fuera del dominio racional.

Por otro lado, como anotamos en la tesis, frente a este "Kant" de la mística sanjuanina surge un "Hegel". Morel intenta rebatir las tesis baruzianas a través una lectura dialéctica los textos sanjuaninos, y ver, en el proceso de negación de la sensibilidad y de la razón, más bien una lógica de:

- aniquilación de las determinaciones particulares.
- afirmación de lo absoluto contenido en tales particularidades.
- síntesis de las afirmaciones de lo Absoluto.

Por tal razón, enseña Georges Morel, si bien el entendimiento es negado por San Juan, sobrevive el valor "racional" de la EM, valor metafísico que radica en lo *universal absoluto*. Sin embargo, esta dialéctica, conforme se aproxima a esa síntesis metafísica, va dejando entrever una protección teórica de los contenidos de la ortodoxia teísta, y poniendo en evidencia el desprecio moreliano por la subjetividad, pues ésta queda absorbida en el reino impersonal de lo *universal absoluto*.

III

En lo que toca al segundo principio, de procuración del mayor placer, recordamos que Juan de la Cruz parece huir de todo contacto con los objetos del gozo, pero no es porque se niegue al gozo mismo, sino porque es mucho más ambicioso al respecto, y quiere tener el mayor gozo posible, un placer superlativo, de forma tal que, al ir negando todos los apetitos, San Juan concentra la fuerza del placer en un sólo Apetito [el Eros del que habla Nygren], en cuya satisfacción radica la EM.

Como dijimos en su momento, la voluntad (subjetividad deseante) tanto se purga, como se niega, como se afirma. Se purga en tanto procura dilatar el placer, se afirma en tanto cumple su deseo: su negación total a través de una experiencia "pasiva" ("pasional") de satisfacción del apetito de la voluntad.

Independientemente de cuál sea esa "fuente" de satisfacción, lo que acentuamos es cómo funciona el modelo de subjetividad sanjuanino. Frente a 'algo', capaz de apagar el Deseo, la subjetividad se "entrega" pasivamente. Pero también vimos cómo ese 'algo' no es ajeno al sujeto, pues se ofrece en lo más interior de la subjetividad. Y en esto concuerdo con

Baruzi, Morel y San Juan mismo, la purgación mística de la voluntad nos conduce directo al centro del sujeto, sólo que nosotros hacemos una aclaración, que no es del todo válido determinar a posteriori ese 'algo' que se ofrece al sujeto, y que sólo podemos atinar a decir que se trata de un "Dios *sin modo*" (forma mística para expresar una afectividad amorfa y pasional).

Y como dicha experiencia interior, pasional e intensa (como la califica San Juan), rebasa la capacidad de comprensión del intelecto, la racionalidad enmudece, y cuando se recupera del 'raptó' sólo alcanza a balbucear su significado. O sea, el entendimiento no es capaz de rendir cuentas de la EM, y, si quiere expresarla, el sujeto debe trascender toda ciencia. La EM no regenera a la razón, la rebasa emotivamente.

El sujeto que ha entrado en contacto con lo 'sagrado' no es el sujeto poseedor de sensoriedad, religión, moral o racionalidad (accesorios alienables de la subjetividad), sino el remanente afectivo del yo; no el *cogito* sino el *sentio*.

Lo que importa, desde nuestra perspectiva, no es saber determinar el objeto exacto de la experiencia mística, sino estar conscientes que el modelo sanjuanino de subjetividad está centrado en la esfera emotiva, y distante de la subjetividad racional.

IV

En el capítulo dedicado al entendimiento habíamos citado un pasaje muy ilustrativo de Hegel:

"yo no puedo expresar lo que es un sentimiento mío exclusivo. Lo que no puede ser nombrado ni comunicado, es decir, las sensaciones y los sentimientos, no es lo más importante ni lo más real; es, por lo contrario, lo más insignificante y lo menos verdadero" (Enciclopedia, Ciencia de la Lógica, Concepto previo, s20)

En parte, con sus tonos más o menos particulares, es la misma posición que toman Baruzi y Morel respecto a la subjetividad. De otra manera no sería comprensible a qué se debe el deseo de argumentar a favor de una objetividad mística independiente al sujeto de experiencia. Ya sea la

Naturaleza (la *belleza* del mundo, como piensa Baruzi), el Amor absoluto (el moreliano *Caritas Dei*), el Vacío (como piensa Vallin), lo numinoso (en su acepción transubjetiva), o Dios mismo, es difícil distinguir en dónde termina lo subjetivo y comienza lo "objetivo".

Hemos tratado de explicar que lo que debe ser considerado importante, en la EM sanjuanina, no es la captación de un objeto más allá del sujeto, sino la experiencia *humana* que posibilita dicha captación, o, mejor dicho, que la crea.

No se ha tratado de negar a priori la *posibilidad* de que sea *x* o *y* el objeto de la EM, lo cual sería dogmático y epistemológicamente comprometedor, sino de señalar que no es fácil argumentar objetivamente -a través de la teología o la metafísica- que sea *realmente* éste o aquel objeto. Hasta donde más hemos llegado, imitando a Juan de la Cruz, es a señalar que el objeto de la EM puede ser ubicado en los márgenes conceptuales del "Dios sin modo", es decir, en un objeto que no es objeto, pues, para ser discernido como tal, debería poseer cierta modalidad mínima.

El Dios sin modo es un "objeto" que carece de atributos racionales y factuales, i.e. es un "algo" que casa mal con las pretensiones objetivantes de Baruzi y Morel, y del mismo San Juan en su fase teísta. Este objeto de la EM carece de contenido racional, y por eso -de nuevo insistimos- la inteligencia es incapaz de asirlo o de determinarlo. Este Dios sin modo, como vimos en su momento, no es el "Dios" de la ortodoxia, sino su correlato emotivo-subjetivo.

Pero este ser sin modalidad, en términos de San Juan, es a la vez la unión de todos los modos, lo cual, en nuestra lectura, puede ser interpretado como la plástica capacidad subjetiva de representar a cualquier objeto (desde "Dios" hasta el "Vacío"). Lo único que no se vale es determinarlo exclusivamente con este o aquel en particular, que es tanto como darle un "modo" definido.

Nosotros hemos visto en este "Dios sin modalidad" una de las mejores expresiones de la libertad de la subjetividad, pues permite al sujeto, de manera radical en el místico y de manera relativa en el estudioso, llegar a tener una conciencia que podemos llamar divina, el sentimiento de ser "Dios" en toda su libertad autodeterminante: "Yo soy lo que quiero ser".

Nosotros hemos denotado a este misterioso "Dios sin modo", sin pretensión de agotar su esencia en un grupo de atributos definidos, con un término que permite eliminar la ilusión de "objetividad" y trascendencia" del término 'Dios', y así ubicarlo de lleno en su espacio vital, en el fondo [fundamento y abismo: *Grund*] de la subjetividad. El término debía contener la acepción de "subjetividad" pero también la de "principio" o "centro" de ella, y además permitir un significado "metafísico" relativo [funcional, no real], lo cual, creo, satisfizo el neologismo: "subjetividad alefática".

Dicha subjetividad alefática funciona "metafísicamente", es decir, otorga un sentido definitivo al sujeto que entra en contacto con ella, pero, reitero una vez más, no posee un valor metafísico real, sino meramente subjetivo. \aleph funciona como *horizonte de sentido* existencial para el sujeto, que puede representarse como Dios u otra cosa, pero está lejos de ser un fundamento racional y/o racionalizable y/o compartible racionalmente, pues pertenece sólo al sujeto particular.

Por esto no creemos que sea válido otorgar un significado metafísico *real* a la mística sanjuanina, y mucho menos un significado "esencial" [reificado], como lo pretende Baruzi con su esteticismo metafísico [hacia el Mundo], Morel con una noción despersonalizante del amor [absoluto y divino, una especie de super *Agape*], o el San Juan declaratorio con Dios. Pero tampoco creemos que tengan razón los intérpretes nihilistas, como Georges Vallin, para quienes la EM nace de una actitud volitiva e irracional, y también para quienes el "Vacío" se convierte en la única acepción válida de interpretación de la subjetividad mística, pues lo que ellos critican como posturas metafísicas, insensatas e ingenuas, se voltea en su contra, ya que al negar a priori que la EM pueda poseer objeto (sea cual fuere) incurren en una actitud dogmática que viene mal con su postura anti-metafísica.

V

Nosotros aceptamos que si Dios realmente existe, la EM es la experiencia metafísica más radical, y que la subjetividad alefática realmente tiene su centro en él. Pero, como advertimos en la introducción, no podemos partir de tal certeza, creemos más honesto (y modesto) limitar nuestra

mirada al proceso subjetivo y librarnos así del peso hermenéutico del teísmo.

Sin embargo, como vimos en cada capítulo, no todos los intérpretes del santo español que parecen partir de semejante convicción han respetado ese descompromiso metafísico. Por el contrario, han intentado edificar una serie de juicios que, si bien parecen estar lejos del teísmo, pretenden que la mística sanjuanina hable del sentido del hombre y del mundo.

Quizá Jean Baruzi sale bien librado en este problema, pues hasta el final continúa resistiendo al teísmo, sin embargo, debemos decirlo, no se libra de insinuaciones metafísicas (bien deístas o panteístas) que suponen un valor, independiente a la percepción subjetiva, en la belleza del mundo. Y si bien reconoce que en San Juan es imposible encontrar un discurso trascendente defendido sólo a través de conceptos racionales, confía en que la metafísica de la mística esta aún por construirse [sic].

Por su lado Morel, quien pretende encontrar "*le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*", representa un caso de cierta gravedad interpretativa. Para él la mística sanjuanina puede ser la metafísica que necesita la filosofía contemporánea [!], tesis en la cual no hay mala intención y que puede ser compartida a la comunidad filosófica de este fin de siglo (la cual, quizá, consideraría el asunto con una sonrisa); lo único que haría dudar de esta postura, con un espíritu más escéptico, es llegar a percatarse de que tras ella existe un teísmo oblicuo, y para lo cual bastan unas pocas horas de lectura de la tesis de G. Morel, en la cual encontramos que el ateísmo [y el nihilismo] debe ser desechado porque:

- es una concepción abstracta del hombre,
- reduce la actividad humana al "vacío",
- traiciona el pensamiento místico,
- hace "imposible" la comprensión de la mística,
- imposibilita el amor como regla de convivencia humana.
- obstaculiza la realización del fin de todo hombre: la posesión de la esencia divina.

En otras palabras, la postura de este filósofo francés está tan inmersa en el teísmo tradicional que resulta imposible rescatar en ella el valor de una subjetividad al margen del plano divino, y por tanto debemos señalar esta valoración

negativa como un error interpretativo que tiene su origen en la aceptación [¿consciente o inconsciente?] del telos. Y no es que seamos intransigentes "ateizantes", sólo pretendemos ser neutros en terreno metafísico, pero por lo mismo hemos señalado nuestros desacuerdos con Baruzi, Morel y el mismo San Juan, porque consideramos que una intencionalidad metafísica [en dirección de x o y] recubre a la EM con un significado objetivante ajeno a ella.

Hemos tratado de independizar a la mística sanjuanina de valores absolutos y apersonales, y también de marcos interpretativos que se sitúan más allá de lo que podemos controlar conceptualmente mediante los textos mismos. De esta manera, creo, damos autonomía al valor que puede existir en la EM sanjuanina, pues ya no radicaría exclusivamente en valores ajenos a ella [religiosos, éticos, estéticos...], sino en sí misma, en su capacidad de enriquecer espiritualmente a teístas y no teístas, a baruzianos y morelianos, pues representaría la piedra de toque de un nuevo modelo de espiritualidad, no doctrinal, polimorfa (si no amorfa), que se alimenta de pura libertad de creencias subjetivas.

VI

Quizá hemos creado nuestras propias paradojas, nos hemos tomado muy en serio el problema argumentativo y hemos querido "racionalizar" una postura subjetiva, pero esto forma parte del maravilloso proceso de externar dicha subjetividad y de querer reclamar así un pedazo de objetividad.

De cualquier forma, nunca seremos lo suficientemente objetivos en el terreno de la mística, sólo podemos admirarnos de la fuerza de ciertas creencias subjetivas, para las cuales siempre careceremos de pruebas racionales suficientes, pero por las cuales ciertos espíritus son capaces de sacrificar su misma razón, prefiriendo así el silencio a la comunicación racional, pues llegan al convencimiento de que de lo que no se puede hablar, mejor es callarse, dando también ejemplo de aquello que Buber pretendía enseñar cuando escribía que "fue en los más solitarios donde el pensamiento se hizo más fecundo", personas atravesadas por una luz ardiente y transformante que sólo ellos ven. Y así terminó esta tesis, con el temor de sufrir la experiencia que padeció el aquinate al final de su vida.

SAN JUAN DE LA CRUZ

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE SAN JUAN DE LA CRUZ / EDICIONES

- Juan de la Cruz, San, *VIDA Y OBRAS DE SAN JUAN DE LA CRUZ*. Por Crisógino de Jesús, Matías del Niño Jesús y Lucinio del SS.Sacramento, BAC, 4ªed. Madrid, 1960.
- . *OBRAS DE SAN JUAN DE LA CRUZ*. Editorial Monte Carmelo, Burgos, España, [varios tomos].
- . *OBRA COMPLETA*, 2v., Luce López-Baralt y Eulogio Pacho (eds.), Alianza Editorial, LB.1552, Madrid, 1991.
- . *CANTICO ESPIRITUAL Y POESÍAS. MANUSCRITO DE BARRAMEDA*, 2v. (fascimil y transcripción). Junta de Andalucía. Consejería de cultura y medio ambiente y Turner Libros, España, 1991 [IV Centenario de San Juan de la Cruz].
- . *EL CANTICO ESPIRITUAL SEGÚN EL MANUSCRITO DE LAS MADRES DE JAÉN*, 2v. (fascimil y transcripción). Junta de Andalucía. Consejería de cultura y medio ambiente y Turner Libros, España, 1991 [IV Centenario de San Juan de la Cruz].
- Luis de San José, Fray, *CONCORDANCIA DE LAS OBRAS Y LOS ESCRITOS DEL DOCTOR DE LA IGLESIA SAN JUAN DE LA CRUZ*. EL Monte Carmelo, Burgos, 1948.

ESTUDIOS INTRODUCTORIOS A SAN JUAN DE LA CRUZ

- Arangurén, Jose Luis, *SAN JUAN DE LA CRUZ*, Júcar, Madrid, 1973 (col. "Los poetas").
- Ballester, Manuel, "Introducción", en San Juan de la Cruz: *POESÍA Y PROSA*, Alianza, Madrid.
- Brenan, Gerald, *ST. JOHN OF THE CROSS. HIS LIFE AND POETRY*, Cambridge University Press, London, 1973.
- Crisógino de Jesús, *SAN JUAN DE LA CRUZ: SU OBRA CIENTÍFICA Y SU OBRA LITERARIA*, 2 vols., Madrid-Ávila, 1929.
- . "Vida de San Juan de la Cruz" en San Juan de la Cruz. *VIDA Y OBRAS DE SAN JUAN DE LA CRUZ*, BAC, 4ªed. Madrid, 1960.
- Eulogio de la Virgen del Carmen, *SAN JUAN DE LA CRUZ Y SUS ESCRITOS*, Ediciones Cristiandad, Col. Teología y Siglo XX, Vallerhermoso, Madrid, 1969.
- Gallegos Rocafull, "Prólogo", en San Juan de la Cruz, *OBRAS*, Editorial Séneca, México, 1942.
- Javierre, José María, *SAN JUAN DE LA CRUZ: UN CASO LÍMITE*, Sigueme, Salamanca.
- López-Baralt, Luce, "Prólogo", en San Juan de la Cruz, *OBRA COMPLETA*, 2v., y Eulogio Pacho (eds.), Alianza Editorial, Madrid, 1991 [LB.1552].
- Muñoz Hidalgo, Manuel, *SAN JUAN DE LA CRUZ: MEMORIA DEL VUELO ALTO, 1591-1991*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Orozco, Emilio, *POESÍA Y MÍSTICA. INTRODUCCIÓN A LA LÍRICA DE SAN JUAN DE LA CRUZ*, Guadarrama, Madrid, 1959.
- Pacho, Eulogio, *INICIACIÓN A S. JUAN DE LA CRUZ*, Monte Carmelo, Burgos, 1982 [contiene una excelente bibliografía tematizada].

- _____. "Prólogo", en San Juan de la Cruz. *CÁNTICO ESPIRITUAL Y POESÍAS. MANUSCRITO DE BARRAMEDA*. v.1., Junta de Andalucía y Turner Libros, España, 1991 [IV Centenario de San Juan de la Cruz].
- Ynduráin, Domingo. "Introducción", en San Juan de la Cruz. *POESÍA*. Rei-México. Col. Letras Hispánicas 178. México, 1988.

EL PENSAMIENTO DE SAN JUAN DE LA CRUZ

- Alaojos, Abilio. "Personalidad filosófica de San Juan de la Cruz", en *REVISTA DE ESPIRITUALIDAD*. 3. 1944. pp.49-57.
- Alonso, Joaquín María. "Biblia y mística en San Juan de la Cruz", *REVISTA DE ESPIRITUALIDAD*. 36 (1950). pp330-357.
- Arangurén, Jose Luis. "San Juan de la Cruz" en *ESTUDIOS LITERARIOS*. Gredos, Madrid, 1976.
- _____. "San Juan de la Cruz, sin poesía", en *INSULA*, Rev. bibliográfica de ciencias y letras. año XXXV, num.400-401 (mar-abr de 1980), p.4.
- Asín Palacios, Miguel. *HUELLAS DEL ISLAM. STO. TOMÁS DE AQUINO. TURNEGA. PASCAL. S. JUAN DE LA CRUZ*. Espasa-Calpe, España, 1991.0
- Ballestaro, Manuel. *JUAN DE LA CRUZ: DE LA ANGUSTIA AL OLVIDO: ANÁLISIS DEL FONDO INTUIDO EN LA SUBIDA DEL MONTE CARMELO*. Península, Barcelona, 1977.
- Balthasar, Hans Urs von. "Jean de la Croix: L'aventure parfaite", en *LA GLORIE ET LA CROIX. LES ASPECTS ESTHÉTIQUES DE LA RÉVÉLATION*, v.II, Paris, 1972.
- Baruzi, Jean. *SAN JUAN DE LA CRUZ Y EL PROBLEMA DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA*. Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, Valladolid, 1991.
- _____. "Saint Jean de la Croix et le problème de la valeur noétique de l'expérience mystique", en *BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE*, 25. 1925. extracto de nn.2-3. 88p.
- Baudouin, Charles. "Le symbole chez saint Jean de la Croix", en *PSYCHANALISE DU SYMBOLE RELIGIEUX*, Paris, 1957.
- Benedictino de Stanbrook. *MEDIEVAL MYSTICAL TRADITION AND St. JOHN OF THE CROSS*. Burns & Oates, London, 1954.
- Bernardo María de la Cruz. "Búsqueda de la realidad a través de la experiencia mística sanjuanista. En torno a la obra de Georges Morel", en *REVISTA DE ESPIRITUALIDAD*. 24. 1965. 96-104.
- _____. "San Juan de la Cruz y la fenomenología husserliana", en *REVISTA DE ESPIRITUALIDAD*. 25. 1966. 62-74; 26. 1967. 171-186.
- Bouillard, Henri. "Mystique, métaphysique et foi chrétienne", en *RECHERCHES DE SCIENCES RELIGIEUSES*, no.50, 1962, pp.30-88.
- Cabrera, Isabel. "San Juan de la Cruz y el sufrimiento" en *UNIVERSIDAD DE MÉXICO*. 511, Agosto, 1993, 35-39.
- Camón Aznar, J.. *ARTE Y PENSAMIENTO EN SAN JUAN DE LA CRUZ*. B.A.C. Minor, 1972.
- Crisógino de Jesús. "La introducción al estudio de la filosofía en el misticismo de San Juan de la Cruz", en *REVISTA DE ESPIRITUALIDAD*. I, Madrid, 1942, pp.231-40.
- _____. "Relaciones de la mística con la filosofía y la estética en la doctrina de San Juan de la Cruz", en *ESCORIAL*. 25, 1942, 359-366.

- "La percepción de Dios en la filosofía y en la mística", en *REVISTA DE ESPIRITUALIDAD*, 5, 1945, 118-130
- D'Ors, Eugenio. "Estilo del pensamiento de San Juan de la Cruz" en *REVISTA DE ESPIRITUALIDAD*, Madrid, nums. 108-109, t. 27 (1968), pp. 311-319.
- Duvier, Roger. *LE DYNAMISME EXISTENTIEL DANS LA POÉSIE DE JEAN DE LA CROIX. LECTURE DU CANTICO ESPIRITUAL*. Dider, Paris, 1973.
- Eulogio de la Virgen del Carmen. "La antropología sanjuanista" en *EL MONTE CARMELO* 69 [1961], 47-90
- Florissoone, M., *ESTHÉTIQUE ET MYSTIQUE D'APRÈS SAINTE THÉRÈSE D'AVILA ET SAINT JEAN DE LA CROIX*. Paris, Seuil, 1956.
- Gaitán, José Damían. "El camino de la sabiduría. Dialéctica, razón y fe en San Juan de la Cruz", en *REVISTA DE ESPIRITUALIDAD*, no. 35, 1976, pp. 377-400.
- García Lorca, Fco., *DE FRAY LUIS A SAN JUAN. LA ESCONDIDA SENDA*. Castalia, Madrid.
- García Morante, M., "La idea filosófica de la personalidad en San Juan de la Cruz", en *MONTE CARMELO*, 47, Burgos, 1943, 135-143, 195-199.
- García Rodríguez, B., "El fondo del alma", en *REVISTA ESPAÑOLA DE TEOLOGÍA*, 8, 1948, 457-477.
- Guillén, Jorge. "San Juan de la Cruz o lo inefable místico" en *LENGUAJE Y POESÍA*, Alianza, 1972.
- Gutierrez Martín, Darío, *SAN JUAN DE LA CRUZ. SU PERSONALIDAD PSICOLÓGICA*. Ed. Paulinas, Madrid, 1990.
- Herráiz, Maximiliano. "San Juan de la Cruz: el hombre, el místico, el poeta y el pensador", en Herráiz, *et al.*, *SAN JUAN DE LA CRUZ. UNA OFERTA DEL FUTURO*. P.P. Carmelitas Descalzos, Valencia, 1992.
- Hornedo, R.M., "El humanismo de San Juan de la Cruz" en *RAZÓN Y FE* (1944), pp. 133-150
- Huot, de Longcham, Max, *LECTURES DE JEAN DE LA CROIX. ESSAI D'ANTHROPOLOGIE MYSTIQUE*, Paris, 1981.
- López Baralt, Luce, *SAN JUAN DE LA CRUZ Y EL ISLAM: ESTUDIOS SOBRE LAS FILIACIONES SEMIÁTICAS DE SU LITERATURA MÍSTICA*, Colegio de México, México.
- López-Ibor, J.J., *DE LA NOCHE OSCURA A LA ANGUSTIA*, Rialp, Madrid, 1973.
- Lucien-Marie de St. Joseph. "Trascendencia et immanence d'après saint Jean de la Croix", en *ETUDES CARMÉLITAINES*, 26, Paris, 1947, 265-289.
- Maritain, Jacques, "Prefacio" del libro de Bruno de J.M. [O.C.D.], *SAINTE JEAN DE LA CROIX*. Desclée de Brouwer, 1961.
- Maio, Eugene A., *ST. JOHN OF THE CROSS: THE IMAGE OF EROS*. Ed. Playor, Madrid, 1973.
- Marcelo del Niño Jesús, *EL TOMISMO DE SAN JUAN DE LA CRUZ*. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1930.
- Morel, Georges, *LE SENS DE L'EXISTENCE SELON SAINT JEAN DE LA CROIX*, 3v. (VI: Problématique, VII: Logique, VIII: Sybolique), Aubier, Paris, 1960.
- "La structure du symbole chez Saint Jean de la Croix" en *RECHERCHES ET DÉBATS*, 29, 1959, pp. 66-86.
- Nazario de Sta. Teresita, *DESNUDEE: LO MÍSTICO Y LO LITERARIO EN SAN JUAN DE LA CRUZ*, México, Polis, 1961.
- *LA MÍSTICA DE ORO: SAN JUAN DE LA CRUZ, FILÓSOFO CONTEMPORÁNEO*, Ciudad Trujillo, Ed. Montalvo, Publ. Univ. Sto. Domingo, 1956.
- Nieto, José C., *MÍSTICO, POETA, REBELDE. SANTO: EN TORNO A SAN JUAN DE LA CRUZ*. F.C.E., Col. Lengua y Estudios literarios, México-Madrid-Bs. As., 1982.

- Pelle-Douéll, Yvonne. *SAN JUAN DE LA CRUZ Y LA NOCHE MÍSTICA*, Aguilar, Madrid, 1962.
- Pérez Goyona, A., "La mística de San Juan de la Cruz juzgada por la crítica racionalista", en *HOMENAJE DE DEVOCIÓN Y AMOR*, Segovia, 1928.
- Ramos, Jorge. "Un acceso filosófico a la noción mística de gracia en San Juan de la Cruz", en *ESTUDIOS*, Rev. del ITAM, México, no. 28, primavera 1992, pp.65-77.
- Ruano de la Iglesia, A., *LA MÍSTICA DE OCCIDENTE. SAN JUAN DE LA CRUZ. FILÓSOFO CONTEMPORÁNEO*, Editor Montalvo, Ciudad Trujillo, 1956.
- Ruffiato, Aldo, *I CODICI DELL'EROS E DELLA PAURA IN SAN JUAN DE LA CRUZ*, Turin, Egoletta, 1979.
- Ruiz Salvador, Fco., *INTRODUCCIÓN A SAN JUAN DE LA CRUZ. EL HOMEREO. LOS ESCRITOS. EL SISTEMA*, B.A.C., Madrid, 1968.
- Sanson, Henri, *L'ESPRIT HUMAIN SELON SAINT JEAN DE LA CROIX*, Press Univ. de France, Pris, 1953. [existe trad. esp.: Ed. Rialp]
- _____, *SAINT JEAN DE LA CROIX ENTRE BOUSSET ET FÉNELON. CONTRIBUTION À L'ÉTUDE DE LA QUERELLE DU PUR AMOUR*, Presses Univ. de France, Paris, 1953.
- Simarro Puig, A., "El problema del conocimiento resuelto por San Juan de la Cruz", en *REVISTA DE ESPIRITUALIDAD*, Madrid, 15, 1956, 295-308.
- Sobrino, José, *LA SOLEDAD MÍSTICA Y EXISTENCIALISTA DE SAN JUAN DE LA CRUZ*, Madrid, 1952.
- Stein, Edith, *CIENCIA DE LA CRUZ*, Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1989.
- Thibon, Gustav, *NIETSCHE ET SAINT JEAN DE LA CROIX*, Etud. Carmel., 1934, 17-86.
- Thompson, Colin P., *THE POET AND THE MYSTIC: A STUDY OF THE CANTICO ESPIRITUAL OF SAINT JUAN DE LA CRUZ*, Oxford University Press, 1977 [existe traducción española en San Lorenzo del Escorial, 1985].
- Trueman Dicken, E.W., *LA MÍSTICA CARMELITANA. LA DOCTRINA DE STA. TERESA Y SAN JUAN DE LA CRUZ*, Herder, Barcelona, 1967.
- Urbina, Fdo., "La persona humana en San Juan de la Cruz", en *REVISTA DE ESPIRITUALIDAD*, Madrid, 18 (1959), 504-528.
- Vallin, G., "Essence et formes de la théologie négative" en *REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE*, Avril-Septembre, 1958, pp.167-201 [esp. 192-196].
- Varios, *ANTROPOLOGÍA DE SAN JUAN DE LA CRUZ*, Institución Gran Duque de Alba, España.
- Vilnet, Jean, *BIBLE ET MYSTIQUE CHEZ SAINT JEAN DE LA CROIX*, Desclée de Beouwer, Brujas, 1949 [existe traducción al español: Ed. Desclée de Brouwer]
- Xirau, Ramón, "San Juan de la Cruz: El madero ardiente" en *ANTOLOGÍA DE RAMÓN XIRAU*, México, 1989 [originalmente publicado en el libro *MITO Y POESÍA*]
- _____, *DE MÍSTICA*, Joaquín Mortiz, México, 1992.

MISTICA ESPAÑOLA

- Andrés Martín, Melquiades. *LOS RECOGIDOS: NUEVA VISIÓN DE LA MISTICA ESPAÑOLA*. Fundación Universitaria Española. Seminario de Suárez, Madrid, 1976.
- Baruzi, Jean. *LUIS DE LEÓN. INTERPRETE DU LIVRE DE JOB*. Presses Universitaires de France, Paris, 1960.
- Bayer, R. "Los thèmes du Néo-platonisme et la Mystique Espagnole de la Renaissance", en *HOMMAGE A MARTINECHE: ETUDES HISPANIKES ET AMERICAINES*, Paris, 1939, pp 59-74.
- Caro Baroja, Julio. *LAS FORMAS COMPLEJAS DE LA VIDA RELIGIOSA (SIGLOS XVI-XVII)*. Sarpe, 1985.
- Cilveti, Angel. *INTRODUCCION A LA MISTICA ESPAÑOLA*. Cádiz, Madrid, 1941.
- Domínguez Berrueta, Juan. *FILOSOFÍA DE LA MISTICA ESPAÑOLA*. España, 1941.
- Fernández, Manuel, et al., *TERESA DE JESÚS Y JUAN DE LA CRUZ*. Imprenta Monte Carmelo, Burgos, 1989.
- Gallegos Rocafull, J., *LA EXPERIENCIA DE DIOS EN LOS MISTICOS ESPAÑOLES*. Central, San Luis.
- Groutt, Pierre. "De Lull et Ruysbroeck à Jean de la Croix", en *LES LETTRES ROMANES*, 2, 1948, 60-64.
- Guy, Alain. *EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE FRAY LUIS DE LEÓN*. Rialp, Madrid, 1960.
- Luis de León, Fray. *OBRAS COMPLETAS CASTELLANAS DE FRAY LUIS DE LEÓN*. BAC, Madrid, 1959.
- Mancho, Ma. de Jesús (ed.). *LA ESPIRITUALIDAD ESPAÑOLA DEL SIGLO XVI: ASPECTOS LITERARIOS Y LINGÜÍSTICOS*. Univ. de Salamanca, España.
- Marquez Villanueva, F., *ESPIRITUALIDAD Y LITERATURA EN EL SIGLO XVI*. Alfabara, 1968.
- Moliner, José Ma. de la Cruz. *HISTORIA DE LA LITERATURA MISTICA EN ESPAÑA*. Tipología del Monte Carmelo, Burgos.
- Mackay, Juan A., "Una filogofía del cristianismo español" en *EL OTRO CRISTO ESPAÑOL*. CUPSA, México, 1989.
- Olovarrieta, Sor Miriam Therese. *THE INFLUENCE OF RAMON LULL ON THE STYLE OF EARLY SPANISH MYSTICS AND SANTA TERESA*. Catholic University of America Press, Washington, 1963.
- Peers, Edgar Allison. *STUDIES OF THE SPANISH MYSTICISM*, 3v., The Seldon Press, London, 1927.
- . *LA MISTICA ESPAÑOLA*. Espasa-Calpe, España, col. Austral, no. 671.
- Rubio, David. *THE MYSTIC SOUL OF SPAIN*. Cosmopolitan Science & Art Service, New York, 1946.
- Sainz Rgz., Pedro. *INTRODUCCION A LA HISTORIA DE LA LITERATURA MISTICA EN ESPAÑA*. Espasa-Calpe, Madrid, 1984.
- . *ESPIRITUALIDAD ESPAÑOLA*. Rialp, Madrid, 1969.
- Silvano, Juan Nepote. *LIBRO DE LA INSTITUCION DE LOS PRIMEROS MONJES*. Imprenta y Librería y Librería Vda. de Sigirano, Ávila, 1959.
- Teresa de Jesús. *OBRAS COMPLETAS*. BAC, Madrid, 1967.
- Unsmuno, M., "De mística y humanismo" en *EN TORNO AL CASTICISMO*. Espasa-Calpe, Madrid.
- Valdivia, José y Miguel Asín Palacios. *MISTICA CRISTIANA Y MISTICA MUSULMANA*. Nipericón, Madrid.
- Vázquez, Antonio. *NOTAS PARA UNA LECTURA DE LAS "MORADAS" DE STA. TERESA DESDE LA PSICOLOGIA PROFUNDA*. Universidad Pontificia, Salamanca, 1982.

PENSAMIENTO ESPAÑOL

- Abellán, José Luis. *HISTORIA CRÍTICA DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL*. [t. III: La edad de oro. siglo XVII]. Espasa-Calpe, Madrid, 1979.
- Alborg, Juan Luis. *HISTORIA DE LA LITERATURA ESPAÑOLA*. Gredos, Madrid, 1966 [tomo I].
- Aranguren, José Luis. *ESTUDIOS LITERARIOS*. Gredos [Bibl. Románica Hispánica], Gredos, Madrid, 1976.
- Bataillon, M., *ERASMO Y ESPAÑA*. F.C.E.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *HISTORIA DE LOS HETERODOXOS ESPAÑOLES*. 2v., B.A.C., 1947.
- _____. *HISTORIA DE LAS IDEAS ESTÉTICAS DE ESPAÑA*. t. II. B.A.C., Madrid.
- Onís, Federico de. "El concepto de *Renacimiento* aplicado a la literatura española", en *EL SENTIDO DE LA CULTURA ESPAÑOLA*. Madrid, 1932.
- Solana, Marcial. *HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA. ÉPOCA DEL RENACIMIENTO*. 3 vols., Madrid, 1941.

MÍSTICA

- Arintero, Juan G. Fr., *CUESTIONES MÍSTICAS*. B.A.C., Madrid, 1956.
- _____. *LA EVOLUCIÓN MÍSTICA*. B.A.C., Madrid, 1952.
- Baruzi, Jean. *CREATION RELIGIEUSE ET PENSÉE CONTEMPLATIVE*. Éditions Moutaigne, Paris, 1951.
- _____. "Introducción al estudio del lenguaje místico" en *BOLETÍN DE LA ACADEMIA DE LETRAS*, Bs.As., 10, 1942, pp6-30.
- Bastide, Roger. *LES PROBLÈMES DE LA VIE MYSTIQUE*. Librairie Armand Colin, Paris, 1931.
- Bennet, Charles. *A PHILOSOPHICAL STUDY OF MISTICISM*, 1923.
- Bergson, Henri, "Mécanique et mystique", en *LES DEUX SOURCES DE LA MORALE ET DE LA RELIGION*. Editions Albert Skira, Genève, 1945, cp. IV [existe traducción al español].
- Boutroux, Émile. *PSYCOLOGIE DU MISTICISME*. France, 1901.
- Butler, Cuthbert Dom., *WESTERN MYSTICISM*. Harper & Row, N.Y., 1966.
- Delacroix, H., *ÉTUDES D'HISTOIRE ET DE PSYCHOLOGIE DU MISTICISME*. Alcan, France, 1908.
- Eliade, Mircea, *INICIACIONES MÍSTICAS*. Taurus, Madrid.
- Janet, Perre, *DE LA ANGSTIA AL ÉXTASIS*. 2 vol., FCE, México.
- Jimenez Duque, Baldomero, *TEOLOGÍA DE LA MÍSTICA*. B.A.C., Madrid, 1963.
- Gonzalez, Ana María, "Ciencia, mística y tradiciones espirituales", en *SECULARIZACIÓN, MODERNIDAD Y CAMBIO RELIGIOSO*. Universidad Iberoamericana, México, 1991.
- Graef, Hilda, *HISTORIA DE LA MÍSTICA*. Herder, Barcelona, 1970.
- Happold, F.C., *MYSTICISM. A STUDY AND AN ANTHOLOGY*. Penguin Books, Chicago, 1963.
- Inciarte, Esteban, *ERÓTICA Y MÍSTICA*. Premia, México.
- Inge, William Ralph, *CHRISTIAN MYSTICISM*. The World Publishing Co., New York, 1956 [1ª ed. England, 1899].
- Knowles, David, *THE NATURE OF MISTICISM*. Hawthorn Books Publishers, 1966.
- Maréchal, Joseph, *ÉTUDES SUR LA PSYCOLOGIE DES MYSTIQUES*. 2vol., France, 1931.
- Morot-Sir, *PHILOSOPHIE ET MYSTIQUE*. France, 1948.

- Myers Owens, Claire. "La experiencia mística: hechos y valores", en *LA EXPERIENCIA MÍSTICA*. Kairos. Barcelona, 1982.
- Otto, Rudolf. *WEST-ÖSTLICHE MYSTIQUE. VERGLEICH UND UNTERSHEIDUNG ZUR WESENSDEUTUNG*. Alemania, 1926 [existe una versión en francés: Ed. Payot, 1951].
- Sainz Rgz., Pedro. "El misticismo desde el punto de vista psicológico y filosófico", en *INTRODUCCIÓN A LA HISTORIA DE LA LITERATURA MÍSTICA EN ESPAÑA*. Espasa-Calpe, Madrid, 1984, cp. II.
- Scholem, Gershom. *LAS GRANDES TENDENCIAS DE LA MÍSTICA JUDÍA*, FCE, Bs. As. Argentina, 1993.
- Schweitzer, Albert. *THE MYSTICISM OF PAUL THE APOSTLE*. Adam & Charles Black, London, 1956.
- Sölle, Dorothee. "La teología mística del sufrimiento", en *SUFRIIMIENTO*. Sígueme, Salamanca, 1978.
- Stace, W.T., *MYSTICISM AND PHILOSOPHY*. J.B. Lippincott Company, Filadelfia, 1960.
- Tremontant, Claude. *LA MÍSTICA CRISTIANA Y EL PORVENIR DEL HOMBRE*. Herder, Barcelona, 1980 [centrado en San Juan de la Cruz].
- Underhill, Evelyn. *MYSTICISM: A STUDY IN THE NATURE AND DEVELOPMENT OF MAN'S SPIRITUAL CONSCIOUSNESS*. Meridian Books Inc., N.Y., 1960 [1ª ed. 1911].
- . *THE MYSTIC WAY: A PSYCHOLOGICAL STUDY OF CHRISTIAN ORIGINS*. E.U., 1913.
- Watkins, Edward Ingram. *THE PHILOSOPHY OF MYSTICISM*. Grant Richards Ltd., London, 1920.
- Zaehner, R.D., *MYSTICISM: SACRED AND PROFANE*. Oxford University Press, 1961.

GENERALES

(y de inspiración)

- Bataille, George. *L'EXPERIENCE INTERIEURE*. Éditions Gallimard, France, 1990.
- . *THEORIE DE LA RELIGION*. Éditions Gallimard, France, 1973.
- Béguin, Albert. *CREACIÓN Y DESTINO*, 2v., FCE, México, 1987 [nt. apartado y prefacio de Marcel Raymond].
- Blake, William. *ANTOLOGÍA BILINGÜE*. Alianza Editorial, Madrid [LB.1238].
- Bloch, Ernst. *EL ATEÍSMO EN EL CRISTIANISMO*. Taurus, Madrid, 1983.
- Buber, Martin. *I AND THOU*. Charles Scribner's Sons, N.Y., 1958.
- Bufalo, Enzo del. *LA GENEALOGÍA DE LA SUBJETIVIDAD*. Montá Avila Eds., Caracas, Venezuela, 1991.
- D'Arcy M.C., S.J., *THE MIND AND THE HEART OF LOVE. LION AND UNICORN. A STUDY IN EROS AND AGAPE*. Henry Holt & Co., N.Y., 1947 [parece existir una traducción al español].
- Fernández, Clemente (comp.), *LOS FILÓSOFOS MEDIEVALES. SELECCIÓN DE TEXTOS*, 2 tomos, BAC, Madrid, 1979.
- Ferrater Mora, *DICCIONARIO DE FILOSOFÍA*, 4 tomos, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- Fierro, Alfredo. "La crítica filosófica a la religión", en *ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE FILOSOFÍA*, vol: Religión. Eds: Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Soc. Quinto Centenario, Valladolid, España, 1993.
- Freud, S., *EL PORVENIR DE UNA ILUSIÓN*, en *PSICOLOGÍA DE LAS MASAS* Alianza Editorial Madrid, 1986 [LB.193].

- García Setien, J.M. Emérito, O.C.D., *ENTATICOS Y ESTETICAS*. Ed. Monte Carmelo, Burgos.
- Huxley, Aldous, *THE DOORS OF PERCEPTION AND HEAVEN AND HELL*. Harper & Row, N.Y., 1954.
- Huxley, Julian, *RELIGION WITHOUT REVELATION*. Mentor Book, 1958.
- James, William, *THE VARIETIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE. A STUDY IN HUMAN NATURE*. Random House, N.Y., 1954 [existe traducción española: Ed. Península, Barcelona, 1986]
- Juan Nepote Silvano, Obispo XLIV de Jerusalén, *LIBRO DE LA INSTITUCIÓN DE LOS PRIMEROS MONJES*. Imprenta de Sigirano, Ávila, 1959 [texto base de los carmelitas].
- Kierkegaard, Sören, *A KIERKEGAARD ANTHOLOGY*. [ed. by Robert Bretall]. The Modern Library, N.Y., 1946.
- , *TEMOR Y TEMELOR*. [Trad. Vicente Simón Merchan]. Editora Nacional, Madrid, 1975.
- , *ESTÉTICA Y ÉTICA EN LA FORMACIÓN DE LA PERSONALIDAD*. Editorial Nova, Bs. As., sin año [traducción parcial de la obra *AUT' AUT*].
- Kolakowski, Leszek, *HORROR METAPHYSICUS*. Tecnos, Madrid, 1990.
- , *SI DIOS NO EXISTE...*. Rei, México, 1993.
- Lain Entralgo, Pedro, *TEORÍA Y REALIDAD DEL OTRO*. Alianza Universidad, Madrid, 1988.
- Lewis, C.S., *LOS CUATRO AMORES*. Caribe, EEUU.
- Márquez Villanueva, Francisco, *ESPIRITUALIDAD Y LITERATURA EN EL SIGLO XVI*. Alaguara, Madrid, 1968.
- Masters, R.E.L. y Houston, Jean, *THE VARIETIES OF PSYCHEDELIC EXPERIENCE*. Dell Publishing Co. Inc., N.Y., 1966.
- Meslin, Michel, *APROXIMACIÓN A UNA CIENCIA DE LAS RELIGIONES*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1978.
- , "Las mutaciones actuales de lo sagrado", conferencia dada en la Fac. Filosofía y Letras de la UNAM, el día 15 de agosto de 1995.
- Morel, Georges, *DIOS: ¿ALIENACIÓN O PROBLEMA DEL HOMBRE?*. Fontanela, Barcelona.
- Nicol, Eduardo, *LA VOCACIÓN HUMANA*. Colegio de México. FCE, México, 1953.
- Nygren, Anders, *AGAPE AND EROS. THE CHRISTIAN IDEA OF LOVE*. University of Chicago Press, 1982.
- Otto, Rudolf, *LO SANTO. LO RACIONAL E IRRACIONAL EN LA IDEA DE DIOS*. Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- Ramos, Felipe, *INTERPRETACIÓN EXISTENCIAL DEL MENSAJE CRISTIANO*. La Casa de la Biblia, Escuela Bíblica, Madrid, 1971.
- Romero de Solís, Diego, *POÉSIS. SOBRE LAS RELACIONES ENTRE FILOSOFÍA Y POESÍA DESDE EL ALMA TRÁGICA*. Taurus, Madrid, 1981.
- Russell, Bertrand, *MYSTICISM AND LOGIC*. Allen & Unwin, London, 1976.
- Sánchez de Muniáin y Gil, José, *LA VIDA ESTÉTICA. CONTRIBUCIÓN AL CONOCIMIENTO DEL HOMBRE*. B.A.C. Minor, Madrid, 1981.
- Tarkovski, Andrei, *ESCULPIR EL TIEMPO*. México, UNAM-Centro de Estudios Cinematográficos, 1993.
- Witgenstein, Ludwig, *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS*. [edición bilingüe: alemán, español, trad. por Enrique Tierno Galván] Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- , *LECTURES AND CONVERSATIONS ON AESTHETICS. PSYCHOLOGY & RELIGIOUS RELIEF*. Basil Blackwell, Oxford, 1966.
- Xirau, Ramón, *POESÍA Y CONOCIMIENTO*. Colegio Nacional, 1993.

APÉNDICES

I

SAN JUAN DE LA CRUZ BIOGRAFÍA

Fechas importantes

- 1542 Nace en Fontiveros, Ávila [24 junio ?]
155-63 Estudios de Humanidades en el Colegio de los Jesuitas de Medina del Campo.
1563 Ingreso a la orden de los Carmelitas de Medina.
1564-68 Estudia en la Universidad de Salamanca.
1567 Ordenación sacerdotal en Salamanca.
Primera entrevista con Sta. Teresa.
1568-71 Maestro en Durnelo, Mancera y Pastrana.
1568 Inicia la reforma del Carmelo.
1571 Rector del Colegio de Alcalá de Henares.
1572-77 Monasterio de la Encarnación [Ávila].
1577 Prisión en Ávila y Toledo.
1578 Escapa de la cárcel.
1579 Funda el colegio de Baena.
1582 Prior en Granada.
1585 Funda el Convento de Málaga.
1586 Funda conventos en Córdoba, Jaén y Murcia.
1587 Cesa su vicaría provincial de Andalucía.
1588 Prior de Segovia.
1591 Se piensa enviarlo a México.
Cáncer (?) e infección en llagas (en forma de cruz, se extendió por las piernas y la espalda).
Muere en Úbeda [14 diciembre].
- 1591-1618 Años de silencio y censura de los textos.
1618 Publicación de sus obras (con excepción del Cántico).
1675 Beatificado.
1726 Canonizado.
1926 Doctor de la Iglesia.
1952 Patrono de los poetas.

Nota:

Sin duda, la biografía clásica de San Juan de la Cruz es la escrita por Crisógino de Jesús: *VIDA DE SAN JUAN DE LA CRUZ* [publicada por la BAC].

II

Noche Oscura

En una noche oscura,
con ansias, en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!,
salí sin ser notada,
estando ya mi casa sosegada:

a oscuras, y segura
por la secreta escala disfrazada,
¡oh dichosa ventura!,
a oscuras y en celada,
estando ya mi casa sosegada:

en la Noche dichosa,
en secreto, que nadie me veía,
ni yo miraba cosa,
sin otra luz y guía,
sino la que en el corazón ardía.

Aquesta me guiaba
más cierto que la luz de mediodía,
a donde me esperaba
quien yo bien me sabía
en parte donde nadie parecía.

¡Oh noche que guiaste!
¡Oh noche amable más que el alborada!
¡Oh noche que juntaste
Amado con amada,
amada en el Amado transformada!

En mi pecho florido,
que entero para él solo se guardaba,
allí quedó dormido,
y yo le regalaba,
y el ventalle de cedros aire daba.

El aire de la almena,
cuando yo sus cabellos esparcía
con su mano serena
en mi cuello hería
y todos mis sentidos suspendía.

Quedéme y olvidéme,
el rostro recliné sobre la mano,
cesó todo y dejéme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado

Juan de la Cruz

Monte Carmelo



<p>MODO PARA VENIR AL TODO</p> <p>Para venir a lo que no sabes, has de ir por donde no sabes.</p> <p>Para venir a lo que no gustas, has de ir por donde no gustas.</p> <p>Para venir a lo que no posees, has de ir por donde no posees.</p> <p>Para venir a lo que no eres, has de ir por donde no eres.</p> <p>MODO DE TENER AL TODO</p> <p>Para venir a saberlo todo, no quieras saber algo en nada.</p> <p>Para venir a gustarlo todo, no quieras gustar algo en nada.</p> <p>Para venir a poseerlo todo, no quieras poseer algo en nada.</p> <p>Para venir a serlo todo, no quieras ser algo en nada.</p>	<p>MODO PARA NO IMPEDIR AL TODO</p> <p>Cuando reparas en algo, dejas de arrojarte al todo.</p> <p>Porque para venir de todo al todo, has de dejar del todo al todo.</p> <p>Y cuando lo vengas todo a tener, has de tenerlo sin nada querer.</p> <p>Porque si quieres tener algo en todo, no tienes puro en Dios tu tesoro.</p> <p>INDICIO DE QUE SE TIENE TODO</p> <p>En esta desnudez halla el espíritu quietud y descanso, porque como nada codicia, nada le impete hacia arriba y nada le oprime hacia abajo, que esta en el centro de su humildad.</p> <p>Que cuando algo codicia, en eso mismo se fatiga.</p>
---	--

El gráfico de la Subida al Monte Carmelo, de San Juan de la Cruz

Tomado sin permiso del libro:
 HISTORIA CRITICA DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL
 de J. L. Abellán, t. 11, 1

IV

ESQUEMA DEL PLAN SANJUANINO

NOCHE	SENTIDO (Cuerpo)	ACTIVA	MEDITACION	IMAGINACION (Discurso)	~Percepción sensible	APETITO (Sns)	~Placer sns.	PRINCIPIANTES	Cesión • Amarga	Purgativa	SC.1 2.12
		PASIVA	CONTEMPL.1	~Imag.Rel.Sns.		~Placeres Rel.Sns.					NO.1 SC.2.15a
	ESPIRITU	ACTIVA		ENTENDIMIENTO (Memoria)	~Percep.esp -externa -interna	VOLUNTAD (Apet.Esp)	~Placer esp.	APROVECHANTE	Escasa • Terrible	Illuminativa	SC.2, SC.3
		PASIVA	CONTEMPL.2	FE Esperanza		AMOR					NO.2
				TEOLOGIA MISTICA			PERFECTOS	Amorosa	Unitiva	CE	

"~"

Sns:

Imag.Rel.Sns.

Placeres Rel.Sns

Apet.Esp

Percep.esp

"negación de".

Sensaciones.

Imaginación religiosa sensible.

Placeres religiosos sensibles.

Apetito espiritual.

Percepción espiritual.

V

ESQUEMA DEL LA *NOCHE OSCURA*

<i>NOCHE OSCURA</i> [pasiva]	Sentido [NO.1]	Principiantes Canción 1 Verso 1 Versos 2-4 Verso 5	Imperfecciones "Noche" Señales de unión Provechos casa sosegada	Caps: 1 - 7 8 9 - 10 11- 13 14
	Espíritu [NO.2]	Aprovechados Canción 1 Verso 1 Verso 2 Versos 3-5 Canción 2 Verso 1 Verso 2 Verso 3 Verso 4 Verso 5 Canción 3	Imperfecciones Declaración Sufrimientos Pasión de amor Soledad Declaración Segura Secreta escala Dichosa ventura en Celada Paz [sólo inicia]	1 - 3 4 5 - 10 11- 13 14 15 16 17- 21 22 23 24 25

VI

ESQUEMA DEL ENTENDIMIENTO

ENTENDIMIENTO	Natural	Sensible Inteligible		
	Sobrenatural	Corporal	Sentidos exteriores Sentidos interiores	Imaginativa Fantasia
		Espiritual	Particular	de sustancias corpóreas de sust. incorpóreas Inteligencias Revelaciones
			Visiones Revelaciones Locuciones	Sucesivas Formales Sustanciales
			Sentims. esp.	Afecto voluntad Sustancia del alma
			-general	EE

VII

ESQUEMA DE LA VOLUNTAD

VOLUNTAD	Gozo	temporal			
		natural			
		sensual			
		moral			
		sobrenatural			
		espiritual	Sabroso	motivos	imágenes
					lugares
					ceremonias
				provocativos	
				directivos	
			perfectivos		
	Penoso				
Esperanza					
Dolor					
Temor					

SAN JUAN DE LA CRUZ:
Subjetividad mística al margen del teísmo

ÍNDICE

<i>INTRODUCCIÓN</i>	11
<u>NEGACIÓN DEL SENTIDO</u>	21
1. PLACER SENSIBLE [corporalidad]	23
Problemas del proyecto sanjuanino	23
Plan general de Juan de la Cruz	25
Sentido, sensibilidad y corporalidad	26
Lógica de oposición de contrarios	27
Menudencias de la sensibilidad	28
Negación teórica de la sensibilidad	30
Lógica dialéctica del apetito	31
Apetito sensible y voluntad	33
Procuración del placer superlativo	34
Kantismo, vacío y placer	34
2. PLACER ESPIRITUAL [religiosidad]	39
Noche pasiva del sentido	40
Negación del placer sensible	42
Imperfección de los principiantes	43
Lujuria y guía espirituales	44
Tránsito del placer sensible al espiritual	46
El nuevo placer	47
Heterodoxia, vacío y placer místico	48
<u>NEGACIÓN DEL ESPÍRITU</u>	51
3. ENTENDIMIENTO [subjetividad racional]	53
Panorama general del entendimiento	53
Empirismo sanjuanino	55
Sanjuanismo hogeliano	56
Discurso y meditación	60
Imaginación y fantasía	63
Entendimiento sobrenatural particular	65
Visiones y revelaciones	66
Locuciones espirituales	68
Contemplación	69

Fé mística y Dios amodal	71
Memoria	73
Entendimiento vs. entendimiento	74
Entendimiento o intelectualismo	76
Conocimiento trascendental y metafísica	79
Fronteras del entendimiento	80
Entendimiento y afectividad	82
Teísmo oblicuo	83
Dialéctica lineal	84
El Rescato de Morel	85
4. VOLUNTAD I [subjetividad olectiva]	87
Apetito	89
Voluntad racional	91
Voluntad emotiva	93
Suspensión de la intención y tensión de la intención	95
Eros y ágape	98
Noche pasiva de la voluntad	100
Las voluntades interpretativas	103
5. VOLUNTAD II [subjetividad emotiva]	107
Sentimiento, voluntad y deseo	110
Deseo y sufrimiento	113
Sentimiento y entendimiento	118
Sensación, gozo y sentimientos espirituales	124
Afirmación del sentimiento	127
Éxtasis, amor y ataraxia	129
Sentimiento pasional subjetivo	133
<u>Afirmación de la Subjetividad</u>	137
6. SUBJETIVIDAD MÍSTICA	141
Fundamento de la nueva subjetividad	141
El objeto de la experiencia mística	141
Dios	142
Lo sagrado	143
Naturaloza	145
Amor	147
Deseo	148
Vacío	149
Dios sin modo	150
Dios amodal y subjetividad	152
El fundamento de la subjetividad mística	155
Subjetividad polisémica	158
Objetivación de la subjetividad y subjetivación de la objetividad	162
Restauración del sentido y el entendimiento	164
La nueva subjetividad	169
Sufrimiento y soledad	169
Miseria y exceso	172
Subjetividad y metafísica	176

7. OBJETIVIDAD DE LA SUBJETIVIDAD MÍSTICA	179
Subjetividad mística y el problema de la expresión	180
Subjetividad experiencial: silencio	182
Subjetividad poética: lo inexprasable	183
Subjetividad declaratoria: manipulación del sentido	185
Objetivización ortodoxa	187
Heterodoxia sanjuanina	189
Objetivización metafísica	192
Objetivización alefática	196
Valor subjetivo de la experiencia mística sanjuanina	200
 CONCLUSIONES	 203
 BIBLIOGRAFÍA	 211
 APÉNDICES:	
Biografía de San Juan de la Cruz	221
Poema: <i>Noche Oscura</i>	222
Dibujo del Monte Carmelo	223
Esquema del plan sanjuanino	224
Esquema de la <i>NOCHE OSCURA</i>	225
Esquema del entendimiento	226
Esquema de la voluntad	227