

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Prof. Greta Rivara

Implicaciones filosóficas en la obra de San Juan de la Cruz

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos



Universidad Nacional
Autónoma de México



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
Implicaciones filosóficas en la obra de San Juan de la Cruz.

Índice

Introducción	4
1. Marco teórico	9
1.1 San Juan de la Cruz	9
1.2 Experiencia	25
1.3 Sistema Doctrinal	41
1.4 Los escritos de San Juan de la Cruz	42
1.5 El Bien y el mal y reconciliación	45
2. Noche Oscura y Monte Carmelo	50
2.1 Poema de la Noche Oscura	52
2.2 Subida al Monte Carmelo	67
2.3 Desarrollo de las obras	69
2.4 Unión Mística	110
2.5 San Juan de la Cruz en la cultura de su tiempo	113
2.6 La nada	113
2.7 Contemplación	115
2.8 Estética Sanjuanista	118
2.9 Jesucristo, el descubrimiento	124
2.10 Ética, Teología y Moral	132
2.11 La simbólica del mal, Ricoeur	133
3. Conclusiones	138
4. Bibliografía	146

Título

Implicaciones Filosóficas en la obra de San Juan de la Cruz.

Introducción

San Juan de la Cruz nace en Fontiveros en el año de 1542 a temprana edad queda huérfano de padre y se ve obligado a emigrar con su madre y hermano por tierras de Medina. Asiste al Colegio. Los que le siguen de cerca ya han descubierto su futuro: Vale mucho para los estudios que se le dan muy bien, goza de una gran inteligencia y preciosa memoria y también sirve para las cosas de la Iglesia. Un día, ni corto ni perezoso, se dirige al Convento de los Carmelitas de aquella villa de Medina y ruega al P. Prior, Ildfonso Ruiz, que lo acepte en su orden porque “quiere consagrarse a Dios en la vida religiosa en la Orden de los Hermanos de la Virgen María del Monte Carmelo”. A sus 25 años celebra, con gran fervor, su Primera Misa. Con esta ocasión va a Medina y tiene un providencial encuentro con la santa Madre Teresa de Jesús que acaba de fundar allí su segundo palomarcito de la Virgen María. Ésta le habla de su reforma y Juan de su deseo de mayor perfección. Quedan encantados. Después, la santa Madre dice a sus monjas: «Ya tengo fraile y medio para la Reforma». El entero era él, el medio, el P. Antonio de Jesús Heredia.

Aquí empieza la nueva etapa de la vida del P. Juan de la Cruz, como se llamará ya para siempre. Entra a formar parte de la Reforma Descalza. Trabaja con ahínco para que el Carmelo sea lo que debiera ser y ahora se halla un tanto alejado en algunos conventos. Es nombrado Maestro de Novicios, Confesor de monjas, fundador de nuevos conventos, consejero provincial... Por no cumplir con lo que dicen las Leyes de entonces lo meten en la cárcel de Toledo. Escribió obras inmortales: *Cántico espiritual*, *Subida al Monte Carmelo*, *Noche Obscura*, *Llama de amor*, *Avisos*, *Poesías*, *Cautelas*, *Cartas*... Es el «Místico Doctor». Lleno de méritos muere en Ubeda el 14 de diciembre de 1591

Las obras de San Juan de la Cruz. *Noche oscura* y *Subida al Monte Carmelo* están llenas de simbolismos, lo que les puede dar una infinidad de dimensiones para su estudio y tratamiento. Específicamente, en nuestra línea de trabajo podrían surgir diversas aristas para su tratamiento filosófico, no sólo en lo moral, sino en lo ontológico, estético, etc.

Su revolución poética es radical y tan honda que San Juan fue poco comprendido por sus contemporáneos, por sus seguidores y, salvo contadas excepciones, por sus críticos, que

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

abordan su literatura con precaución y timidez. El presente trabajo toma partes de propuestas de algunos estudiosos de San Juan de la Cruz como Eulogio Pacho y Federico Ruiz Salvador.

Este artista solitario y místico reinterpreta la lengua castellana, sin la fortuna de un Garcilazo o un Cervantes, San Juan de la Cruz necesita ser entendido en sus propios términos y ser visto desde una nueva perspectiva en la historia de la filosofía. Es costumbre en el campo literario el estudio de sus obras, pero es en el campo de la filosofía donde, en mi humilde juicio, creo que se debe estudiar más la obra del religioso.

San Juan de la Cruz intenta algo sumamente difícil, que es comunicar al lector su experiencia *mística infinita*. Su tarea parecería condenada al fracaso por la propia esencia de lo que el poeta pretende, y esto es, traducir una experiencia *a-racional*¹ e *infinita* por medio de sus escritos que son un instrumento racional y limitado.

La filosofía es esencialmente un modo crítico de reflexión y pensamiento. Toda filosofía merecedora de tal nombre es –en algún sentido– crítica de las realidades o discursos que considera. No hay filosofía de la religión que no sea análisis crítico de ella, y por tanto, hasta ahí, que la filosofía es crítica de la religión². Naturalmente, al hablar de San Juan de la Cruz no podemos olvidar su carácter de teólogo, de Doctor Místico, pero es el interés particular de este trabajo buscar en el pensamiento filosófico del santo aquellas nociones que hablan del bien y el mal, no sólo el bien teológico como camino o vía hacia la santidad, sino como noción de la reconciliación de los actos³ malos que son los pecados, la enemistad con el creador, el daño a la esencia, la muerte del alma, y llegar hacia un bien como un camino de reconciliación del hombre con el hombre mismo en lo puramente terrenal. Hemos de tratar de ver esta reconciliación como un tema estrictamente moral y con valor filosófico pues conceptos como la experiencia mística, la nada, noche oscura, etc. pueden ser tratados en un nivel metafísico.

Básicamente, abordamos del tema de este trabajo en los textos *Subida al Monte Carmelo* y *Noche oscura*, pues si bien la obra del Místico es vasta, los temas que se abordarán están incluidos básicamente en estas obras, aunque de modo muy ligero repasaremos o comentaremos sobre algunas otras obras del Místico. Sin negar de manera alguna las influencias cristianas, la *Noche Oscura* de San Juan rebasa los matices de sus supuestas fuentes. Recordemos que– sin entrar en pormenores de los que se han ocupado algunos de sus críticos⁴ – San Juan de la Cruz inflama semánticamente su noche simbólica, entendiéndola como

¹ Cfr. Por que para los místicos es tratar de conocer un poco más de Dios.

² Fierro, Alfredo; *La crítica Filosófica de la Religión*, Enciclopedia Iberoamericana de las Religiones, pág. 179.

³ Cuando hablamos de actos malos nos referimos a las acciones hechas como acto de libertad que atentan como aquellos actos que convencionalmente se consideran dentro de lo bondadoso, caritativo, y bueno.

⁴ Críticos como H. De Balma , *Theology Mystic* 2,1; E. Herí, *Directorium Misticum*, J. Gerson, de *Theología m. Practica*; F. Osuna , *Tercer Abecedario*, VI, 4 (ed. M. Mir, NBAE, p. 384) Bibliografía tomada de San Juan de la Cruz, *Obras completas*, *Maestros Espirituales Carmelitas*, Septima Edición, preparada por Eulogio Pacho. Ed. Monte Carmelo.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

“transito que hace el alma a Dios” como “privación del gusto en el apetito de las cosas”, como “fe”, como “aprietos y penas”, entre muchos otros sentidos. A veces estamos cerca del Pseudo Dionisio: “*La noche oscurece el espíritu pero es para darle luz, porque vacía el alma de lo creado para que goce de lo celestial*”. La variedad de significados del símbolo en San Juan de la Cruz es tal que el santo llega al extremo de pretender que dos tratados distintos –*Subida al Monte Carmelo* y *La Noche oscura*- expliquen simultáneamente el poema “*En una Noche oscura...*”.⁵

Y es interesante por demás que el místico utilice la poesía; considerada ésta como sinónimo de lírica, le permite expresar sus sentimientos, pensamientos y emociones, utilizando generalmente el verso, aunque también en su obra existen creaciones líricas en prosa. En otras palabras, la poesía le permite a San Juan de la Cruz la expresión artística que se entrega a través de un lenguaje rítmico y cargado de afectividad.

El alma de San Juan ha quedado capacitada en una unión transformante porque se ha limpiado antes de todas sus impurezas. San Juan alude a ellas una y otra vez en forma metafórica esquemática.

El problema de los justos que sufren y de los impíos que prosperan ha sido preocupación de teólogos y filósofos⁶. El progreso a lo largo del camino espiritual, entendido como un combate contra las fuerzas del mal (demonio, apetitos sensuales, vicios), tiene una larga tradición como alegoría mística o moral. La solución del libro de la sabiduría es la vida de ultratumba, que será distinta para los justos e impíos. Hasta aquí se venía creyendo que todos los hombres, buenos y malos, iban al *Scoel* (morada de los muertos). La Sabiduría, en cambio, afirma que el hombre, por lo menos el justo, es inmortal y que después de la muerte del cuerpo le espera una vida de comunión y felicidad junto a Dios. Más aún, el justo goza de la protección de Dios desde esta vida, puesto que las persecuciones y las tribulaciones están providencialmente ordenadas a fortalecer sus virtudes y hacerlo merecer la gloria. San Juan de la Cruz y Santa Teresa utilizaran como pocos el símil de la lucha espiritual, que parecería culminar, ya con otros matices, en San Ignacio de Loyola. Las penas y los sufrimientos⁷ no se ven a la luz de la fe como desgracia o castigo, sino como prueba purificadora.

⁵ Cfr. Algunas de las modalidades de la complicada Noche Oscura –la Apertura versus la anchura entendida como estados espirituales alternos- López Baralt, S. Juan de la Cruz y el Islam, Simbología Mística Musulmana., Madrid, Hiperion, 1990. Pág.12-51

⁶ Hubo que esperar hasta el tiempo de los Macabeos, para que, bajo la fuerte tensión religiosa producida por la persecución, apareciera la esperanza de la resurrección de los justos, y hubo que esperar hasta el libro de la sabiduría (s. 1 a. C.), para que el problema de ultratumba se aclarara. Por primera vez en la historia de la Revelación aparece claramente expuesto el tema de la retribución de ultratumba. En un lenguaje sencillo y claro el autor de la Sabiduría aclara definitivamente el problema que venía preocupando desde hacía siglos.

⁷ CARTA APOSTÓLICA SALVIFICI DOLORIS DEL SUMO PONTÍFICE JUAN PABLO II A LOS OBISPOS, SACERDOTES, FAMILIAS RELIGIOSAS Y FIELES DE LA IGLESIA CATÓLICA SOBRE EL SENTIDO CRISTIANO DEL SUFRIMIENTO HUMANO 1. «Suplo en mi carne -dice el apóstol Pablo, indicando el valor salvífico del sufrimiento- lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia».(1) Estas palabras parecen encontrarse al final del largo camino por el que discurre el sufrimiento presente en la historia del hombre e iluminado por la palabra de Dios. Ellas tienen el valor casi de un descubrimiento definitivo que va acompañado de alegría; por ello el Apóstol escribe:

Universidad Nacional Autónoma de México

Al comenzar este trabajo (Capítulo 2) se establece quién fue San Juan de la Cruz, cuáles fueron sus influencias, filosóficas y teológicas. En este mismo capítulo se intenta resumir cuál fue su concepción de la experiencia mística, cuál fue su sistema doctrinal y cómo estas ideas se plasman en sus obras, -*Subida la Monte Carmelo* y *Noche Oscura*. También es en este capítulo – y siendo este trabajo fundamentalmente un ensayo de Moral- donde como parte del marco, teórico se describe el conflicto de los conceptos de bien y mal- de manera muy general- y cuál es la importancia de estos temas en la reconciliación en las obras de San Juan de la Cruz. Esto es, si bien San Juan de la Cruz compone su experiencia mística con el estado trascendental que sufre el alma a través de la noche.

Ya en el capítulo 2, y como parte de la investigación, se realiza un análisis más detallado de la vida mística y filosófica de San Juan de la Cruz, se resume cuáles fueron las aportaciones más importantes en las obras del doctor místico a la filosofía y en especial a la moral. En este mismo capítulo pretendo que quede claro cómo en San Juan de la Cruz existe la responsabilidad de responder a la revelación divina mediante una fe que tiene que reconciliarse con Dios, purificar los pecados mediante el sufrimiento, la abnegación, el sacrificio, la misericordia y mediante la penitencia.

«Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros».(2) La alegría deriva del descubrimiento del sentido del sufrimiento; tal descubrimiento, aunque participa en él de modo personalísimo Pablo de Tarso que escribe estas palabras, es a la vez válido para los demás. El Apóstol comunica el propio descubrimiento y goza por todos aquellos a quienes puede ayudar --como le ayudó a él mismo-- a penetrar en el sentido salvífico del sufrimiento. 2. El tema del sufrimiento --precisamente bajo el aspecto de este sentido salvífico-- parece estar profundamente inserto en el contexto del Año de la Redención como Jubileo extraordinario de la Iglesia; también esta circunstancia deponen directamente en favor de la atención que debe prestarse a ello precisamente durante este período. Con independencia de este hecho, es un tema universal que acompaña al hombre a lo largo y ancho de la geografía. En cierto sentido coexiste con él en el mundo y por ello hay que volver sobre él constantemente. Aunque San Pablo ha escrito en la carta a los Romanos que «la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto»;(3) aunque el hombre conoce bien y tiene presentes los sufrimientos del mundo animal, sin embargo lo que expresamos con la palabra «sufrimiento» parece ser particularmente esencial a la naturaleza del hombre. Ello es tan profundo como el hombre, precisamente porque manifiesta a su manera la profundidad propia del hombre y de algún modo la supera. El sufrimiento parece pertenecer a la trascendencia del hombre; es uno de esos puntos en los que el hombre está en cierto sentido «destinado» a superarse a sí mismo, y de manera misteriosa es llamado a hacerlo 5. Aunque en su dimensión subjetiva, como hecho personal, encerrado en el concreto e irrepetible interior del hombre, el sufrimiento parece casi inefable e intransferible, quizá al mismo tiempo ninguna otra cosa exige --en su «realidad objetiva»-- ser tratada, meditada, concebida en la forma de un explícito problema; y exige que en torno a él hagan preguntas de fondo y se busquen respuestas. Como se ve, no se trata aquí solamente de dar una descripción del sufrimiento. Hay otros criterios, que van más allá de la esfera de la descripción y que hemos de tener en cuenta, cuando queremos penetrar en el mundo del sufrimiento humano. Puede ser que la medicina, en cuanto ciencia y a la vez arte de curar, descubra en el vasto terreno del sufrimiento del hombre el sector más conocido, el identificado con mayor precisión y relativamente más compensado por los métodos del «reaccionar» (es decir, de la terapéutica). Sin embargo, éste es sólo un sector. El terreno del sufrimiento humano es mucho más vasto, mucho más variado y pluridimensional. El hombre sufre de modos diversos, no siempre considerados por la medicina, ni siquiera en sus más avanzadas ramificaciones. El sufrimiento es algo todavía más amplio que la enfermedad, más complejo y a la vez aún más profundamente enraizado en la humanidad misma. Una cierta idea de este problema nos viene de la distinción entre sufrimiento físico y sufrimiento moral. Esta distinción toma como fundamento la doble dimensión del ser humano, e indica el elemento corporal y espiritual como el inmediato o directo sujeto del sufrimiento. Aunque se puedan usar como sinónimos, hasta un cierto punto, las palabras «sufrimiento» y «dolor», el sufrimiento físico se da cuando de cualquier manera «duele el cuerpo», mientras que el sufrimiento moral es «dolor del alma». Se trata, en efecto, del dolor de tipo espiritual, y no sólo de la dimensión «psíquica» del dolor que acompaña tanto el sufrimiento moral como el físico. La extensión y la multiformidad del sufrimiento moral no son ciertamente menores que las del físico; pero a la vez aquél aparece como menos identificado y menos alcanzable por la terapéutica.

Universidad Nacional Autónoma de México

Para justificar este trabajo creo que, -después de una pequeña descripción del trabajo sanjuanista y destacar la importancia de su obra en el pensamiento filosófico, teológico e histórico, pues el trabajo de San Juan de la Cruz no se circunscribe únicamente al pensamiento de su época-. Si se añaden datos importantes y concretos al pensamiento sanjuanista, la razón demostrará que merece ser actual, o al menos podríamos pensar que aún quedan muchas áreas dentro de la filosofía para el estudio de las obras del Doctor Místico tanto en el campo de la moral, de la estética, de la ontología, etc.⁸

Santa Teresita, sor Isabel de la Trinidad, Edith Stein, vieron iluminarse e incendiarse el propio horizonte al contacto con el mensaje del Doctor Místico, San Juan de la Cruz.⁹ Podríamos pensar que la difusión -en primera instancia- de la obra de San Juan de la Cruz hace posible establecer los lazos contemporáneos con los escolásticos.

En los textos de San Juan de la Cruz particularmente, en ***Subida al Monte Carmelo y Noche oscura***,

- ¿Busca el místico exhortarnos hacia una conversión del alma afligida por penas o angustias que pueden ser redimidas mediante la contrición y el propósito de enmienda, tratados en los textos como exhortos en ***Subida al Monte Carmelo y Noche oscura***?
- ¿Es la experiencia mística el camino a la trascendencia del alma?
- ¿Es el desprendimiento absoluto del alma el medio seguro para llegar a esta experiencia mística?

Debemos distinguir la temática particular y la peculiar dimensión que en este trabajo se analizará. El planteamiento de San Juan de la Cruz es la exhortación a la enmienda, a la corrección del error o defecto moral como consecuencia del dolor o pesar por haber ofendido a Dios, al prójimo o a uno mismo. Sobre la reflexión primera de qué es el error, qué es el mal, qué es el acierto y qué es el bien. Entenderemos también que San Juan de la Cruz hace una invitación a los miembros de la colectividad que, entendidos como individuos, en los actos de su libertad y de su voluntad optan por seguir un camino u otro. Tendiendo el hombre una tendencia natural por hacer el bien, son los tropiezos en la subida al Monte Carmelo los que el alma sufre, y por los cuales necesita redención.

Así pues, durante este trabajo se establecen los siguientes objetivos:

- Determinar si, a través de un análisis filosófico, se pueden relacionar en las reflexiones éticas de San Juan de la Cruz -en sus obras ***Subida al Monte Carmelo y Noche oscura*** - la reconciliación del mal,¹⁰ de las penas o angustias que afligen al hombre, con el bien, a través del acto de contrición.

⁸ Cfr. Ruiz Salvador Federico, O.C.D., Introducción a San Juan de la Cruz; Pág. 129.

⁹ Idem, pág. 137-141.

¹⁰ Entendiendo: Bien.- aquello que tiende al complemento de la perfección; Mal.- contrariamente a lo que es debido.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

- Es necesario conocer la idea de “Experiencia Mística” del santo, la cual, como la palabra *experiencia* indica –y se podría crear la idea de costumbre mística- alimenta el alma, la fortalece y le enseña cuál es el camino a la trascendencia.
- El desarrollo del concepto de la *nada*, en el poema Noche Oscura, como elemento en el que el alma se muestra plena.

Finalmente, y de acuerdo a los antecedentes ya expuestos, he establecido las preguntas básicas que configuran el eje principal de mi trabajo:

- ¿En qué condiciones San Juan de la Cruz exhorta a la reconciliación del hombre? La vía espiritual y la vía ética.
- ¿Cuáles son los elementos más importantes en esta exhortación del místico?
- ¿Cuál es la importancia de la idea de “Experiencia Mística”, “la nada”, “el alma”, “la reconciliación”? ¿Cuáles son sus implicaciones filosóficas para el místico?

1. Marco Teórico

1.1 San Juan de la Cruz

La obra de San Juan de la Cruz es representativa no sólo de la mística y de la poesía de la orden religiosa de los carmelitas, sino que es cumbre de la *mística experimental* y la lírica amorosa, vertida a lo divino. El amor lleva a las alturas de la *contemplación*, pero como el amor es producto de la fe, es el único puente que puede salvar el abismo que separa a la inteligencia de la infinitud de Dios, la fe ardiente y vívida el principio de la experiencia mística. San Juan no se cansó nunca de inculcar esa doctrina tradicional con su estilo maravilloso y sus ardientes palabras.¹

Las interpretaciones que se han dado sobre la obra mística sanjuanista son tan contradictorias como abundantes: visión marxista, freudiana, erótica, y algunas de ellas pugnan por imponerse y descalificarse.

San Juan de la Cruz nos ofrece un mensaje estimulante, válido ayer como hoy, lo comunica en una envoltura muy personal, propia del Siglo de Oro español. Su visión del hombre, de la sociedad y del mundo es la peculiar de aquel tiempo. Su forma de vida se centra en el hecho religioso y su trabajo se conceptualiza con las categorías propias del escolasticismo, como una escuela filosófica de la Edad Media, cristiana, arábiga y judaica, renovada igualmente en el pensamiento moderno, en la que domina la enseñanza de los libros de Aristóteles, concentrada con las respectivas doctrinas religiosas.²

Dentro de la religión católica san Agustín, santo Tomás de Aquino, Eckhart y san Juan de la Cruz parecen representar diversas situaciones que nos dan una idea de la experiencia religiosa en los pensadores inclinados a la filosofía y, así, dejamos injustamente de lado a otros pensadores importantes (san Buenaventura, Pascal, Kierkegaard, Edith Stein, por mencionar algunos)³ No se puede negar la figura polifacética de fray Juan de la Cruz: artista y pensador, místico y teólogo, afable y austero, solitario y maestro de espíritus, humilde y doctoral. La reciedumbre de su personalidad no proviene de bruscos contrastes, resulta más bien de una profunda y armoniosa unidad de cualidades humanas y espirituales. Su equilibrio temperamental se basa en una complementaria y perfecta fusión de gracia, de humano y divino: en la santidad. Fray Juan de la

¹ La doctrina de San Juan es plenamente fiel a la tradición antigua: el fin del hombre en la tierra es alcanzar "Perfección de la caridad y elevarse a la dignidad de hijo de Dios por el amor"; la contemplación no es por sí misma un fin, sino que debe conducir al amor y a la unión con Dios por el amor y, en último término, debe llevar a la experiencia de esa unión a la que todo está ordenado. "No hay trabajo mejor ni mas necesario que el amor", dice el santo. "Hemos sido hechos para el amor." El único instrumento del que Dios se sirve es el amor." "Así como el Padre y el Hijo están unidos por el amor, así el amor es el lazo de unión del alma con Dios".

² Cfr. San Juan de la Cruz, Obras completas, Preparada por Eulogio Pacho, Séptima edición. Editorial Monte Carmelo. Pág. 5

El 21 de marzo (fiesta de la primavera) de 1952 ha sido proclamado patrono de los poetas de la lengua española.

³ Beuchot Mauricio, La experiencia Religiosa, EIR, pág. 123.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

Cruz asumió su papel de santo y lo persiguió como ideal único, supremo e irrenunciable. A la posesión del Absoluto, la unión con Dios, subordinó y sacrificó planes y programas de vida sin dejarse arrastrar por idealismos o aventuras. *La conquista realista de la santidad confiere suprema unidad y coherencia a su vida y a su doctrina: es la que unifica con fuerza dinámica todas sus energías y cualidades. Sólo desde este punto de vista se puede tener el sentido pleno de su personalidad y de su existencia.*

Escribir es para fray Juan tarea de santificación⁴; primero, propia, luego, para los otros. Es, además, ocupación marginal o incidental. Escribe sin pretensiones de originalidad ni ansias de inmortalidad. Nunca se creyó un genio ni un artista, ni siquiera un profesional de la pluma. No pretendió con su trabajo obras de admiración sino de provecho espiritual.⁵ La labor de fray Juan de la Cruz como formador no se ve opacada por su tarea de escritor, sino que se complementan. Podríamos decir que nunca fue más formador que en el periodo en que escribió sus libros. Además podremos analizar las fechas y verificar lo anterior con cierto margen. Verdaderamente comienza en 1578, pero la obra escrita del Santo concluye entre 1585-86. Consideramos como término el año de 1588, porque hasta ese año permanece en Andalucía con la misma línea de vida. Y podemos decir que la cárcel de Toledo es el principio de su producción literaria.

San Juan supo inspirar a los religiosos el espíritu de soledad, humildad y mortificación. Pero Dios, que quería purificar su corazón de toda debilidad y apego humanos, le sometió a las más severas pruebas interiores y exteriores. Después de haber gozado de las delicias de la *contemplación*, San Juan se vio privado de toda devoción. A este período de sequedad espiritual se añadieron la turbación, los escrúpulos y la repugnancia por los ejercicios espirituales. En tanto que “el demonio le atacaba con violentas tentaciones”, los hombres le perseguían con calumnias. La prueba más terrible fue sin duda la de los escrúpulos y la desolación interior, que el santo describe en *La Noche oscura del Alma*. A esto siguió un período todavía más penoso de oscuridad, sufrimiento espiritual y tentaciones, de suerte que San Juan se sentía como abandonado por Dios. Pero la inundación de luz y amor divinos que sucedió a esta prueba, fue el premio de la paciencia con que había soportado el siervo de Dios.

San Juan de la Cruz muestra al hombre ávido de lo divino y defraudado de los placeres, que no sólo no satisfacen la capacidad infinita de la voluntad, del amor y del entendimiento, sino que, como dice el propio San Juan de la Cruz, los apetitos desordenados de las cosas materiales provocan en la persona, dos males gravísimos:

⁴ Mircea Eliade (1967, 159ss) ha señalado la actitud de aceptación, obediencia o acogimiento de un entorno divino (de santificación); para hablar de él nos valdremos del místico San Juan de la Cruz.

⁵ idem. Pág. 18.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

"Y para que más clara y abundantemente se entienda lo dicho, será bueno poner aquí y decir, cómo estos apetitos causan en el alma dos daños principales: el uno es, que le privan del espíritu de Dios, y el otro es, que al alma donde viven la cansan, atormentan, oscurecen, ensucian y enflaquecen (...) Estos dos males, conviene a saber: *privación* y *positivo*, se causan por cualquier acto desordenado de apetito".

La doctrina de San Juan es plenamente fiel a la tradición antigua: el fin del hombre en la tierra es alcanzar "Perfección de la caridad y elevarse a la dignidad de hijo de Dios por el amor"; la *contemplación* no es por sí misma un fin, sino que debe conducir al amor y a la unión con Dios por el amor y, en último término, debe llevar a la experiencia de esa unión a la que todo está ordenado. "No hay trabajo mejor ni más necesario que el amor", dice el santo. "Hemos sido hechos para el amor." El único instrumento del que Dios se sirve es el amor." "Así como el Padre y el Hijo están unidos por el amor, así el amor es el lazo de unión del alma con Dios".

El amor lleva a las alturas de la *contemplación*, pero como el amor es producto de la fe, es el único puente que puede salvar el abismo separa a nuestra inteligencia de la infinitud de Dios, la fe ardiente y vívida el principio de la experiencia mística. San Juan no se cansó nunca de inculcar esa doctrina tradicional con su estilo maravilloso y sus ardientes palabras.

San Juan solía pedir a Dios tres cosas: que no dejase pasar un solo día de su vida sin enviarle sufrimientos, que no le dejase morir en el cargo de superior y que le permitiese morir en la humillación y el desprecio.

Su amor de Dios hacía que su rostro brillase en muchas ocasiones, sobre todo al volver de celebrar la misa. Su corazón era como un ascua ardiente en su pecho, hasta el punto de que llegaba a quemarle la piel. Su experiencia en las cosas espirituales, a la que se añadía la luz del Espíritu Santo, hacían de un consumado maestro en materia de discreción de espíritus, de modo que no era fácil engañarle diciéndole que algo procedía de Dios.

Durante la estancia de fray Juan de la Cruz en la cárcel de Toledo, los religiosos que le aprisionan enseguida notan que fray Juan no es un aventurero, sino que lleva un ideal y planes bien definidos. Los carceleros llaman al fraile "*lima sorda*", porque soporta con suave silencio y amor los castigos, penas, reproches, intentos de soborno y amenazas de muerte; fray Juan de la Cruz nunca cede un palmo en lo que cree su vocación.⁶

Considero que la labor de San Juan de la Cruz, y su aportación a la filosofía, está en su carácter reflexivo sobre asuntos que lo afligían, asuntos como el *alma* en su dimensión de sustancia

⁶ Ruiz Salvador Federico, O.C.D., Introducción a San Juan de la Cruz; Pág. 24-37.
Universidad Nacional Autónoma de México

espiritual e inmortal, capaz de entender, querer y sentir, que informa al cuerpo humano y con él constituye la esencia del hombre; el hombre que tiene al responsabilidad, la obligación y la capacidad de asumir las consecuencias de sus actos libres, de responder por ellos. Y esta libertad es la capacidad de elegir entre: el *bien* como lo que perfecciona la ser, lo que a la naturaleza le conviene (en un sentido subjetivo, lo que produce satisfacción y lo que nos resulta útil); y el *mal* entendido como lo que se opone al bien (alude defecto o falta); bien y mal que definidos en la obligación moral, en el carácter imperativo de la ley moral nos sitúa en un *acto de contrición*, en un dolor o pesar por haber ofendido a Dios por ser quien es, busca reconciliarse, en volver a las amistades, en atraer y acordar los ánimos desunidos.

El místico es testarudo y terco a los rompimientos y desgarramientos interiores; Fray Juan de la Cruz es el gran amigo de la unidad y la voluntad del hombre compacto y de una sola pieza. La mística de fray Juan de la Cruz es profesión de la personalidad, del ser íntegro, sin desdoblamientos. Para el fraile *acción y contemplación*⁷. -*praxis y teoría*- se hallan al servicio de la persona.⁸

Un ejemplo es la vida misma del Místico, y hay que destacar dos etapas de la vida de San Juan, en 1591, en el primer Capítulo general, San Juan de la Cruz queda sin cargo (mientras que el Padre Doria seguía de vicario)⁹. Y estos últimos meses sin oficio que el Santo se le ofrecían como una oportunidad de descanso -que podrían haber sido de tranquilidad- se convierten en seis meses de borrasca, en poco inferiores a la cárcel de Toledo. No han hecho los superiores de Fray Juan de la Cruz nada por complacerle, sino sólo obedecen a un deseo propio ajeno a lo que debería ser un acto cristiano.

Posteriormente, Juan vive un segundo período, el de la interioridad. Tal vez sea este período el que puede explicar el factor de la diferencia de gustos descriptivos que le separa de Santa Teresa. La juventud de ambos místicos pertenece a dos generaciones distintas. La juventud de Teresa es de la edad imperial, y la juventud de Juan pertenece a una época posterior, diríamos de mayor represión.

⁷ "La contemplación no es otra cosa que infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios, que, si la dan lugar, Inflama el alma en espíritu de amor" San Juan de la Cruz, N 1, 10,6

"La contemplación es ciencia de amor, la cual es noticia infusa de Dios amorosa, que juntamente va ilustrando y enamorando al alma" San Juan de la Cruz, N 2, 18,5

"La contemplación es noticia infusa, amorosa, pacífica y quieta en la cual el alma bebe sabiduría, amor y gozo" San Juan de la Cruz, S II, 14,2

⁸ V. Capánaga, San Juan de la Cruz, Valor psicológico de su doctrina (Madrid 1950) p. 114-115. Añade el padre Capánaga: "La unidad de la persona descansa sobre una visión clara de las realidades y una respuesta constante y ordenada a ellas" (ibid., p. 105). Sobre la personalidad humana del místico, su equilibrio psicológico y moral, ha escrito páginas memorables H. Bergson, en su libro *les deux sources de la Morale et de la Religión*.

⁹ El Padre Nicolas Doria, es un gobernante del Estado mayor, ve conventos y no almas, carece de sentido para apreciar las necesidades espirituales de las hijas de Teresa. Es vicario general y quiere traer a sí todos los negocios de las monjas y hacerlos pasar por muchas manos.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

A Fray Juan de la Cruz se le ha dicho "*Doctor de las nadas*" (este tema lo trataremos más adelante en el capítulo 5) título desacertado y poco afortunado, que deforma la imagen del Santo si pretende ser universal. La "*nada*", así suelta, carece de sentido en la vida del fraile y en su sistema.

"*Doctor de las nadas y del Todo*" estaría más cerca a la realidad y a su dialéctica, sin embargo, este título tiene el inconveniente de carecer de tono personal, mientras que Juan se afana en torno a una persona viviente. En el pensamiento sanjuanista el ser limpio es puro ser, absolutamente vacío, indeterminado e inmediato que no es sino la pura nada, también absolutamente vacía, inmediata e indeterminada. Así pues, el puro ser y la pura nada son, a la vez, diferentes. Si no lo fuesen, la identidad del ser y de la nada impediría todo proceso. Y la vida de San Juan se presenta así, vacía y plena a la vez.

"*Doctor del amor divino*"; es tal vez el más adecuado para Fray Juan de la Cruz, pero no del amor sentimental o mundano sino del *amor divino* en toda su terrible y honda exigencia.¹⁰

La influencia y la originalidad del pensamiento sanjuanista definen su pensamiento y se manifiesta en su obra. La preparación intelectual de San Juan de la Cruz era excelente, conoció a la perfección la Biblia, la Teología de Sto. Tomás y la de los grandes Padres de la Iglesia; conoció la filosofía aristotélica y platónica, junto con el estoicismo no tenían para él secretos. Y fue maestro consumado en la poesía, conocía tanto la poesía popular como la culta de influencia italiana.

No obstante a esto, la escasez de referencias de *San Gregorio*, *Boecio*, *San Bernardo*, *San Agustín*, *Santo Tomás*¹¹, *Aristóteles* y pocos más¹², la inautenticidad de muchas de ellas,

¹⁰ Cfr. Ruiz Salvador Federico, O.C.D., Introducción a San Juan de la Cruz; Pág. 39.

¹¹ El padre Crisógono fue el primero en buscar directamente una solución al problema del tomismo sanjuanista. Admite, como todos, que el lenguaje y el fondo del pensamiento están en la línea de Santo Tomás, lo mismo que la mayoría de los principios. La duda afecta solamente a algunos puntos determinados. Su respuesta es categórica; en esas posiciones doctrinales, San Juan de la Cruz se aparta de la escuela tomista; se trata de temas importantes del sistema sanjuanista. El Padre Marcelino del N.J. en su libro *El tomismo de San Juan de la Cruz*, sin matices asegura: San Juan de la Cruz es tomista y sólo tomista. La tesis del libro entero está así formulada por el autor en la segunda pagina. "San Juan de la Cruz en filosofía no es platónico, ni baconiano, ni ecléctico; es verdadero tomista". Hace notar con propiedad que, para que haya un sistema filosófico o teológico, sin conexión ni dependencia. Las peculiaridades de San Juan de la Cruz no existen o no son suficientes ni lo bastante profundas como para constituir un sistema particular o de origen diverso del tomismo. J. Maritain creaba, tal vez sin conocer a sus antecesores, una nueva explicación del tomismo sanjuanista. A primera vista armoniza las divergencias notadas. Admite sin dificultad los contrastes revelados por el padre Crisógono entre Santo Tomás y San Juan de la Cruz. Con el padre Marcelino se sostiene, en cambio, la absoluta fidelidad del Doctor Místico al sistema filosófico-teológico tomista. El lazo mágico con que Maritain desanuda la dificultad es una detallada distribución de las ciencias en jerarquías y niveles: ciencia comunicable e incommunicable, ciencia especulativa y práctica. Según Maritain, Santo Tomás habla a nivel especulativo, ontológico, sobre la realidad de las cosas. En el plano especulativo, San Juan de la Cruz admite sin reservas las posiciones tomistas. En otros términos, si Juan de la Cruz se pusiera a escribir teología sistemática, repetiría la de Santo Tomás. Si Santo Tomás tradujera su sistema a normas de vida ascético-mística, coincidiría con el de San Juan de la Cruz. Y trata de demostrarlo examinando varios temas en que la oposición de ambos autores parece más evidente. La solución de Maritain peca de excesiva simplicidad. Quita valor ontológico a las afirmaciones de San Juan de la Cruz, sin que veamos las razones de tan grave despojo. No obstante su arbitrariedad, es la interpretación que la ha prevalecido.

muestran que el Doctor Místico no tuvo interés por vincularse a escuelas o autores o obras determinadas. Cito a Crisógono de Jesús:

Fuerza es terminar esta parte de las fuentes de San Juan de la Cruz advirtiendo que todas las influencia y reminiscencias señaladas- sobre que no todas ciertas- no bastan a explicar media docena de páginas de las obras del sublime maestro. Creer que descubrir las fuentes de su obra científica es robarle originalidad, sería no comprender el alcance de estos estudios. Hacerse la ilusión de que todo lo que escribió San Juan de la Cruz es completamente nuevo, sería un engaño del cual poco se hondaría el gran Doctor.

San Juan de la Cruz, como todo creador del sistema, no pudo prescindir del ambiente que le rodeaba no despojarse de su formación científica, y, al crear su obra, tuvo que reflejar en ella lo uno y lo otro, transformando y realzado por la fuerza del genio.¹³

Al apartarse de puntos de vista ajenos, Juan ejercita su libertad, como tantos otros han hecho. Y no hay en ello motivo de escándalo o de compasión. Tendrá razón o no, pero, si así piensa, así hay que entenderle.

El comportamiento del ser humano, está regulado por determinadas acciones, unas de estas acciones son de tipo material y otras de índole espiritual. La obra de San Juan de la Cruz busca las acciones que caen en el campo espiritual, y estas acciones influyen en la conducta personal y social del hombre.

"Cuando contemplemos a Dios cara a cara, tendremos un conocimiento intelectual claro y límpido de la esencia divina; más ese conocimiento será incomunicable, pues la misma esencia divina será la que actúe inmediatamente en nuestra inteligencia, sin intermedio de ninguna especie o idea, (porque ninguna idea, sea angélica ni humana podría representar adecuadamente la esencia divina); ahora bien, nuestro conocimiento es comunicable por las ideas o conceptos".¹⁴

Maritain expone con la regla de "distinguir para unir", que:

Mientras Santo Tomás explica, San Juan de la Cruz hace ver. El primero conduce, el segundo guía. Santo Tomás proyecta sobre el ser las luces inteligibles, San Juan de la Cruz guía la libertad a través de las noches de desprendimientos. Uno demuestra, el otro es la práctica de la sabiduría.

Santo Tomás de Aquino y San Juan de la Cruz se unen en el objeto final de la vida humana, que es la transformación en Dios, " hacernos dioses por participación". Santo Tomás de Aquino y San Juan de la Cruz están unidos en el concepto de que la *contemplación* es un conocimiento

¹² Ninguno más de seis veces según Fray Federico Ruiz O.C.D., y en lugares donde su autoridad carece de trascendencia y de serio influjo. Incluso Hatzfeld dice que existe un paralelismo del Greco con San Juan de la Cruz tan sólo lleva a insignificantes generalidades. Más esto mismo ocurre cuando el paralelismo se establece con los demás místicos que fueron sus contemporáneos, incluso con Santa Teresa.

¹³ Cfr. Crisógono de Jesús, San Juan de la Cruz. Su obra científica p. 53.

¹⁴ Cfr. Jacques Maritain en su obra "LOS GRADOS DEL SABER", dedica un capítulo a éste gran santo, destacándolo como el maestro de la ciencia práctica de la contemplación, lo considera como el gran Doctor del supremo saber incomunicable.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

experimental de amor y de unión, además en el uso de las facultades superiores como el entendimiento, la memoria y la voluntad, utilizando los sentidos y la imaginación, ellos son paralelos y están unidos en la búsqueda de Dios.

La reforma de la orden de los Carmelitas que lanzaron Santa Teresa y San Juan no fue con intención de "modernizarla" sino más bien para restaurar y revitalizar su cometido original el cual se había mitigado mucho. Al mismo tiempo que lograron ser fieles a los orígenes, la santidad de estos reformadores infundió una nueva riqueza a los carmelitas misma que ha sido recogida en sus escritos y en el ejemplo de sus vidas y sigue siendo una gran riqueza de espiritualidad.

Maritain explica que San Juan de la Cruz trata de dos impurezas que lleva el sentido. Una que es opuesta a la vida de virtudes. La otra contraria a la unión contemplativa. Pero él tiene los remedios: Uno es el acto de la virtud. El otro es movimiento de amor y el afecto a la unión con Dios.

Aquí es donde San Juan de la Cruz desarrolló la doctrina de la **Noche de sentido**, donde penetra para responder a la *contemplación*.

"Cuando la noche del espíritu ha sido bastante profunda,
cuando la sustancia del alma ha sido bastante disuelta ;
Ansío ser disuelto y estar contigo.

Entonces lo que constituye su deseo -estar contigo- llega a ser sentido y tocado; es la invasión de la paz. Es el estado que San Juan de la Cruz llama "los desposorios espirituales", la *contemplación* se torna luminosa, crepúsculo de la mañana. Sin ver a Dios en su esencia, el alma experimenta no obstante, que EL es todo"(Jaques Maritain). San Juan de la Cruz, místico por excelencia, es un ejemplo de espiritualidad, de poesía y de santidad. ¹⁵

1.1.1 Influencia Aristotélica

De la formación de San Juan de la Cruz en el seminario destaca la influencia aristotélica y la influencia tomista: de la influencia aristotélica decimos que toda cuestión ética¹⁶ gira fundamentalmente en torno a las nociones del bien y el mal, y al comportamiento bueno o malo, ya sea de la vida privada o pública.

¹⁵ Gómez Cerda, José, Rue L2on Save 16-K 7000 Mons Belgique, Internet.

¹⁶ Del griego, ethika, de ethos, 'comportamiento', 'costumbre', principios o pautas de la conducta humana, a menudo y de forma impropia llamada moral (del latín, mores 'costumbre') y por extensión, el estudio de esos principios a veces llamado filosofía moral. Este trabajo se ocupa de la ética sobre todo en este último sentido y se concreta al ámbito de la civilización occidental, aunque cada cultura ha desarrollado un modelo ético propio.

Aristóteles¹⁷, discípulo de Platón, consideraba la felicidad como la meta de la vida. En su principal obra sobre esta materia, *Ética a Nicómaco* (finales del siglo IV a.C.), definió la felicidad como una actividad que concuerda con la naturaleza específica de la humanidad; el placer acompaña a esta actividad pero no es su fin primordial. La felicidad resulta del atributo humano de la razón, y funciona en armonía con las facultades humanas.

Aristóteles sostenía que las virtudes son, en esencia, un conjunto de buenos hábitos y que para alcanzar la felicidad una persona ha de desarrollar dos tipos de hábitos: los de la actividad mental, como el conocimiento, que conduce a la más alta actividad humana; la *contemplación*; y aquellos de la emoción práctica y la emoción, como el valor. Las virtudes morales son hábitos de acción que se ajustan al término medio, el principio de moderación, y han de ser flexibles debido a las diferencias entre la gente y a otros factores condicionantes. Por ejemplo, lo que uno puede comer depende del tamaño, la edad y la ocupación. Aristóteles define el término medio como el estado virtuoso entre los dos extremos de exceso e insuficiencia; así, la generosidad, una virtud, es el punto medio entre el despilfarro y la tacañería. Para Aristóteles, las virtudes intelectuales y morales son sólo medios destinados a la consecución de la felicidad, que es el resultado de la plena realización del potencial humano.

La virtud, puesto que le corresponde al alma, también se divide conforme a ella del siguiente modo: El principio vegetativo de la parte irracional del alma queda descartado del ámbito de la ética y por lo tanto, también de la virtud. Esto se debe a que la virtud, para ser objeto de alabanza, en algún modo debe depender de la razón y de la libertad, cosa que no se da el nivel vegetal del alma. La parte irracional sensitiva comprende los deseos, pasiones, afectos, etcétera, que aunque no corresponden propiamente a la parte racional deben estar regidos por ella. Así pues, estrictamente hablando, la sede de las virtudes es la parte racional del alma y en forma indirecta, las partes gobernadas por ella, como por ejemplo, la irracional sensitiva.¹⁸

La influencia que tuvo San Juan de la doctrina aristotélica se muestra en el ejemplo de vida que tuvo como consejero y confesor, pues en sus *Cautelas espirituales*¹⁹ el las virtudes morales que se perfeccionan cuando participan de la razón (templanza, fortaleza, justicia, prudencia).

Además, en la mística san juanista existe una influencia griega relacionada con el epicureísmo. Los epicúreos buscaban alcanzar el placer manteniendo un estado de serenidad, es decir, eliminando todas las preocupaciones de carácter emocional. Consideraban las creencias y

¹⁷ Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Introducción de E. Lledó Iñigo. Traducción de J. Pallí Bonet, 6ª Reimpresión. Según, Aristóteles, la finalidad del hombre es conseguir la felicidad. Vivir bien equivale, a vivir conforme a la razón, porque, según Aristóteles, la excelencia humana es justamente la capacidad de pensar. Hay dos tipos de virtudes: las intelectuales y las éticas. Para Aristóteles, la felicidad, la vida feliz, consiste en la busca de la sabiduría. La naturaleza humana es, para Aristóteles, esencialmente social.

¹⁸ Cfr. Alonso García, Luz. *Ética o filosofía Moral*, Ejercicios redactados por Emma Luz Aceves, Diana Técnico, UNAM, 1ª edición 1986, pág. 154-174.

¹⁹ Cft. San Juan de la Cruz, *Avisos y sentencias espirituales (1578-1582) Dichos de luz y amor; Otras series de avisos; Cautelas espirituales, Avisos a un religioso, Monte de perfección.*

prácticas religiosas perniciosas porque preocupaban al individuo con pensamientos perturbadores sobre la muerte y la incertidumbre de la vida después de ese tránsito.²⁰

1.1.2 Influencia Tomista

Los elementos o ingredientes principales que involucra la filosofía moral de Santo Tomás son siete. Hay que tomar en cuenta el *fin último* de la vida humana, que determina toda la ética, pues según él se orientan las facultades y actos humanos, y con arreglo a él surgirán las normas²¹ de moralidad. Esto nos conduce a la *felicidad* suprema, que consiste en la consecución del fin último y que impulsa a las facultades y a los actos humanos ha realizarse; las normas de moralidad serán las que rijan esa consecución de la felicidad mediante los *actos humanos*, que son todo el movimiento del hombre que ha de encausarse a ese fin y a esa felicidad supremos; otro elemento de indudable importancia son la *pasiones*, que son el impulso más básico hacia esa felicidad; ellas no se equivocan en esa búsqueda de la felicidad, pero nuestra asimilación concreta de ellas al actuar puede equivocarse y por ello requiere algo que la dirija, a ellas se suman las virtudes, que son esas actitudes que aprovecha el impulso de las pasiones para darles la conveniente dirección; y finalmente, hay que analizar la ley y además la conciencia, que son los principios directores o normas de moralidad –la primera objetiva y la segunda subjetiva– para orientar debidamente los actos humanos hacia el fin y la felicidad. En esto Santo Tomás esquematiza dos escenarios: el supremo y el terrenal. Así pues, la ética de San Juan de la Cruz es una ética de fines, intenta esclarecer al hombre cuál es su fin supremo –influencia tomista– y darle los medio buenos para conseguirlo. Este fin del hombre es, objetivamente hablando, la perfección humana y, subjetivamente hablando la felicidad, que todos deseamos. Y al perfección humana es la vida virtuosa, en la cual encuentra el hombre la máxima felicidad, pues así es como realiza su naturaleza. Por eso, habrá que estudiar las virtudes con relación a esa felicidad suprema.

El argumento tomista que utiliza San Juan de la Cruz para apoyar esta perfección ética del hombre hacia un fin está basado en un axioma metafísico de la concepción teleológica aristotélico-escolástica²²: “todo agente actúa por un fin”²³, al que añade que principalmente esto

²⁰ En los siglos IV y III a.C., el filósofo griego Epicuro²⁰ desarrolló un sistema de pensamiento, más tarde llamado epicureísmo, que identificaba la bondad más elevada con el placer, sobre todo el placer intelectual y, al igual que el estoicismo, abogó por una vida moderada, incluso ascética, dedicada a la contemplación.

²¹ regla que debe seguir o a la que se debe ajustar la conducta.

²² Conforme la Iglesia medieval se hizo más poderosa, se desarrolló un modelo de ética que aportaba el castigo para el pecado y la recompensa de la inmortalidad para premiar la virtud. Las virtudes más importantes eran la humildad, la continencia, la benevolencia y la obediencia; la espiritualidad, o la bondad de espíritu, era indispensable para la moral. Todas las acciones, tanto las buenas como las malas, fueron clasificadas por la Iglesia y se instauró un sistema de penitencia temporal como expiación de los pecados.

Las creencias éticas de la Iglesia medieval fueron recogidas en literatura en la Divina comedia de Dante, que estaba influenciada por las filosofías de Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino. En la sección de la Divina comedia titulada ‘Infierno’, Dante clasifica el pecado bajo tres grandes epígrafes, cada uno de los cuales tenía más subdivisiones. En un orden creciente de pecado colocó los pecados de incontinencia (sensual o emocional), de violencia o brutalidad (de la voluntad), y de fraude o malicia (del intelecto). Las tres facultades del alma de Platón son repetidas así en su orden jerárquico original, y los pecados son considerados como perversiones de una u otra de las tres facultades.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

ocurre en el agente humano, y más principalmente aún en la actividad más importante para él, que es la acción moral, en la cual le va el sentido de su vida, le va en ello su vida mismo. El hombre, por lo tanto, está polarizado por un fin, y su actuación es moralmente buena en la medida en que siga él mismo, y ayude a los otros a seguir, el camino hacia ese bien.

Por que el fin de una cosa es para ella su bien (como se pensaba un tanto antropomorficamente en la filosofía aristotélica), y el fin al que ella tiende naturalmente es para ella su máximo bien, y no puede ser vacío inalcanzable lo que se desea naturalmente (pues sería una burla de la naturaleza, lo cual es imposible que suceda en toda la especie humana o en su mayoría). El problema es ahora: ¿cuál es el fin último o el soberano bien del hombre?

El fin ultimo, el bien máximo, en el que confluyen todas nuestras virtudes y en el que se encuentra la máxima felicidad, debe superar a los bienes particulares y efímeros. Su argumento es que dicho fin debe ser un bien suficiente y completo, es decir, que toma las aspiraciones humanas sin dejar que continúe el deseo, y debe ser algo seguro y estable, porque la felicidad inestable y efímera no puede satisfacer al hombre.

De acuerdo con estas exigencias analiza diversas cosas que parecen hacer feliz al hombre y concluye que la felicidad humana no puede consistir en las riquezas, porque tienen más carácter de medio que de fin y no excluyen el mal ni el hastío; ni puede consistir en el honor ni la fama, porque éstos a veces pueden ser ficticios o falsos; ni en el placer, porque también es efímero, por lo cual es un bien parcial y por lo mismo es también un medio, no un estado definitivo; tampoco son los bienes del alma sin más, porque no cualquiera da la plenitud, ni siquiera el conjunto de bienes creados.

Podemos distinguir dos niveles o aspectos en este bien supremo para los hombres; Tomas explica que hemos de aspirar a este bien en el concreto y desde lo terreno. Por eso se añade en el tomismo que la representación concreta de ese bien supremo trascendente es el bien supremo inmanente, el cual es el bien común de la comunidad o sociedad. Y como para alcanzar uno y otro bien son necesarias las virtudes, como consecuencia lógica se presenta la vida virtuosa como perfección del hombre. En la misma búsqueda del bien común de la sociedad y para la convivencia correcta, el hombre necesita de las virtudes; por eso la vida virtuosa es su perfección y ella es también el proceso de la consecución de su fin, su felicidad.

Así pues, todo el vivir del hombre ha de consistir en dirigir su conducta o sus actos hacia el fin último y supremo bien que ha encontrado conveniente a él. Por eso Tomás²⁴ examina el actuar

²³ Sobre la cadena de los fines, que no puede ir al infinito. Santo Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I,II, q.1, a 1, a,

²⁴ Según San Agustín la voluntad de los seres humanos se encuentra de tal manera corrupta por el pecado original, que no puede evitar su inclinación hacia el mal "No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero". Las teorías de San Universidad Nacional Autónoma de México

moral y principalmente las condiciones de éste. Se fija en las condiciones del actuar moral porque descubre que no todo acto que efectúa el hombre es objeto de moralidad. En efecto, distingue dos tipos diferentes de actos del hombre y debe decirse cuál de ellos es el propio de la moral: actos del hombre y actos humanos.²⁵ Santo Tomás hace un análisis filosófico y psicológico de estos actos. Hay tres aspectos en los actos humanos básicamente de los cuales depende básicamente la bondad o maldad morales.

En efecto, éstas dependen de su objeto, del fin y de las circunstancias del acto. Por ejemplo, apoderarse de lo ajeno es el objeto del robo. El fin es aquello a lo que tiende el que efectúa el acto, por ejemplo, el robo puede tener como finalidad enriquecerse injustamente o ayudar al oprimido dándole lo que necesita. Y las circunstancias son las condiciones accidentales que rodean el acto, por ejemplo, la acción de robar adquiere diferente matiz si se efectúa en tiempo de hambre, de guerra injusta, de desastre, etc.

Primeramente, la bondad y la malicia moral dependen del objeto y del fin, secundariamente de las circunstancias. Así, hay dos bondades y maldades (o fuentes de ellas); la del objeto y la del fin. Pues un acto puede ser bueno por su objeto y malo por su fin, y viceversa. Por ejemplo, un acto puede ser bueno por su objeto, como ayudar a un enfermo, pero malo por su fin, como en el caso de que tal ayuda sea para buscar la vanagloria delante de los demás, ya que tal cosa es hipocresía. Por eso, para Santo Tomás, lo ideal es que coincidan en un acto la bondad del objeto y la bondad del fin.

Sobre todo el fin del acto debe ser bueno, y tanto él como el objeto de éste son buenos por su adecuación a la norma de moralidad, que es doble: la ley y la conciencia.

La norma remota de moralidad es la ley, y la norma próxima es la conciencia. En el pensamiento de Tomás, la ley es una orientación objetiva encontrada por la inteligencia y a la razón, orientación que debe seguirse porque dirige al hombre a la consecución de su propio fin. La conciencia, en cambio, es una orientación o norma subjetiva, que aplica la ley al caso concreto – y se dice subjetiva porque incluye la interpretación por parte del sujeto.

La ley es definida por Tomás así: “es la ordenación de la razón dirigida al bien común y promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad”. Se dice de la razón (práctica) y no de la voluntad, para no dar lugar a lo irracional o no-razonable. El estar dirigida al bien común significa

Agustín van relacionadas siempre con la voluntad de las personas en hacer el bien o el mal, en cambio, Santo Tomás cree en que los seres carentes de la razón, no son libres y se dirigen hacia su fin movidos por sus instintos naturales, por eso es un intelectualista. Según Santo Tomás, en último término, es necesario recurrir a la religión y a las enseñanzas religiosas. El objetivo supremo y la auténtica felicidad de los humanos únicamente pueden ser otorgados por Dios

²⁵ Actos del hombre.- son los que se ejercen sin la inteligencia ni voluntad, y por lo tanto, sin libertad, por consiguiente sin responsabilidad moral, por ejemplo respirar; Actos humanos, propiamente hablando son los dirigidos por la voluntad iluminada por la inteligencia, en lo cual consiste la libertad.

que está orientada y orienta al hombre hacia el fin (supremo). El acto humano es dirigido por la ley y la conciencia. Pero el acto humano hunde sus raíces en las mismas pasiones del hombre. En efecto, la pasión es el sustrato básico del acto libre, porque es una pulsión que tiende hacia el fin y se realiza de maneras variables, dando lugar a la incorrección con respecto a ese fin; ello hace que puedan ser dirigidas por la razón al aflorar como actos libres por virtud de la inteligencia y la voluntad. Están en la raíz de los actos humanos o actos libres, pero todavía pertenecen a los apetitos sensibles. Y es que las pasiones son actos de apetito humano, en los que el hombre se comporta como un animal, aunque no coincide completamente con él, ya que estas pasiones o actos del apetito pueden ser dirigidos por la razón de acuerdo con lo que le conviene para el bien o el fin del hombre. La inteligencia y la voluntad se sirven de esos actos para orientar el dinamismo de la conducta hacia las virtudes, hacia lo virtuoso. La sensibilidad o apetito sensitivo es entonces regido por la inteligencia y la voluntad aprovechándolo para el bien moral. Son las pasiones desordenadas las que conducen a los vicios y al mal moral. Por eso las pasiones -que de suyo son neutras moralmente, simplemente naturales- han de ser bien orientadas por la inteligencia del hombre y, para ello, han de revestirse de las virtudes, y de esa manera darán normalmente actos proporcionados y adecuados al bien o fin que pretenden alcanzar.

Las dos clases de apetito según las cuales se dividen las pasiones son el apetito concupiscente y el apetito irascible, ya que en el hombre hay un impulso a lo grato y otro a lo arduo, violento o agresivo. En efecto, el apetito concupiscente tiene como objeto tender a lo agradable para apropiárselo y rechazar lo desagradable, y las pasiones que incardinan en él son: amor y odio, deseo y aversión, gozo y tristeza. En cambio, el apetito irascible tiende a lo difícil, para superarlo y vencerlo, y las pasiones que encaminan a él son la esperanza y la desesperación, la audacia y el temor, el coraje y la ira.

El axioma de San Juan es que el alma debe vaciarse de todo desorden para ser llenada con Dios, que se debe purificar de las últimas huellas de escoria terrenal antes de llegar a ser unida con Dios. En la aplicación de esta máxima sencilla él justifica la mayoría de las lógicas de un compromiso y de su pensamiento.

La *virtud*, en la filosofía aristotélico-escolástica, y que San Juan de la Cruz observa en sus escritos, tiene dos aspectos: por una parte es el término medio entre dos extremos; algo puede pecar por exceso o por defecto, y es virtud que se mantiene en cierto medio o moderación. Este término medio no debe entenderse como punto equidistante de dos extremos, es variable, dinámico y continuamente ajustable. Los hábitos son cualidades que disponen al sujeto a la acción, ayudando y reforzando a la acción de una facultad. Si los hábitos son buenos –dice

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

Tomás- constituyen virtudes, si son malos, constituyen su opuesto, que son vicios. Las virtudes son, pues, hábitos que orientan a obrar bien.

Las virtudes tiene la siguiente división: pueden ser intelectuales o morales. Las intelectuales perfeccionan la inteligencia. Las morales perfeccionan la voluntad. Hay cuatro virtudes principales a las que Tomas llama "Cardinales": la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia. Santo Tomás ubica la virtud, al igual que Aristóteles, como término medio equilibrado.²⁶

Para entender la lógica mística de San Juan de la Cruz, hay que reconocer que Dios es todo. Todo lo que existe en el mundo fue creado por y es una parte de Dios. Dicho "todo" no incluye sólo lo concreto--el mundo a nuestro alrededor, lo que se puede ver y tocar--sino también conceptos, emociones e ideas. Y porque Dios es todos los conceptos, emociones e ideas, los que parecen opuestos--como el amor y el odio, la inteligencia y la ignorancia--se encuentran juntos cuando una persona trata de definir a Dios. Es decir, porque Dios es todo, y porque "todo" consta de opuestos (cosas que se contradicen entre sí), una definición de él va a ser una contradicción.

San Juan de la Cruz afirma que sabe a Dios²⁷, pero ¿qué significa este? Según la definición dicha anteriormente, saber a Dios es saber todo, y saber todo es saber ambos todas las ideas y sus opuestos. Pues, saber a Dios es saber la placer y la pena, lo bueno y lo malo. Saber a Dios es saber todo y *nada*.(Este tema se tratará en el capítulo 3) San Juan de la Cruz afirma que "sin sabiendo, grandes cosas entendí." Él sabe a Dios y la contradicción que es. Es un conocimiento sumamente lógico e ilógico porque es el conocimiento de Dios, de todo, de una contradicción viva.²⁸

Evidentemente, la moral es intangible, la moral en este sentido la podemos encontrar dentro de facultades del espíritu, como una virtud que se encuentra en nuestro interior y que valora la rectitud de nuestros actos humanos consientes y libres, y que sólo podemos demostrarla o exhibirla, observando una conducta intachable ajustada a los principios éticos que demanda y exige la sociedad donde nos ha tocado vivir.

²⁶ La prudencia es la puerta y la clave de todas las virtudes, que es la virtud que nos hace elegir el medio adecuado, tanto el medio (o moderación) conveniente a un fin. La templanza modera al apetito concupiscible, aplicando el dictamen de su prudencia a las pasiones de dicho apetito, evitando excesos y defectos. La fortaleza afianza el apetito irascible, protegiéndolo contra el temor irracional y contra la temeridad también irracional, y además ayuda al hombre a mantenerse firme en el seguimiento de la templanza. Y finalmente la justicia inclina a la voluntad humana a que dé a cada quien lo que le es debido; junta a todas las virtudes, polarizándolas hacia el bien común o social. Beuchot, Mauricio, Ensayo Ética y Justicia en Tomás de Aquino, Compilación en Ética a través de su historia por Mark Platts, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1988 pag. 41-54.

²⁷ San Juan de la cruz, Entreme donde no supe, Obras Completas MEC, 1584.

²⁸ Escrito por Nick Goodbody, El 17 de noviembre de 2000, Spanish 217: Love in the Spanish Golden Age, Prof. Rouhi Universidad Nacional Autónoma de México

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

La justicia²⁹, aplicada por una familia, una tribu, un tribunal, o cualquier grupo humano organizado, es una demostración fehaciente de que la sociedad concede una valoración moral a los actos humanos, lo que de por sí constituye un gran fenómeno social.

Por otro lado, la moral como ciencia es la que enseña las reglas que deben seguirse para hacer el bien y evitar el mal. Tomando en cuenta esto, la moral constituye uno de los elementos esenciales de todas las religiones, las cuales se ocupan de sus límites, tratando de definir lo lícito o lo ilícito dentro de cada una de ellas.

Aún cuando no se cumplan ni practiquen los ritos de una iglesia determinada, la creencia religiosa (aún la creencia del ateísmo) es necesaria en todo hombre civilizado. Por eso, puede afirmarse que resultaría nociva y hasta peligrosa, la indiferencia religiosa del ser humano, pues, tradicionalmente, la religión ha constituido el factor básico en la formación humana.

La mejor forma de enseñar el contenido de la religión es predicando con la palabra y practicando con el ejemplo los principios y fundamentos que la misma encierra y predica. Y entendemos que San Juan de la Cruz así vivió. La religión es sinónima de fe, piedad, creencia y devoción, por lo que, junto a la moral tiene una influencia decisiva en la conducta personal y social del individuo.

Así pues, podemos afirmar que si la religión y la moral³⁰ influyen en la conducta personal, también influyen en el comportamiento de la sociedad en general lo que constituye una efectiva contribución para la comprensión y la paz moral. De tal suerte que deberíamos estimar que todo hombre profese una religión o un credo determinado, evitando la existencia en la sociedad de hombres indiferentes, a quienes poco les importa que en la comunidad haya guerra, odios e intranquilidad por no tener un valor superior que regule sus actos.

Uno de los puntos de reflexión de San Juan de la Cruz es el *hombre real y concreto*, en su realidad absoluta. Con este planteamiento abandona cualquier idealismo o espiritualismo. En contraposición al idealismo hegeliano, el pensamiento de San Juan de la Cruz no parte de lo abstracto y meramente pensado, sino que su objeto universal y supremo es el hombre en su realidad total. No toma San Juan a un hombre modelo, sino a un hombre de su tiempo, con una realidad de lugar de tiempo y de relaciones. El hombre se distingue, entre muchas cosas, de los animales porque tiene capacidad de desarrollar *conciencia de sí mismo*, conciencia de humanidad.³¹

²⁹ Justicia en el sentido de dar a cada quien lo suyo.

³⁰ La religión y la moral regulan el comportamiento humano frente a la sociedad y a los semejantes a quienes el Señor recomienda "amaos los unos a los otros", tal como reza uno de los diez mandamientos de la Ley de Dios.

³¹ El pensamiento que atribuye el fracaso del hombre religioso ha sido precisamente proyectar la conciencia del hombre fuera de sí y atribuir a un ser que llama "Dios" todo lo que él mismo es. Si en la historia ha surgido la creencia de dios es porque el hombre se ha engañado en la comprensión de sí mismo y del mundo. Todos los atributos y predicados que la religión considera como propios de Dios (infinitud, bondad, perfección, etcétera) pertenecen en realidad al hombre. Dios en un sentido práctico no es más que el espejo en el que el hombre se refleja a sí mismo, sus atributos, sus deseos de felicidad, sus necesidades. La religión es una proyección de la conciencia humana que tiende a buscar su felicidad. Dios es el doble imaginario y perfecto del hombre.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

Por otra parte el trabajo de San Juan de la Cruz, tiene una influencia sumamente fuerte de la Sagrada Escritura, y esto a consecuencia de dos razones: la primera por su formación teológica: él no podía escribir, manifestar o decir algo que incurriera en apostasía o herejía (sin embargo es un innovador, un exegeta de la Sagrada Escritura); la segunda razón es que San Juan de la Cruz vive en su tiempo, vive la época escolástica, donde el pensamiento filosófico está cargado de Dios, origen y fin, de tal suerte que el místico tiene su propia manera de experimentar la Biblia. Y es así que Fray Juan se siente tan a la medida representado por personajes del Antiguo Testamento. Este elemento de la vida de Fray Juan ha llamado la atención con anterioridad a sus estudiosos. Y más de un autor lo ha interpretado como escasa asimilación de los elementos característicos del espíritu cristiano.³²

Además, conviene aclarar que el fraile no somete a juicio su experiencia de la Iglesia ni la formulación de la misma Iglesia basada en las exégesis que se hacen de la Sagrada Escritura. Es una distinción del todo ajena a la mente del Santo. No somete ni sustrae su experiencia personal al juicio de la Iglesia, porque no piensa en ello. Al escribir una obra doctrinal para servicio de las almas, asume la responsabilidad de no enseñar el error, pues desempeña un ministerio público.³³ Para San Juan de la Cruz el problema del lenguaje es un asunto grave y delicado. Cargado de experiencia y saber teológico, San Juan de la Cruz siente la angustia de no poder comunicarse, inventa recursos y figuras, rebeldes a las formas acostumbradas del habla humana de su época, para concluir, tras un esfuerzo de genial invención, abatido por el sentimiento del íntimo fracaso.³⁴

La trascendencia divina que se manifiesta en los escritos del fraile se hace presente a tres niveles sucesivos: La *trascendencia del objeto mismo*, que desborda esencialmente la creación; La *trascendencia Agravada* por la situación actual del conocimiento místico, que es en el terreno de la fe, y no en el terreno material; y la trascendencia de eso que llega a conocer el místico y que no tiene nombre apropiado.

Insatisfacción y trascendencia del goce estético. La poesía de fray Juan de la Cruz abre el apetito del más allá, de lo eterno. El místico salta de la naturaleza del Creador, como si le guiara la evidencia misma de los sentidos. Ve inmediatamente la dependencia actual de las criaturas, la semejanza, la huella de la creación original, sin pensar en posibilidades contrarias. El teólogo de mente filosófica discurre vagamente; el mundo lo creó Dios, porque es imposible que naciera de sí mismo y no se puede explicar de otra manera.³⁵

³² Así se explica que, en medio de la angustia de la noche, fray Juan no se acuerde de la cruz de Cristo, sino de las lamentaciones de Jeremías o de Job

³³ Cfr. Ruiz Salvador Federico, O.C.D., Introducción a San Juan de la Cruz; Pág. 86-89

³⁴ Idem. Pág. 92-99.

³⁵ Idem. Pág. 101-110.

Fray Juan no echa mano del símbolo por pereza o falta de vigor intelectual, sino por mayor adherencia al objeto o al sujeto percibido. Como resultado de la negación que impone a las facultades sensitivas, obtiene la más profunda revalorización de las mismas. Son más eficaces, a nivel del sentido, que antes de la renuncia. Lo comprobamos por la intensidad sensorial que supone y delata el simbolismo.

Podemos decir, pues, que son tres las claves simbólicas que dan acceso al mensaje de San Juan de la Cruz: Su *contemplación* sinóptica de los misterios de la Fe; Su proyecto de hacer libre al ser humano para la comunión con Dios; y la presencia trascendente y amigable en una humanidad necesitada de regeneración y remodelación para responder a su vocación: el cumplimiento de su dignidad.

El siguiente paso para entender el mensaje de San Juan de la Cruz, en esta reflexión de su lenguaje simbólico; el paso de la experiencia mística que vive en la unión con Dios, especialmente en su estancia en la cárcel de Toledo, a la expresión magisterial teológica.

La noche oscura, se piensa, surgió a los dos meses de su fuga de la cárcel. San Juan de la Cruz todavía vive en carne la sensación de esa noche oscura de nueve meses y la sensación de libertad recobrada. *Noche oscura* es el simbolismo más original de San Juan de la Cruz, y presenta dos vertientes complementarias: la primera es una opción teologal que implica distanciamiento a la presión de las cosas exteriores y de los conocimientos humanos para llegar a una fe adulta; la segunda orientación es la pasión de Dios que corresponde a la aceptación. "Se trata de dejarse llevar por su mano redentora", señaló el Padre Jean Marie Laurier en aquella conferencia.³⁶

Tres grados se distinguen en el proceso de simbolización de fray Juan de la Cruz:

1. *Comparación*: observación del detalle concreto, llamativo y pintoresco de la naturaleza o de la vida humana, que es utilizado para ilustrar una realidad diversa. Tiene mucho colorido y superficie, escaso fondo. Es el arte de Santa Teresa: agua, gusano de seda, castillo;
2. *Alegoría*: nuevo procedimiento, más elaborado que el anterior. La percepción sensorial mueve la imaginación, y ésta completa el cuadro con detalles e imágenes irreales, ficticias, adaptables al objeto que a base de ella se intenta ilustrar: castillo de diamante. El *Cántico* tiene alegorías.
3. *Símbolo*: grado supremo de la expresión indirecta. Sensación, imagen, depuración de la imagen para convertirla en expresión directa y adecuada de una experiencia en terreno diverso. Su alcance rebasa lo sensorial e imaginario. Es la inspiración del

³⁶ Cfr. P. Jean Marie Laurier, de la Universidad de Nôtre-Dame de Vie, Francia, en conferencia en la Universidad Iberoamericana: Tres claves simbólicas para acceder a San Juan de la Cruz, 10 sep 2001. Universidad Nacional Autónoma de México

genio, muy por encima de la fantasía. Las palabras tienen sentido directo, pues es ella se vivió la experiencia lírica. El contenido es inagotable, y las posibilidades de expresión ilimitadas. San Juan de la Cruz es maestro en el arte: *noche y llama*.

Entre los símbolos preferidos por el Santo se cuentan el *matrimonio* y la *noche*. Sirven para ilustrar la diferencia entre base y lanzamiento. *Matrimonio* es, hoy por lo menos, poco simbólico, por falta de transparencia. Posee fuerza sensitiva, inmediatez; mas carece del segundo factor esencial, que es el despegue por encima de sí mismo.

Existen vínculos dentro de la naturaleza que San Juan de la Cruz, sensible y desprendido, los echa de ver cada vez con mayor intensidad, hasta convertir la realidad sensible en un puro sacramento³⁷. Y lo que vemos o recibimos por encima de él, lo vemos y recibimos apoyados en él. Los escritos de San Juan de la Cruz en prosa desarrollan el núcleo sustancial encerrado en breve poesía.³⁸

1.2 Experiencia

Del Texto de Federico Ruiz O.C.D. hemos usado la palabra *experiencia*, que es un concepto con una gran carga filosófica. En este caso, *experiencia*, evoca sentimentalismo por un lado y por otro ausencia de pensamiento vigorosos. Sin embargo, la palabra, posee también un sentido fuerte. *Experiencia* ha pasado a significar, más allá de la percepción inmediata y de las reacciones suscitadas en el sujeto, el objeto mismo alcanzado por esa vía: la realidad experimentada. Aplicando esta noción a los escritos sanjuanistas, entendemos por experiencia una cualidad inherente a su doctrina, por la que esta resulta producto de la entera persona, existencial, más allá de la simple fabricación intelectual. La *experiencia mística* incluye: misterio cristiano, percepción inmediata del mismo, huellas permanentes en el sujeto.³⁹

La experiencia mística sería la historia del trato personal de cada persona humana con la impulsión fundamental o energía creadora de las cosas naturales del universo y con su propia energía creadora. Es decir, con el fundamento último, posibilitante e impelente de toda realidad. Experiencia mística sería apropiación de las últimas posibilidades de lo real: la historia personal del apoderamiento o posesión *de* lo real por la persona y del apoderamiento o posesión de la persona *por* lo Real. Posesión común, amorosa comunión entre persona y realidad, de la que sería imagen y semejanza el trato sexual humano, la comunión orgásmica⁴⁰.

³⁷ Como sucede en el sacramento, nunca es superado en esta vida

³⁸ Cfr. Ruiz Salvador Federico, O.C.D., Introducción a San Juan de la Cruz; Pág. 112-117.

³⁹ Cfr. Ruiz Salvador Federico, O.C.D., Introducción a San Juan de la Cruz; Pág. 60-68.

⁴⁰ "Gran misterio es este" --según San Pablo-- de la unión carnal de los esposos, tan grande que es símbolo de la unión del Cristo con su Cuerpo mundial y eclesial (Ef 5,30-32). No por mero convencionalismo literario los místicos verbalizan su experiencia en términos con nubiales. Valga como ejemplo paradigmático el verso "Gocémonos, Amado" de la lira 35, y su glosa, del Cántico Espiritual A de San Juan de la Cruz: "Gocémonos, Amado. Es a saber, en la comunicación de dulzura de amor, no sólo en la que ya tenemos en la ordinaria junta y unión de los dos, mas en la que redundan en la Universidad Nacional Autónoma de México

Es común que se presente a San Juan de la Cruz como el místico de la *noche* y de la *nada*; ambas son los dos grandes símbolos que identifican la mística sanjuanista. Tal opinión es unilateral y, claramente, incompleta, pues la mística del Solitario de la Peñuela está fundamentada en la *Llama de amor viva* y en el *Cántico espiritual*. Su mística lo es de plenitud. *Noche* y *nada* no son el fin de la experiencia mística sanjuanista, como claramente nos dice en la declaración de la primera canción del poema *Llama*:

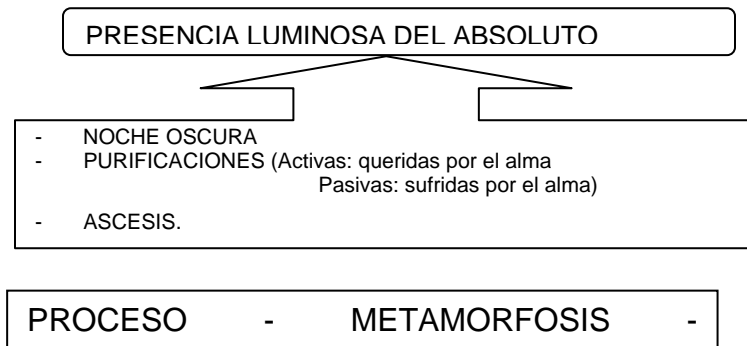
" Y como ve que aquella llama delicada que en ella arde, cada vez que la está embistiendo, la está como glorificando con suave y fuerte gloria, tanto que cada vez que la absorbe y embiste, le parece que le va a dar la vida eterna, y que va a romper la tela de la vida mortal y que falta muy poco para glorificarla esencial, dice con gran deseo a la llama, que es el Espíritu Santo, que rompa ya la vida mortal por aquel dulce encuentro, en que de veras la acabe de comunicar lo que cada vez parece que la va a dar cuando la encuentra, que es glorificarla entera y perfectamente" La mística sanjuanista en sentido autentico es una mística: vitalista, porque explica a la vida en términos de la acción del alma; es triunfal; plena y liberadora: Sólo desde esta visión se pueden comprender la *noche* y *nada*, simples medios para llegar a la *luz* y al *todo*: UNIÓN CON DIOS, simbolizada en esta estrofa única:

¡Oh cauterio suave!
¡Oh regalada llaga!
¡Oh mano blanda!
¡Oh toque delicado que a vida eterna sabe
y toda deuda paga! Matando, muerte en vida las has trocado...

ejercicio de amar efectiva y actualmente, ahora interiormente con la voluntad en actos de afición, ahora exteriormente haciendo obras pertenecientes al servicio de el Amado" (cf *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid, 1988, 10a. ed., pp. 833ss.)

1.2.1. La evolución Mística

Para este inciso hemos tomado los trabajos de Bergson que ve un proceso muy parecido en los testimonios de los místicos:



La mística antigua se quedaba aquí. Pero el alma cristiana inundada del Amor desborda en acción: "Uno ha visto, uno ha tocado, uno sabe"⁴¹, ¿Cómo acallar ahora? El alma es arrastrada por un enorme impulso, una corriente. "La *contemplación*"⁴² en los místicos se derrama en acción."⁴³

San Juan de la Cruz no vive sólo del amor a Dios, vive "del amor de Dios para todos los hombres. A través de Dios, por Dios, el místico ama a toda la humanidad con un amor divino".⁴⁴

Ante las objeciones de aquellas personas que puedan pensar que *los místicos eran unos desequilibrados*, Bergson da unas **explicaciones psicológicas de la experiencia mística**: argumenta desde unas constantes:

Los místicos tienen otra nota común, **el gozo**, que no sólo es signo tangible de la presencia de Dios, sino que acompaña a la creación auténtica: "*Allí donde hay gozo hay creación: cuanto más rica es la creación, más profundo es el gozo*"⁴⁵. Un gozo que sirve de guía e ilumina el camino.

LA MÍSTICA CRISTIANA: "Los místicos son imitadores y continuadores originales, pero incompletos, de lo que fue de forma completa el Cristo de los evangelios"⁴⁶, y que cuenta entre esos místicos a San Pablo.⁴⁷ El misticismo nos descubre el secreto de la vida, es decir, el amor, un amor dinámico, proceso de tensión y transformación, energía vital destinada a conducir a la

⁴¹ Ibid. p. 1173.

⁴² Juan dormía unas dos o tres horas y pasaba el resto de la noche orando ante el Santísimo Sacramento.

⁴³ Ibid., p. 1170.

⁴⁴ Ibid., p. 1173.

⁴⁵ Ibid., p. 832.

⁴⁶ Ibid., p. 1179.

⁴⁷ Ibid., p. 1168.

humanidad hasta su destino, Dios. La vida intensifica su esfuerzo según va arrastrando a la conciencia hacia más-ser, hacia los caminos de Dios. Para Bergson al lado del místico todos somos unos ciegos. Miramos sin ver, escuchamos sin oír, mientras que para el místico el plan de Dios se manifiesta *en la creación entera*.

La experiencia mística⁴⁸ se manifiesta en la vida de San Juan de la Cruz, y se refleja en su obra. La cumbre de la experiencia mística es el estado de contemplación, la unión absoluta con Dios. Es común que el hombre busque un hablar con Dios, con un Dios Personal, que tenga algo que ver con el hombre mismo, con base experiencial. Dicha base le brinda al discurso teológico la credibilidad necesaria *vis a vis* los paradigmas epistemológicos de la secularización. La secularización ha sido también un tiempo de un humanismo renovado⁴⁹. La secularización exige a la teología que vuelva a las raíces de sus paradigmas; exige nuevos, o mejor dicho, renovados paradigmas filosóficos-teológicos. En este mundo, dados los avances científicos y tecnológicos, se acude a los paradigmas que nos ofrecen modelos de problemas y correspondientes soluciones para que podamos enfrentarnos a los retos comunitarios que brotan de experiencias comunes⁵⁰. Un paradigma nos presenta un modelo de comprensión científico. "Científico" ha de entenderse no sólo como sistemático, sino sobre todo como saber seguro que ofrece certeza y seguridad al conocedor⁵¹. Y creo yo que San Juan de la Cruz tenía sus propios modelos de comprensión, así, habría pues que definir al menos tres términos, en cuanto a la noción que de ellos tenía San Juan de la Cruz, y que en el transcurso de este trabajo utilizaremos con frecuencia, estos son *Teología, Mística y Teología Mística*.

1. *Teología*⁵². Suele pensarse que Juan de la Cruz usa esta palabra siempre junto al vocablo "místico". No es así. En contra de lo que suele pensarse, podemos pensar en otro tipo o corriente de teología, a saber, la "teología escolástica" (CA y CB pról. 3). Juan de la Cruz llama a la teología escolástica "teología buena" (3S 30, 5). Dado el carácter axiomático de la teología escolástica o teología de los manuales (incluyendo y presuponiendo la *Summa Theologiae* del

⁴⁸ misticismo (De místico e -ismo); sust. m. 1. Estado de quien se ocupa mucho de asuntos espirituales o relativos a Dios: diríase que ciertos espíritus propensos al misticismo, son molestados por las verdades sencillas y patentes (S. Ramón y Cajal). 2. Doctrina que enseña la comunicación directa entre el alma y la divinidad mediante una visión intuitiva o éxtasis: no volvió nunca de la India, se quedó allí, atrapado por el misticismo hindú. 3. Estado de perfección religiosa que consiste en la unión del alma con Dios por medio del amor: Teresa de Ávila detalló siete "moradas" o escalones que conducen al misticismo. Sinónimos Mística, espiritualidad, religiosidad, éxtasis, contemplación, arrobó, arrebató, arrebataimiento, anagogía, deliquio, ...

(2) [Filosofía] Los términos "mística" y "misticismo" han sido definidos de múltiples y diferentes maneras. A comienzos de este siglo, Inge propuso, en su trabajo *Christian Mysticism*, nada menos que veintiséis definiciones de la palabra "mística", asegurando que había seleccionado tan sólo las más importantes de entre una cantidad mucho mayor de definiciones. Lo mismo ocurre con el término "misticismo"; por ello, al pretender su definición y caracterización, hay que dejar de lado algunas de esas formas oscuras que utilizan este término para designar en general cualquier sentimiento religioso o cualquier otra cosa desacreditable por irracional, para buscar una definición que delimite el fenómeno de un ...

⁴⁹ E. SCHILLEBEECKX, Dios en revisión, en IDEM, Dios y el hombre, Salamanca, 1969, p. 16.

⁵⁰ Me he inspirado en la definición clásica de "paradigma" de T. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1970, p. VIII.

⁵¹ Cfr. mis reflexiones iniciales al respecto desde San Juan de la Cruz: Introducción al concepto de ciencia de San Juan de la Cruz, en San Juan de la Cruz 10 (1994/II) 189-209.

⁵² J. L. ASTIGARRAGA, A. BORRELL, F. J. MARTÍN DE LUCAS (eds.), *Concordancias de San Juan de la Cruz*, Roma, 1990, pp. 1787-1788.

Aquinatense⁵³), la escolástica es "buena" puesto que es lógica, racional y con autoridad dado el carácter vigente de aquel tiempo. No hay que olvidar la formación recibida por el Santo en Salamanca. La escolástica para el Místico de Fontiveros es una teología académica, tradicional y adquirida o aprendida mediante esfuerzos humanos. Puede decirse que es la teología "natural"⁵⁴ (que no debe confundirse con la llamada *teología natural*⁵⁵ empeñada en demostrar la existencia de Dios racionalmente⁵⁶).

2. *Mística*⁵⁷. No sólo se emplea junto a la palabra "teología". Es palabra utilizada por el Santo como adjetivo, también junto a "inteligencia", "teólogo", "sabiduría" y "cuerpo". Junto a la palabra "teólogo", Juan de la Cruz habla de los teólogos académicos (siempre en plural) que profesan la teología escolástica. Pero nunca habla de sí mismo como teólogo. Junto a "inteligencia" y "sabiduría" la mística adquiere un significado cognoscitivo, es decir, se indica una manera epistemológica, una manera de conocer que no es natural. Lo mismo ha de decirse respecto al uso del adverbio "místicamente". Por ejemplo: "porque, hablando místicamente, como aquí

⁵³ Es de notar que Santo Tomás fue declarado Doctor de la Iglesia por Pío V (15 de abril de 1567) el mismo año en que fray Juan de Santo Matía comenzaba sus estudios de Teología en Studium Salmanticense. Que yo sepa en los estudios sanjuanistas no se ha hecho notar este significativo acontecimiento en los estudios salmantinos del Doctor Místico. He aquí un elenco de lugares en que se cita al Doctor Angélico explícitamente en la obra sanjuanista: 2S 24, 1; 3S 31, 8; 2N 17, 2; 2N 18, 5; CB 38, 4. Cfr. L. E. RODRÍGUEZ, La formación universitaria de Juan de la Cruz, Valladolid, 1992. M. DEL NIÑO JESÚS, El tomismo de San Juan de la Cruz, Burgos, 1930. No es este el lugar para tratar de decir algo sobre la presencia tomista en San Juan de la Cruz. Pero es un hecho indudable y es clave para comprender la temática de la actual investigación. Por de pronto podemos aceptar la opinión del Prof. F. RUIZ sobre lo que el Místico fontivero ha tomado del tomismo y de la escolástica: "estructuras y esquemas del pensamiento", Místico y Maestro. San Juan de la Cruz, Madrid, 1986, p. 47. Es cierto que no puede dudarse de la presencia no sólo de estructuras y esquemas, sino también de axiomas. Pero además, el Santo toma la teología escolástica o tomista como criteriológica para sus propias doctrinas místicas. Él llama a la teología escolástica (o teología de la tradición tomista y no necesariamente verbatim del Aquinatense como ha mostrado la crítica) "buena teología": "que en buena teología es como decir: Gozáos si están escritos vuestros nombres en el libro de la vida" (3S 30, 5). Con ecos de la actitud de J. Maritain, recientemente el Prof. E. DE CEA escribió: "Mientras Santo Tomás presenta una visión orgánica de la teología y analiza detenidamente los dones del Espíritu Santo, unidos a las virtudes, San Juan de la Cruz presupone esa doctrina y se preocupa principalmente de los efectos producidos en las almas, describiendo su vivencia y su paladeo sabroso. Uno habla desde la teología; el otro, desde la mística. Ambos coinciden en los puntos clave y en el fondo de la doctrina católica. ¿San Juan de la Cruz es un buen discípulo de Santo Tomás? La respuesta, después de estudiar algunos temas de honda repercusión práctica, es positiva. Como el Aquinatense ha brillado, cual sol de la teología escolástica, así el Santo de Fontiveros ilumina el campo de la mística. Sus sistemas se integran y complementan, sin perder el contenido específico, de tal forma que favorecen el desarrollo de la vida del cristiano hasta llegar al máximo grado de unión con Dios. Es común al discípulo y al maestro la pasión por la Verdad que salva; un conocimiento que aumenta el amor a Dios; un amor que anima a todos los actos de las virtudes. Entonces, las verdades divinas, consideradas a la luz de los datos revelados o en base a la experiencia de los fieles 'perfectos', descubren la presencia amorosa de Dios en las almas", Teología y Mística: Santo Tomás y San Juan de la Cruz, en San Giovanni della Croce. Simposio nel IV Centenario della sua morte, Roma, 1992, p. 232. Desde un punto de vista histórico, ver: J. D. DAMIÁN, San Juan de la Cruz. Teología y comunión con Dios, en Ciencia Tomista 122 (1995) 5-23; IDEM, El tratamiento doctrinal de San Juan de la Cruz en la primera mitad del siglo XX, en AA. VV., La recepción de los místicos. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, Salamanca, 1997, pp. 429-458. Hace poco se ha editado en castellano las obras del pseudo-Sto. Tomas leídas y citadas por San Juan de la Cruz. Cfr. M. A. DÍEZ GONZÁLEZ, Lecturas medievales de San Juan de la Cruz, Burgos, 1999.

⁵⁴ Concordancias..., pp. 1245-1252. El Santo nunca utiliza la expresión "teología natural" pero sí contrapone lo que es natural (aprehensiones) o imperfecto frente a la teología mística. Por ejemplo, 2N 5, 1.

⁵⁵ Para una aproximación histórica, ver: C. C. J. WEBB, Studies in the History of Natural Theology, Oxford, 1970. También, B. WEISSMAHR, Teología natural, Barcelona, 1986; O. MUCK, Doctrina filosófica de Dios, Barcelona, 1986.

⁵⁶ A la luz de todo esto, me parecen muy llamativas estas afirmaciones de S. CASTRO: "Después de los estudios de Federico Ruiz y Eulogio Pacho ha quedado suficientemente demostrado que la mística sanjuanista queda enmarcada dentro de un sistema dogmático; no sólo es la dogmática experimentada, sino que, como la experiencia ha precedido al sistema, el sistema se ha rehecho desde la mística. Con esto queremos decir que Juan de la Cruz, en los puntos centrales del dogma, ha llegado más allá que la teología académica; por eso puede prestarle a ésta, para que siga reflexionando, preciosos contenidos y sus mismos datos captados desde un nivel más profundo. Con ello no queremos decir que la experiencia haya acontecido al margen de las fuentes de la revelación; es aquí donde se ha realizado el contacto del místico, no desde el intelecto, sino desde el yo profundo y después ha operado el intelecto. En muchas personas se ha conjuntado con la del autor y desde allí se ha realizado la captación y la ordenación del sistema", Nueva palabra teológica de S. Juan de la Cruz, en AA. VV., La recepción de los místicos..., pp. 460-461.

⁵⁷ Concordancias..., p. 1201.

vamos hablando, las cosas y perfecciones divinas no se conocen ni entienden como ellas son cuando las van buscando y ejercitando, sino cuando las tienen halladas y ejercitadas" (2N 17, 7). Por de pronto, puede adoptarse la postura de Jean Baruzi: "Cada tratado de san Juan de la Cruz, a la vez que traduce un momento de un desarrollo homogéneo, resume la vida mística en su totalidad desde un punto de vista nuevo"⁵⁸.

3. *Teología Mística*⁵⁹. El Doctor Místico reconoce que esta expresión no es suya⁶⁰. "Teología mística" o "mística teología" es una expresión frecuente en San Juan de la Cruz, que tiene en él una evidente carga dionisiana. La utiliza para designar, no el estudio de la mística, sino la experiencia mística misma, y es sinónimo de "*contemplación* infusa". El "teólogo místico" es, por lo mismo, para el Santo, no el estudioso de la mística desde la teología, sino el que ha expresado su propia experiencia mística⁶¹. Es una expresión que deja patente con fuerza difícil de igualar el pléroma experiencial y congnotativo del hombre con Dios. Es "más alta noticia de Dios" (2S 8, 6), "*contemplación* infusa" (2N 5, 1), "alguna noticia y lumbre divina tan sabrosa y delgadamente" (2N 12, 5), "secreta... *contemplación* tenebrosa, sabiduría secreta" (2N 17, 2), "iluminación" (no por vía natural) (2N 17, 6), "amor secreto" (2N 20, 6), "se sabe por amor, que no solamente se saben más juntamente se gustan" (CA y CB pról. 3), "ciencia sabrosa, ciencia secreta de Dios, *contemplación*" (CB 27, 5; CA 18, 3), "sabiduría de Dios secreta o escondida" (CB 39, 12; CA 38, 9).

Experiencia mística⁶² no es una experiencia entre las otras experiencias humanas sino el clímax de cada una de ellas. Experiencia mística es toda experiencia humana llevada a feliz término: "No se trata de ir fuera de las cosas reales y de mi propia realidad personal, sino de estar en esas cosas y en mi persona plenamente, esto es, llegando hasta aquello en que últimamente consiste su realidad. Si viéramos integralmente la realidad de un grano de arena, habríamos visto en este grano a Dios en su realidad personal incluso trinitaria"⁶³.

⁵⁸ J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1931, p. 661.

⁵⁹ *Concordancias...*, pp. 1787-1788.

⁶⁰ I. DE ANDÍA, *San Juan de la Cruz y la Teología Mística de San Dionisio*, AA. VV., *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, vol. III. Pensamiento, Valladolid, 1993, pp. 97-125.

⁶¹ S. GUERRA, *San Juan de la Cruz y la teología mística del siglo XX*, en AA. VV., *Actas del Congreso Internacional...*, pp. 177-178.

⁶² En la vida existen diversos factores que hacen que la vida sea atractiva o que nos condicionan a seguir existiendo. Estos oscilan entre diversos tipos de liberación o condicionamientos, tales como entre el suicidio y el retiro monástico, vivir la vida o deprimirse, el dinero o la pobreza, soledad o sociabilidad. La vida presenta un sinnúmero de matices, a cual mejor. Asimismo, cada especie tiene sus mecanismos para preservarse y la mayor parte de ellos nos hacen querer vivir, ya sea por miedo o por satisfacción. Estos mecanismos son similares en las especies tales como el placer de comer o la desesperación para hacerlo, el acto sexual por placer o evolución, la lucha por el poder exterior o interior, la satisfacción de los sentidos básicos o los extrasensoriales, etc. En este contexto, la mística permite dominar diversos estados que participan en la mayor parte de los condicionamientos humanos, liberándonos del excesivo sufrimiento, del vivir por vivir, del saber el porqué de las cosas y desde cuando y hasta donde. Se pueden dividir los diversos acontecimientos en físicos o materiales, psicológicos, espirituales y trascendentales.

⁶³ Cf. XAVIER ZUBIRI, *Hombre y Dios*, o.c., p. 296

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

La mística es, ante todo, experiencia. ⁶⁴La experiencia mística es, como toda experiencia, incomunicable, pero no imparticipable. Eso está igualmente en Dionisio. Como experiencia, la mística prescinde de explicaciones, aunque pueda tolerarlas; pero éstas no son ya explicaciones místicas sino explicaciones de la mística. Conviene señalarlo, para prevenir la confusión entre hecho y doctrina, entre mística y misticismo. ⁶⁵

Esa independencia es *absoluta*. No se trata de una independencia lograda en este o aquel aspecto de la vida del espíritu sino por el espíritu mismo de su integridad. Sin embargo, siempre han merecido atención preferente, cuando no exclusiva, los aspectos devocionales y ascéticos de la mística, sus modos estético y ético. La frecuencia de expresiones y símbolos como los de "unión amorosa" y "aniquilamiento", referidos especialmente al sentimiento y a la voluntad, contribuyó al olvido y hasta al desprecio del aspecto lógico de la mística, presentando a ésta como solución irracional del problema del conocimiento. ⁶⁶

El desenvolvimiento lógico consta de cuatro momentos, que son: *el momento prelógico, el momento formal, el momento dialéctico y el momento místico*. El **momento prelógico** corresponde al de la llamada mentalidad primitiva, objeto de estudio especialmente en la escuela francesa de sociología. Como la existencia de esta mentalidad primitiva puede ser discutida, y lo ha sido, podemos referirnos al *momento prelógico* que se da en el sueño y que en definitiva corresponde al de aquella mentalidad.

El sueño es la afirmación indiscriminada e indiscriminante. En el sueño todo es, y no existe la sospecha ni de lo que ya ha sido ni de lo que aún no ha sido; no existe la sospecha del no ser en el tiempo. Y tampoco en el espacio;

En el *momento formal* se descubre la negación, sin rechazar la afirmación. En el *momento prelógico* se afirmaba, simplemente; ahora, se afirma o se niega. Este momento significa un progreso con respecto al anterior, y ese progreso no consiste sino en el descubrimiento de la contradicción. El ser es, el no ser no es; afirmar y negar simultáneamente es imposible; los dos primeros juicios constituyen la réplica al momento anterior en que todo era; el segundo juicio postula la validez absoluta de este segundo momento, que declara ser el último. Lo contradictorio es imposible y lo imposible es contradictorio. Pero esta lógica no advierte que por ser puramente formal, despojada de contenido, la certeza que ofrece puede no ser la verdad.

⁶⁴ Las explicaciones místicas –decía Nietzsche– pasan por profundas, pero no son siquiera superficiales. Y Nietzsche tenía razón, aunque no había advertido que no son siquiera superficiales porque no son explicaciones.

⁶⁵ La experiencia mística puede ser definida como sentimiento de independencia absoluta. La mística queda contrapuesta así a la religión, que, de acuerdo con la definición de Schleiermacher, es sentimiento de absoluta dependencia. En ambos casos, la palabra "sentimiento" puede ser remplazada, como sucede en el pensamiento de Schleiermacher, por la otra: "experiencia". Se evitan así las implicaciones románticas y las restricciones de ese sentimiento que induce a no ver en la religión y en la mística sino un énfasis de lo afectivo, aunque ésta no había sido la intención de Schleiermacher.

⁶⁶ Por ello, los historiadores occidentales de la filosofía se han considerado con derecho a excluir de sus cuadros a Dionisio el Aeropagita y hasta a Meister Eckart, como si la mística no hubiese adelantado ninguna doctrina.

Y llegamos al tercer momento lógico; que es el de la *dialéctica*. En el primero se afirmaba; en el segundo se afirmaba o se negaba, sin admitir, entre la afirmación y la negación, término medio; en este tercer momento se va a afirmar y negar. El segundo momento era el de la lógica de la identidad en que el ser es y el no ser no es; el tercer momento es la lógica de la contradicción. Si sólo el ser es y sólo la nada (o el no ser) no es, el ser y la nada, presentados como diferentes, se identifican.⁶⁷

La lógica debe comenzar con ese puro ser, absolutamente vacío, indeterminado e inmediato que no es sino la pura nada, también absolutamente vacía, indeterminada e inmediata. Pero la pura nada y el puro ser son, a la vez, diferentes. Si no lo fuesen, la identidad del ser y de la nada impediría todo proceso. Los dos términos eran ya distintos como lo son lo real y lo irreal.

La dialéctica nos obliga, en el devenir, a afirmar y a negar tanto el ser como la nada. Lo que era imposible en el segundo momento, es aquí no lo posible, sino lo real y su fundamento: la contradicción misma. El ser y la nada subsisten en el devenir, que sólo es en cuanto el ser y la nada son distintos: el devenir los une, pues no consiste sino en el paso del uno al otro y por lo tanto suprime su diferencia.

La proposición "el ser y la nada *son* lo mismo" no quiere, como podría parecer, negar simplemente la diferencia –aclara Hegel–, pues contiene esa diferencia aunque la enuncie como identidad. La proposición es contradictoria, y en ella se da precisamente lo que debe darse: el ser y la nada, distintos en la unidad del devenir. La única dificultad, continúa Hegel, reside en que ese resultado no está expresado en la proposición, y sólo se lo descubre o reconoce mediante una reflexión exterior a la proposición misma.

"En el principio era el ser"; "en el principio era el no ser"; y la disputa terminó, ante la imposibilidad de derivar la realidad del mero no ser que sólo fuese no ser, o del mero ser que sólo fuese ser, con el rechazo de ambos: "en el principio no era el ser ni el no ser". Uno y otro ofrecían, como punto de partida, las mismas dificultades que la dialéctica entrevé. La dialéctica opta por afirmarlos a ambos; pero como la simple afirmación de ambos no es sino duplicar la imposibilidad, también los niega. La negación de ambos duplica, a su vez, la imposibilidad. Afirmarlos y negarlos, cuando se los afirma y niega independientemente, no es sino insistir en los puntos de partida que se quiere superar. Es necesario –y así lo hace la dialéctica– afirmarlos y negarlos, pero en una relación intrínseca, y no como dos términos enfrentados, rígidos, que de ninguna manera podrían luego entrar en relación. Ni de la nada ni del ser era posible partir.

⁶⁷ Por ello Hegel pudo lanzar su desafío: Quienes afirmen la diferencia entre el ser y la nada intenten, sin caer en el ser o en la nada determinados, demostrar en qué consiste esa diferencia, Hegel, Fenomenología del Espíritu, Introducción, FCE. Fatone Vicente, Antología del Ensayo, "Definición de la mística" Publicado originalmente en *Insula* (Bs.As.) 3 (1943): 192-199. Edición de Ricardo Laudato
Universidad Nacional Autónoma de México

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

El momento místico tiene que consistir en la negación del momento dialéctico, y consiste en ello, como cada uno de los otros era negación del momento lógico anterior. Así se instaura la teología negativa, la lógica apofántica propia de la mística: negando aquel *no quiere y quiere* para convertirlo en esto otro: *ni quiere ni no quiere*.

El principio no es el ser del sistema eleático ni el ser del sistema dialéctico. El principio no es posible de afirmación ni de negación: ambas deben ser negadas, y en este sentido el principio es la negación de toda afirmación y de toda negación.

Primero fue el momento prelógico de la mentalidad primitiva que subsiste en el sueño: el momento de la afirmación sin conflictos. Luego, es el momento formal, abstracto, de la afirmación o la negación: el conflicto aparece cuando la afirmación y la negación, queriendo ser simultáneas, provocan la abstención del asentimiento. Se ha descubierto la contradicción, para negarla. El ser es; el no ser no es. Y no hay una tercera posibilidad. Luego es el momento dialéctico en el que se descubre una nueva contradicción: si el ser sólo es y la nada sólo no es, el ser y la nada, presentados como diferentes, se identifican. Afirmar meramente el uno y negar meramente el otro es una contradicción: se ha descubierto la contradicción del momento lógico y se niega ese momento negando que la contradicción sea imposible. Hay una tercera posibilidad: el devenir.

Ahora podrá entenderse el lenguaje y el pensamiento místicos. La lógica mística no afirma el ser ni la nada abstractos. Hegel reconocía que especialmente en la metafísica cristiana se había dado, con el rechazo de la proposición *ex nihilo nihil fit*, la afirmación de un tránsito de la nada al ser. Esta metafísica no era, pues, un sistema de la identidad, ya que no estaba fundada en el principio según el cual el ser solamente es y la nada solamente no es.

Dionisio el Aeropagita ensaya, en su itinerario de ascenso y descenso en busca de expresiones para el *principio*, todas las afirmaciones y todas las negaciones. En el primer caso es el ascenso hacia la luz, y en segundo el descenso a las tinieblas. Pero ni en la luz ni en las tinieblas puede hallar el alma el refugio suficiente: debe buscarlo en la oscuridad transluminosa, en el rayo de tiniebla. En el ascenso, aparece la afirmación del ser por la vía eminential; en el descenso, su negación; y en seguida se descubre la insuficiencia de la afirmación y de la negación. Llega, así al momento dialéctico, que es el de la oscuridad transluminosa y el rayo de tiniebla.

Ahora sí la mística puede ser condenada a silencio. Ya ha descubierto, mediante la redención del pensamiento –que es uno de sus caminos, y no el único–, la independencia absoluta que nos había servido para definirla.⁶⁸

⁶⁸ Publicado originalmente en *Insula* (Bs.As.) 3 (1943): 192-199. Edición de Ricardo Laudato, José Luis Gómez-Martínez Universidad Nacional Autónoma de México

Nos proponemos estudiar aquí algunos aspectos de la espiritualidad oriental en relación con los temas fundamentales de la tradición dogmática ortodoxa. Con la expresión "teología mística" no se designa, pues, aquí sino una espiritualidad que expresa una actitud doctrinal.⁶⁹

En cierto sentido, toda teología es mística, en la medida en que manifiesta el misterio divino, los elementos procedentes de la revelación. Por otra parte se opone a menudo la mística a la teología, como un campo inaccesible al conocimiento, como el misterio inexpresable, un fondo oculto que puede ser vivido más bien que conocido, entregándose a una experiencia específica que sobrepasa nuestras facultades de entendimiento, antes que a una aprehensión cualquiera de nuestros sentidos o de nuestra inteligencia. Si se adoptara sin reserva este último concepto, oponiendo resueltamente la mística a la teología, se llegaría finalmente a la tesis de Bergson, quien distingue, en *Deux sources*, la "religión estática" de las iglesias, religión social y conservadora, y la "religión dinámica" de los místicos, religión personal y renovadora. ¿En qué medida tenía razón Bergson al afirmar esta oposición? La cuestión es difícil de resolver, tanto más difícil cuanto que para Bergson los dos términos que él opone en el terreno religioso se fundan en los dos polos de su visión filosófica del universo: la naturaleza y el impulso vital. Pero, con independencia de la actitud bergsoniana, se expresa a menudo la opinión que quiere ver en la mística un campo reservado a unos pocos, una excepción a la regla común, un privilegio concedido a unas cuantas almas que gozan de la experiencia de la verdad, mientras que los demás tienen que contentarse con una sumisión más o menos ciega al dogma que se impone exteriormente como una autoridad coercitiva. Acentuando esta oposición, se va a veces demasiado lejos, sobre todo si se fuerza un tanto la realidad histórica; se llega, así, a poner en conflicto a los místicos y los teólogos, los espirituales y los prelados, los santos y la Iglesia. Basta recordar varios pasajes de Harnack, "*La vie de saint François*" de Paul Sabatier, y otras obras, debidas las más de las veces a historiadores protestantes.

La tradición cristiana oriental jamás ha distinguido netamente entre mística y teología, entre la experiencia personal de los misterios divinos y el dogma afirmado por la Iglesia. Las palabras que, hace un siglo, dijo un gran teólogo ortodoxo, el metropolitano Filareto de Moscú, expresan perfectamente esta actitud: "Ninguno de los misterios de la más secreta sabiduría de Dios debe parecernos ajeno o totalmente trascendente, sino que, con toda humildad, debemos adaptar nuestro espíritu a la contemplación de las cosas divinas"⁷⁰. Dicho de otro modo, al expresar el dogma una verdad revelada que nos aparece como un misterio insondable, debemos vivirlo en un proceso durante el cual, en vez de asimilar el misterio a nuestro modo de entendimiento, será preciso, por el contrario, que cuidemos de un cambio profundo, de una transformación interior de nuestra mente, a fin de hacernos aptos para la experiencia mística. Lejos de oponerse, la

⁶⁹ Vladimir Lossky: *TEOLOGÍA Y MÍSTICA EN LA TRADICIÓN DE LA IGLESIA DE ORIENTE*, Introducción a "Teología mística de la Iglesia de Oriente", Barcelona, Herder, 1982

⁷⁰ Filareto Drozdov *Aclaración de la diferencia entre las Iglesias oriental y occidental*, respecto a la dogmática (1815) *Literatura Cristiana*, pág. 12,

teología y la mística se sostienen y se complementan mutuamente. La una es imposible sin la otra: si la experiencia mística es una fructificación personal del contenido de la fe común, la teología es una expresión, para la utilidad de todos, de lo que puede ser experimentado por cada cual. Fuera de la verdad guardada por el conjunto de la Iglesia, la experiencia personal estaría privada de toda certidumbre, de toda objetividad; sería una mezcla de lo verdadero y de lo falso, de la realidad y de la ilusión: el "misticismo" en el sentido despectivo de la palabra. Por otra parte, la enseñanza de la Iglesia no tendría ninguna influencia sobre las almas si no expresara en cierto modo una experiencia íntima de la verdad dada, en diferente medida, a cada uno de los fieles.

Se podría decir, en general, que el monacato oriental es exclusivamente contemplativo, si la distinción entre las dos vías, contemplativa y activa, tuviese el mismo sentido en Oriente que en Occidente. En realidad, ambas vías son inseparables para los espirituales orientales: la una no puede ejercerse sin la otra, puesto que la maestría ascética, la escuela de la oración interior, reciben el nombre de *actividad* espiritual. Si bien los monjes ejercen a veces trabajos físicos, es sobre todo con un fin ascético, para mejor conseguir romper la naturaleza rebelde; también para evitar la ociosidad, enemiga de la vida espiritual. Para alcanzar la unión con Dios, en la medida en que ésta es realizable aquí abajo, es preciso un esfuerzo continuo o, más precisamente, velar incesantemente por que la integridad del hombre interior, "la unión del corazón y el espíritu" (para emplear la expresión ascética ortodoxa) resista todos los embates del enemigo, todos los movimientos no razonados de la naturaleza caída. La naturaleza humana debe cambiar, debe ser transfigurada cada vez más por la gracia, en el camino de la santificación que tiene un alcance no solamente espiritual sino también corporal y, de este modo, cósmico. La obra espiritual de un cenobita o de un anacoreta que vive retirado del mundo, aun cuando quede inadvertida para todos, conserva todo su valor para el universo entero. Por eso las instituciones monásticas han gozado siempre de una gran veneración en todos los países del mundo ortodoxo.

La rica mística cristiana puede considerarse una forma de ascetismo contemplativo platónico enriquecido con actividades devocionales y a veces litúrgicas. En su riqueza histórica, el misticismo cristiano abarca toda la fenomenología mística posible, poniendo sin embargo el acento en el éxtasis más bien que en la introspección. La experiencia mística tiende a la unión con Dios olvidándose totalmente del cuerpo y del mundo. Fue Orígenes el primero que presentó el marco interpretativo de una experiencia de ese estilo, pero ésta terminará impregnándose de neoplatonismo, sin perder no obstante la dimensión característica del amor que la distingue del neoplatonismo.

El autor desconocido, discípulo del neoplatónico ateniense Proclo (410-485), que escribe con el nombre de Dionisio el Areopagita, discípulo del apóstol Pablo, inaugura una forma de misticismo

Universidad Nacional Autónoma de México

que, por su insistencia en el carácter incognoscible de Dios (teología negativa o apofática), instaura toda una tradición que, sin dejar de ser extática, se asemeja igualmente a la <mística del vacío> presente en el budismo. El estado de fana en el sufismo, el Dios del maestro Eckart (1260-1327), de Jan Van Ruysbroeck (1293-1381) y de Juan Taulero (1300-1361), la Noche Oscura, del carmelita Juan de la Cruz (1542-1591), discípulo de la gran mística extática Teresa de Avila (1515-1582), la perplejidad del protestante Silesio Jacob Bohme (1575-1623) ante el carácter insondable de Dios Padre, todo ello muestra la actitud teológica negativa, cultivada también magníficamente en la especulación de los grandes pensadores nominalistas de los siglos XII-XIV.

En todo caso, como muy bien ha observado Michel Meslin (*L'expérience humaine du divin*, 1988), no es posible separar el <misticismo del amor> del <misticismo del vacío>, que en ocasiones sólo aparece como una etapa (el desierto, la noche) del camino que tiene que recorrer el místico. Aquí es donde interviene el <misticismo especulativo>, que enumera los estadios de la experiencia mística. Su modelo es el mismo Dionisio el Areopagita; su tradición se propaga de Oriente a Occidente, de Juan Clímaco (Muerto 650), autor de *La Escala (klimax) del Paraíso*, el cual propone una jerarquía de la experiencia mística en treinta etapas, hasta el franciscano Buenaventura de Bagnoregio (1221-1274), autor del *Itinerarium mentis in Deum*.

Si toda mística del amor es, según la famosa expresión de Tomas de Kempis (1379-1471), una <imitación de Cristo>, es indispensable subrayar la existencia de una modalidad de la experiencia mística que es femenina por excelencia; la podríamos llamar <mística de la eucaristía>. No se trata de una simple variante del misticismo femenino del amor, extraordinariamente representado por la benedictina Juliana de Norwick (1342-1416), las carmelitas Teresa de Ávila, Teresa de Lisieux (1873-1879) y muchas otras. Por otra parte, sería de hecho un tanto simplificador clasificar a todas las mujeres místicas bajo la rúbrica del <misticismo del amor>; una visionaria como Hildegarda de Bingen (1098-1179) explora todas las modalidades del misticismo.

LA CORPORALIDAD Y EL ÉXTASIS

Una de las críticas que el Occidente moderno siempre le ha hecho a los místicos es su negación de lo corpóreo o su excesiva afirmación de él. Supone, bajo el peso de lo racional, que la mística es una evasión que niega al mundo y promueve el trance, el repudio de la materia, del cuerpo y de los sentidos o bien, una sublimación de procesos eróticos que son negados por el místico.⁷¹ Nada, sin embargo, más lejos de esos prejuicios de la modernidad. Si algo sabe el místico, que tiene una profunda experiencia de la encarnación del Verbo y de su Resurrección, es que somos

⁷¹ Eduardo Subirats, *Jornada Semanal*, domingo 25 de enero de 2004 núm. 464
Universidad Nacional Autónoma de México

seres encarnados y que la experiencia de Dios pasa por todo el espectro de la corporalidad sin reducirse a un juego de procesos bioquímicos y neurofisiológicos sublimados. Para el místico la experiencia de Dios es inimaginable sin su resonancia corpórea.

De este modo, si por la razón, por la sola razón como motor, la filosofía primera, la metafísica, desemboca en teología natural o teodicea, también por la razón, cuando ésta se deja impulsar por el sentimiento que ella misma refinó, se desemboca en una teología mística que tiene como finalidad la experiencia extática y erótica de Dios, la que una vez consumada ha fecundado arquetipos inconcientes susceptibles de expresión poética.⁷²

Gran analogador de la verdad, Juan de la Cruz nutre su poder poético desde su concepción metafísica, lo que prueba que "toda verdadera metafísica está preñada de una aspiración mística", pero también *es un continuador y sintetizador de la tradición mistagógica de los órficos*, que heredará a través de los neoplatónicos y de Agustín de Hipona.

Etimológicamente, el término "mística" deriva del singular *mistérion* que en griego significa "oculto" o "secreto"; su plural que es misteria tiene significado equivalente o "orgía" o "frenesí", en el sentido dionisiaco de embriaguez ante el abandono de la mente.

Pero, fuera de su literalidad, "el primer y original significado del término misterio emergió a lo largo de la celebración de los festivales de Eléusis, rituales populares de iniciación en que los neófitos eran purificados del miedo a la muerte y admitidos en la compañía de los bendecidos".

Fue tan profusa la influencia que estos misterios tuvieron sobre los pensadores helenos que Proclo llegaría a sostener que "toda la teología griega emergió de la doctrina mística de Orfeo".

Esta doctrina se deriva precisamente de las enseñanzas que el mistagogo Orfeo, luego de su retorno de los infiernos, transmitiera a sus discípulos en relación a la forma idónea de prepararse en esta vida para sortear las dificultades que sobrevienen después de la muerte.

Fue así como entre los griegos del período helénico fue común la creencia difundida por los adeptos órficos de que "aquel que pase al otro lado del mundo sin santificar ni estar iniciado permanecerá en un cenagal, pero aquel que llega tras la iniciación y purificación habitará junto a los dioses".

Ya también en ese entonces se aseguraba que muchos eran los convocados al banquete celestial, cuando sostenían que en el orden de los misterios "son muchos los portadores del báculo, pero pocos los que son ellos mismos báculos", o sea, los que son "báquicos",

⁷² ESTUDIOS. filosofía-historia-letras Primavera 1992 , Poética de San Juan de la Cruz a la luz de la tradición órfica de la neoplatónica
Universidad Nacional Autónoma de México

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

refiriéndose con este término a los "verdaderos filósofos", a los que Platón alude en su diálogo *Fedón*. (Es sugerente a este respecto que en el prefacio que Marsilio Ficino hace a la *Teología Mística de Dionisio Areopagita*, define como "báquico" al acercamiento que a Dios tiene el sabio a través de la negación del intelecto.)

Filosofía era así, para los pensadores griegos imbuidos de la teología órfica, la iniciación mística reservada para unos "cuantos elegido" (como lo declara el propio Platón) por la cual el filósofo, "a través del ejercicio racional, el entrenamiento en el arte de la dialéctica y el arte de aprender a enfurecerse correctamente, consigue purificar su alma, ganar la forma de muerte que merece, y adquirir el poder de comunicarse con el más allá .

Esta comunión del filósofo con el "más allá" no debió consistir en otra cosa que no fuera la vivencia extática misma, unitiva, de naturaleza poética, puesto que es ésta la que exalta al filósofo a "inflamar" su estado anímico, que es inducido así a un himno o entusiasmo filológico que es necesario "para comunicarse al más allá".

San Juan de la Cruz expresa así su entusiasmo: "Sintiéndose ya el alma toda inflamada ... sintiendo correr de su vientre los ríos de agua viva."

Wind dice que "la conversión o éxtasis platónico consiste en dar la espalda al mundo en que estamos para unirse al espíritu que nos llama desde el más allá", pues "el camino hacia la felicidad termina en una dichosa unión con el dios".

¿Qué es mística? Mística viene de misterio. Misterio no es el límite del conocimiento. Es lo ilimitado del conocimiento. Conocer más y más, entrar en comunión cada vez más profunda con la realidad que nos envuelve, ir más allá de cualquier horizonte y hacer la experiencia del misterio. Todo es misterio: las cosas, cada persona, su corazón... el universo entero.⁷³

El misterio no se presenta como aterrador, como un abismo sin fondo. Irrumpe como voz que invita a escuchar más y más el mensaje que viene de todas partes, como un llamado seductor a moverse más y más en la dirección del corazón de cada cosa. El misterio nos tiene siempre admirados y hasta fascinados, sorprendidos y hasta exultantes.

Mística significa entonces la capacidad de conmoverse ante el misterio de todas las cosas. No es pensar las cosas, sino sentir las cosas tan profundamente, que llegamos a percibir el misterio fascinante que las habita.

Pero la mística revela la profundidad de su significación, cuando captamos el hilo misterioso que las une y reúne, liga y religa todas las cosas haciendo que sean un Todo ordenado y dinámico.

⁷³ Mística y religión 2004-08-06
Universidad Nacional Autónoma de México

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

Es la Fuente originaria de la cual todo dimana y que los cosmólogos llaman con el infeliz nombre de «vacío cuántico».

Las religiones osaron llamar Dios a esta realidad fontal. No importan sus mil nombres: Yavé, Padre, Tao, Olorum... Lo que importa es sentir su atención y celebrar su presencia.

Mística no es por tanto pensar «sobre» Dios, sino sentir a Dios con todo el ser. Mística no es hablar «sobre» Dios, sino hablar a Dios y entrar en comunión con Dios. Cuando rezamos, hablamos con Dios. Cuando meditamos, Dios habla con nosotros. Vivir esta dimensión en lo cotidiano es cultivar la mística.

Al traducir esa experiencia incommunicable, elaboramos doctrinas, intentamos ritos, prescribimos actitudes éticas. Nacen entonces las muchas religiones. Detrás de ellas y de sus fundamentos se da siempre la misma experiencia mística, el punto común de todas las religiones. Todas ellas se refieren a ese misterio inefable que no puede ser expresado adecuadamente por ninguna palabra que esté en los diccionarios humanos.

Cada religión posee su identidad y su forma propia de decir y celebrar la experiencia mística. Pero como Dios no cabe en ninguna cabeza, ya que es mayor que todas ellas, siempre podemos añadir algo a fin de mejor captarlo y traducirlo para la comunicación humana. Por eso, las religiones no pueden ser dogmáticas ni sistemas cerrados. Cuando eso ocurre, surge el fundamentalismo, enfermedad frecuente de las religiones, tanto en el cristianismo como en el islam.

La mística nos permite vivir lo que escribió el poeta inglés William Blake (+1827): «ver un mundo en un grano de arena, un cielo estrellado en una flor silvestre, tener el infinito en la palma de su mano y la eternidad en una hora». He ahí la gloria: sumergirse en aquella Energía bienhechora que nos llena de sentido y alegría.

1.2.2 Experiencia personal

He tratado de hacer un pequeño resumen de la noción de experiencia según Francisco Ruiz Salvador, O.C.D.⁷⁴ en cuanto a como divide la experiencia personal en experiencia autobiográfica, experiencia retrospectiva y experiencia generalizada, esto como preámbulo a la experiencia mística de San Juan de la Cruz: Las experiencias personales, son las que poseen una multitud de funciones y facetas. Lo más fácil para entender este concepto es decomponer esta noción en tres cualidades, todas ellas relevantes y sensiblemente influyentes en el sistema:

⁷⁴ Estudiante de San Juan de la Cruz, Orden Carmelita Descalza.
Universidad Nacional Autónoma de México

- **Experiencia autobiográfica.**

No podríamos creer que fray Juan de la Cruz haya dicho lo mejor de su experiencia religiosa y artística. Basta pensar que el místico haya experimentado efectivamente lo que nos dice. Las relaciones entre experiencia y doctrina tienen más que la simple coherencia moralizante: Vivir como enseña a vivir a los demás. Habla constantemente de su obra de incidencias, de contactos con el mundo trascendente, sin haberlo vivido personalmente. El análisis da, como resultado que la obra genial del Doctor Místico ha sido con anterioridad objeto de vivencia intensa, no solamente en sus grandes líneas, sino también de sus detalles.

La identificación del factor autobiográfico en su doctrina presenta dificultades, impropias de una obra dedicada toda ella a la interioridad. San Juan de la Cruz esconde tenazmente sus vivencias. Le repugnan las confidencias por escrito. No sabemos por qué, las "*confesiones*" no se adaptan al carácter de fray Juan de la Cruz. Tiene bien cerradas todas las vías de acceso. Su lenguaje impersonal lo coloca en el polo opuesto al género autobiográfico.

- **Experiencia retrospectiva.**

Experiencia retrospectiva ha de entenderse en el sentido riguroso de ambos términos. Es actual, pero recae sobre un hecho vivido como mayor intensidad en el pasado.

El análisis biográfico y textual nos obliga a fijar tres fases o niveles en la experiencia sanjuanista:

- a) La primera, más larga y concentrada, en el momento de realizarse.
- b) La segunda, cuando aquella se reaviva o prorrumpe en el poema lírico.
- c) La tercera como la nueva noticia necesaria para emprender la declaración al menos en los puntos más difíciles.

Es el mismo San Juan de la Cruz quien marca la distancia entre estos niveles. Las canciones de la *Noche* están escritas por el alma que ha llegado completamente a la perfección; infiriendo que es mucho tiempo después de haber vivido la *noche*. El prólogo de la *Llama confiesa* haber tenido que esperar a que Dios comunicara nuevo espíritu, para luego decidirse a interpretar las canciones anteriormente compuestas.

A nivel puramente humano, la distancia aporta luz, y más si tenemos en cuenta que permite reflexionar, apreciar los resultados a largo plazo. Con razón nos dice él mismo:

"Las cosas y perfecciones divinas no se conocen ni se entienden como ellas son cuando las van buscando y ejercitando, sino cuando las tienen halladas y ejercitadas" (2N 17,7).

Otra prueba es la superior claridad que aporta lo divino cuando ya se ha apoderado desde dentro de la facultad humana. Entonces ve mejor todo el proceso de conocer las cosas divinas.⁷⁵

- **Experiencia generalizada**

Fray Juan de la Cruz rehuye la manifestación directa de su interioridad. Esto puede interpretarse como gesto de pudor, o como voluntad pronunciada de alcanzar lo universal humano y cristiano. Además, el Doctor Místico no renuncia a aprovechar de lleno su historia íntima. La universalidad que no es integrada y alimentada por vidas concretas se reduce a un esquema, una abstracción y un artificio.

⁷⁵ Cfr. Ruiz Salvador Federico, O.C.D., Introducción a San Juan de la Cruz; Pág. 70-76.
Universidad Nacional Autónoma de México

1.3 Sistema doctrinal

Para que haya sistema se requiere la pluralidad de elementos relacionados entre sí por estructura orgánica. La simple intuición genial no es todavía sistema. Este puede ser original, aun cuando utilice los mismos elementos de base que intervienen en otros.

La visión sintética que tiene el Doctor Místico del ámbito religiosos y mundano en que él se mueve se reduce, en grandes líneas, a esta breve fórmula; unión del hombre con Dios. Se nombran dos realidades básicas, Dios y el hombre; queda señalado el tono de las relaciones que entre ambos median, que es la unión en dinamismo transformante.⁷⁶

Para Santa Teresa, la frase "búscate en mí" significa eso, una cosa sola; que lo que busque, sea como sea. La unión es unión, sin complicaciones ulteriores. Por eso juzga extemporánea ciertas notas que San Juan de la Cruz añade por su cuenta.

Es exacta la observación de Santa Teresa al comprobar las adiciones. Pero San Juan de la Cruz no las considera tales, ya que pertenecen a la esencia misma de las cosas. En definitiva, la diferencia es ésta: para Santa Teresa, unión quiere decir unión, y "búscate en mí" se toma como suena con la misma naturalidad, para el Doctor Místico, unión quiere decir unión y negociación juntas, y "búscate en mí" dice búsqueda y, además, muerte a las demás cosas.

El místico intelectual (y tenemos la prueba de esto en San Juan de la Cruz) ha de manejar para la descripción de sus ideas en tres ordenes:⁷⁷:

1. Ideas de un orden metafísico.- como sustancia y accidente, causa y efecto, potencia y acto, actividad y pasividad, sujeto y objeto, unidad y multiplicidad, material e inmaterial, principio y proceso, relación, ser y no ser.
2. Ideas de un orden psicológico.- como sentidos, pasiones, apetitos, ideas, potencias espirituales, operación y deleite, sentimientos, etc.
3. Ideas de un orden teológico,. V.gr., imagen de Dios trinidad creada, virtudes teologales, dones del espíritu Santo, *Noche oscura*, misiones, revelaciones, locuciones.

Todo ello forma el repertorio intelectual necesario para la comprensión de los fenómenos superiores.

Ahora, atendiendo a la dedicatoria explícita que hace en sus prólogos, confirmada por el hecho de que sus libros se leían con preferencia en ambientes piadosos y conventuales, la tradición se

⁷⁶ Idem; Pág. 277.

⁷⁷ Idem; Pág. 283.

había formado esta idea: San Juan de la Cruz es un gran maestro de oración, guía de los caminos de la unión con Dios. Todo eso, pero nada más eso.⁷⁸

J. Maritain compara la teología de Santo Tomás y la mística de San Juan de la Cruz, a base de una detallada clasificación de planos y ciencias subordinadas. La teoría viene a decir que encontramos lo divino en estado de acercamiento a nosotros. El más alto saber es el místico, pero tiene carácter estrictamente personal y no puede ser comunicada a otros su evidencia de la realidad divina. Inferior a ese conocimiento, tiene el teólogo una visión elaborada de esas mismas realidades, pero con la ventaja de que puede expresarse y comunicarse. En tercer lugar viene de nuevo el místico, pero no ya para manifestar la naturaleza de las cosas divinas, sino con el sencillo propósito de enseñar el camino que conduce hasta ellas.

Semejante afirmación alaba la persona del Doctor místico, que gozó de tales conocimientos inefables. Más sus obras y mensajes, es decir, lo que llega hasta nosotros, se empobrecen. Señala un camino que para quien desee repetir por propia cuenta la experiencia que él mismo tuvo. En cambio, poco sabe decir de la naturaleza de las cosas; gracia, perfección cristiana, *contemplación*, ser de Dios, inhabitación y demás verdades trascendentales, ser del hombre, valor del mundo, etc.

Para informarnos sobre esos temas, hemos de recurrir al teólogo, San Juan de la Cruz es un director espiritual que da a sus afirmaciones alcance pedagógico, no ontológico. Una de las manifestaciones de este rigor especulativo es la regularidad con que define el progreso espiritual. Este se efectúa en perfecto paralelismo de los tres factores, psicológico, ético y experimental. A una cierta forma de conocimiento que corresponde un grado de virtud y ciertas gracias preternaturales y sobrenaturales. Perfeccionándose uno de ellos, mejoran en la proporción todos los otros. Si el mediante pasa a contemplativo en su forma de oración, la vida moral y las experiencias cambian en la misma proporción.

1.4 Los escritos de San Juan de la Cruz

De San Juan de la Cruz nos separan la inexperiencia mística además de cuatro siglos de historia agitada. Habla del fondo de su espíritu y tiene por tema principal nada menos que el misterio divino.

Podemos calificar de breve su producción en verso. Dejando aun lado posibles dudas sobre algunas glosas, éste sería el catálogo.

⁷⁸ J. Maritain se encargó de dar forma y justificación científicas a esta creencia de la tradición. En 1931 introduce el título "Praticien de la contemplación", como valoración total y adecuada del doctorado de San Juan de la Cruz. J. Maritain, *Sain Jean de la Croix, praticien de la contemplation* 1931 p. 61-109.
Universidad Nacional Autónoma de México

1. Cinco glosas: "*Entréme donde no supe*", "*Vivo sin vivir en mí*", "*Tras de un amoroso lance*", "*Sin arrimo y con arrimo*", "*Por toda la hermosura*".
2. Diez romances: *nube sobre la Trinidad- Encarnación*; uno "*super flumina Babulonis*".
3. Cinco poemas: *Cántico espiritual*, *Noche*, *Llama*, *La fonte*, e *pastorcico*.

En total, veinte poesías. De valor desigual, aunque todas merezcan estima. Con tan escasos elementos ha llegado hasta la cumbre, aparentemente empieza en la cumbre, ya que no conocemos de él ensayo alguno anterior.

La carga vital de la experiencia mística queda plasmada inmediatamente en las poesías, primer intento de comunicar lo indecible. En cuanto tal, brota adherido al símbolo o a la figuración poética, medio expresivo más propio, por más connatural y menos reductivo.

Son las "figuras, comparaciones y semejanzas" que rebosan algo de la abundancia del espíritu o vierten secretos místicos sin explicarlos con razones. Más bien parecen "dislates que dichos puestos en razón" (*Cántico*, prólogo, n.1).

El simbolismo y la alegoría en la poesía sanjuanista no son invenciones retóricas o simples recursos artísticos; son medios comunicativos directos e inmediatos de la experiencia indecible, aunque escogidos de intento. Su importancia para la comprensión del mensaje sanjuanista es decisiva, ya que todo él está vinculado a símbolos clave, como el de la "*noche*", el de la "*llama*" o el del "*monte*". La misma doctrina está condicionada por el dinamismo simbólico al adoptar como forma de exposición el comentario de las poesías.

Por su incidencia en la relación experiencia-doctrina conviene distinguir símbolos básicos y originales, como el de la "*noche*" o la "*llama*", símbolos recreados, como el del "*fuego y el madero*", y símbolos asumidos en su alcance general de la tradición, como el del "*amor nupcial o desponsal*". También resulta oportuno recordar que, frente al símbolo propio y riguroso, recurre con frecuencia a un lenguaje figurado que sólo puede considerarse simbólico en sentido amplio; es el ámbito figurativo creado por el lenguaje alegórico para proyectar la experiencia espiritual prolongando la perspectiva indefinida de la poesía. El aspecto narrativo y descriptivo de la vida espiritual, con sus etapas, situaciones y contrastes, aparece por lo general vinculado al lenguaje simbólico o figurativo. No debe perderse de vista este aspecto.

Las poesías son la primicia literaria de fray Juan de la Cruz. Aunque compuso algunas piezas durante sus años de formación en Medina (1559-1563), las muestras más antiguas conocidas proceden de los años de estancia en Ávila (1572-1577). Brotaron al contacto con el ambiente

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

festivo de los Carmelos teresianos en forma de glosas, cantares y villancicos. De ese periodo y de ese ambiente son las coplas "*Entéme donde no supe*" y "*Vivo sin vivir en mí*".

El momento culminante de la creación poética sanjuanista coincide con los meses pasados en la prisión toledana (1577-1578). En el escuálido marco carcelario de Toledo se alumbraron las siguientes composiciones poéticas: los "Romances sobre la Trinidad", el romance sobre el salmo "*Super flumina Babylonis*", el cantar "*Que bien sé yo la fonte*" y la mayor parte del "*Cántico espírita*" hasta la estrofa que comienza "Oh ninfas de judea". Existe una enumeración segura de las piezas compuestas en a cárcel, aunque quepan ciertas discrepancias respecto a la manera de componerlas.

Menos precisa es la historia de las otras piezas conocidas, todas ellas posteriores al breve repertorio toledano. De fecha relativamente próxima a su huida de la cárcel es el poema de "*Noche oscura*", acaso compuesto a su llegada al Calvario (Jean, 1578). Poco tiempo después, durante la permanencia en Baeza (1579-1580), añadió tres estrofas al poema del "*Cántico*" compuesto en Toledo; las que llevan los números 32-34 en el primer texto completo de esa obra.

Fray Juan de la Cruz usa notable variedad de estrofas, rimas y versos; conoce a la perfección los recursos técnicos de la composición poética. Sus poesías se agrupan con facilidad en los géneros siguientes: Poemas o cantares: "*Cántico espiritual*" (n. 1), "*Noche oscura*" (2), "*Llama de amor viva*" (3), "*La fonte que mana y corre*" (8) y "*El pastorcito*" (7). Coplas o glosas: "*Éntreme donde no supe*" (4), "*Vivo sin vivir*" (5), "*Tras un amoroso lance*" (6), "*Sin arrimo y con arrimo*" (11), "*Por toda la hermosura*" (12). Romances: "*Sobre la Trinidad y la Encarnación*" (9), sobre el salmo "*Super flumina Babylonis*" (10). Letrillas: "*Del Verbo divino*" (13), "*Suma de la perfección*" (14).⁷⁹

No es la perfección técnica de medios y recursos lo que encumbra como poeta a san Juan de la Cruz. El secreto hay que buscarlo en el impulso creador de su genio y en el arrebató lírico de su inspiración. A esos factores decisivos están condicionados los efectos artísticos conseguidos con el colorido de las imágenes, el ritmo del lenguaje, la cadencia de los acentos y la intuición de las rimas. El genio creador del poeta transforma mágicamente los elementos materiales alumbrando símbolos únicos, cargados de inusitada significación y de incomparable hondura.

De modo general, de las obras de San Juan de la Cruz, podemos decir:

El poema en una Noche oscura. Es una obra que escribió recién salido de la cárcel, bajo el influjo todavía de aquella experiencia lacerante, compuesto por ocho canciones. Su forma

⁷⁹ Cfr. San Juan de la Cruz, Obras completas, Preparada por Eulogio Pacho, Séptima edición. Editorial Monte Carmelo. Pág. 37.

impersonal e inmediatez mística comunican al poema una fuerza de irradiación particular. Contagia su lirismo a cada lector que tiende a repetirla, a recrearla, como expresión de la propia vida.

En el "Monte de perfección" San Juan de la Cruz adoptó en su dirección espiritual métodos y recursos pedagógicos muy variados, prefiriendo síntesis breves de fácil comprensión, de visión casi intuitiva. A esta finalidad responde el famoso gráfico o diseño del "Monte de perfección", que distribuyó generosamente entre sus discípulos. Lo recuerdan ellos con título diferentes, pero inconfundibles. Dibujo del *Monte Carmelo*, Montecillo de perfección, o más simplemente, Montecillo, "el Monte", etc. Inició su divulgación durante la permanencia del Santo en El Calvario (1578-79), y fueron las Descalzas de Beas las primeras destinatarias afortunadas.⁸⁰

Monte de perfección es el hombre que asume su camino para llegar a un estado de *contemplación* de lo divino. Monte de perfección es un llamado a seguir un camino áspero y difícil por la pendiente que tiene que salvar el alma para llegar a su recompensa. Esta recompensa es fin que justifica al alma para vivir bien y por el bien

Monte de perfección ofrece un esquema denso e intuitivo que puedan tener siempre delante. A pesar de su brevedad, resume con eficacia el camino del perfeccionamiento espiritual. Prueba de la importancia doctrinal y pedagógica que el Santo le atribuye al hecho de haberlo copiado tantas veces de su propia mano. Y conserva hacia el dibujo estima permanente, pues lo sigue utilizando aun después de haber compuesto las grandes obras.⁸¹

"Para venir a gustarlo..., saberlo..., poseerlo..., serlo todo, no quieras gustar..., poseer..., ser algo en nada".

"Para venir a lo que no gustas..., sabes..., posees..., eres, has de ir por donde no gustas..., sabes..., posees..., eres".

"Cuando reparas en algo, dejas de arrojarte al todo..."

"En esta desnudez halla el espíritu su descanso y gozo..."

1.5 El bien y el mal y reconciliación

Este capítulo pretende establecer las líneas del marco teórico en cuanto al bien y el mal dentro del cristianismo, y cuál sería la relación con los escritos y pretensiones de San Juan de la Cruz.

⁸⁰ Cfr. San Juan de la Cruz, Obras completas, Preparada por Eulogio Pacho, Séptima edición. Editorial Monte Carmelo. Pág. 44

⁸¹ Cfr. Ruiz Salvador Federico, O.C.D., Introducción a San Juan de la Cruz; Pág. 183-185.

Nuestra historia reciente nos ha mostrado la relatividad histórica de las normas morales, así como el reconocimiento del mundo nos muestra la relatividad geográfico-cultural... En esta situación, ¿Quién puede pretender que exista una ley inmutable y custodios de esta ley?⁸²

Con el judaísmo, un hombre que observa la *torah* no se limita a obedecer una ley, sino que su acto tiene un significado universal de redención. En el final (el *tikkun*) la unidad divina será restaurada y el mal y el universo físico desaparecerán. Entonces ya no habrá necesidad alguna de superar al bien del mal.

¿La situación es muy diferente en el cristianismo? En el la acción de los hombres no constituye en modo alguno a adelantar el último día, la segunda vuelta de Cristo. Sin embargo, también aquí la moral tiene sentido sólo hasta aquella vuelta. Es durante el exilio del mundo cuando ella es necesaria. Con la segunda llegada, los beatos no tendrán ya más problemas con el bien, y el mal ellos simplemente ignoran el mal.

Podemos observar que el mismo tema aparece en el Islam. Aquí la ley (*sharia*), como en el judaísmo, emana directamente de Dios. No existe en el Islam la componente sombría del hebraísmo, la vida no es un exilio angustioso, el sufrimiento y el dolor no son signo visible de la elección. Tampoco existe en el Islam aquella obsesión antisexual y antierótica que caracteriza al cristianismo. El ideal del rey cristiano es el de un asceta del sexo, el ideal del califa islámico es el de un refinado amante. Sin embargo, también hallamos en *el Islam* una amplia corriente de insatisfacción por el mundo, una corriente para la que la *sharia* será siempre una necesidad y una pena que Dios quitará el último día. Existen también en el Islam movimientos mesiánicos y en todo el *shia* la espera del imán oculto (comparable al Mesías oculto de la tradición talmúdica) es una componente fundamental. En particular en el *shiísmo* ismaelita y, más específicamente, entre los Nazario, la espera del *Qa'im* (resurrección y redención) concibe como algo ya realizado, interiormente, en los seguidores de la secta, tanto que en 1164 fue proclamado oficialmente en *Alamut*, en aquel día, dice un texto ismaelita, "fueron quitados del cuello de los siervos de Dios las ataduras y los cespos de la ley".⁸³

En la religión, en la filosofía, en la política hay siempre quien promete la liberación del peso del bien y del mal y quien (los libertinos) declara que tal liberación ya ha tenido lugar. Si ahora volvemos al presente debemos hacernos una pregunta: ¿hemos realmente llegado al fin del periodo histórico iniciado cerca de tres mil años atrás, con el surgimiento de la agricultura, de las ciudades, de las clases? ¿Hemos avanzado o estamos avanzando más allá del bien y del mal? Interroguémonos sobre lo que implica esta pregunta. Si el periodo de la ética ha finalizado, ya no

⁸² Alberoni, Francesco, Las razones del bien y el mal, Gedisa Editorial, Colección liberación del cambio, Barcelona 4ª edición 1997

⁸³ Baussani Alessandro: Persia Religiosa, il Saggiatore, Milan, 1959,pág. 211-212.

debemos encontrar imperativos éticos universales y estables. Si el periodo no ha finalizado, los encontraremos y encontraremos después también personas que o prometen el fin del futuro del bien y del mal, o lo declararan ya actuado en el presente. Si no encontramos imperativos éticos universales y estables, entonces algo realmente ha cambiado. En caso contrario, estamos autorizados a pensar que se estaría repitiendo cuanto ya ha ocurrido en el pasado: quien declara que la ley esta abolida pertenece a la categoría de los “libertinos”. El hecho de que sean muchos quienes sostienen la disolución de la moral significa que la componente cultural libertina es muy fuerte, nada más. La cuestión entonces, se puede resolver observando los hechos. Si también en nuestra época encontramos prohibiciones absolutas, imperativos éticos, entonces aquello que se dice sobre la superación del bien y del mal debe entenderse como parte del proceso ético mismo. Los libertinos, como hemos visto, no eran amoraless; eran, a lo sumo, impacientes.

1.3.1 Voluntad y libertad

San Juan de la Cruz, en su obra no cuestiona la libertad del hombre, por el contrario, es la libertad del hombre la que lo identifica como hijo de Dios y en términos cristianos herederos de la gloria. En el dilema, la libertad es libre. Esta es la diferencia fundamental entre la situación de la pérdida y la del nacer. En la pérdida no hay libertad porque nosotros no podemos desear lo que, siéndonos sustraído, se nos aparece como ser dotado de valor. Más en el nacer, dado que el *novum* es siempre una fusión de cosas previamente separadas y una separación de cosas previamente unidas, se enfrentan en cambio alternativas dotadas de valor. Toda la época moderna se caracteriza por el rechazo del concepto de libre albedrío. El pensamiento utilitarista no necesita de él porque en la decisión de confrontan y sopesan dos utilidades. El ser racional elegirá la mayor. Sólo un acto irracional hará elegir una utilidad menor. En el universo utilitarista no existe dilema sino sólo indiferencia. Si una cosa vale, la otra se puede elegir incluso al acaso, sin ningún compromiso dramático. Toda nuestra vida cotidiana está hecha de elecciones de este género. Algunas hasta pueden ser sumamente riesgosas, cargadas de consecuencias. En estos casos vemos clarísima la experiencia de la libertad. Pero no nos hacemos la terrible pregunta: ¿Qué es, entre lo que parece justo y deseable, lo justo y lo necesario?

El dilema no surge espontáneamente, es producto de una necesidad. O se elige o se pierde todo. Se lo afronta para salvar del aniquilamiento a una parte de la totalidad. El dilema implica voluntad de salvar algo, de convertirlo en ser. La necesidad, que viene del exterior, debe ser internalizada y debe volverse necesario que algo (del total) sea, y que algo no sea. Aquello que sea elegido se volverá entonces necesario y toda la vida, toda la inteligencia y –en los procesos colectivos- toda la potencia de la propaganda y de la represión serán puestas al servicio de la demostración de su necesidad. El *ex post* es necesario.⁸⁴

⁸⁴ Cfr. Alberoni, Francesco, Las razones del bien y el mal, Gedisa Editorial, Colección liberación del cambio, Barcelona 4ª edición 1997. Pág. 87

En la filosofía escolástica había surgido el problema de si el hombre era libre de decir que no a Dios. Santo Tomás resuelve el problema diciendo que si el hombre pudiese conocer a Dios en su beatitud beatificante no podría sino elegirlo. Sin embargo, en su condición humana el hombre no tiene tal conocimiento de Dios: él lo conoce abstractamente y es por ello que puede preferir a Él una de las cosas del mundo, de menor valor pero más concreta.

Tenemos dos extremos, por un lado los fanáticos que adoran una verdad parcial y demonizan al resto. Aquí el dilema está ocultado por el fanatismo. Por otro lado los escépticos, los utilitaristas, los hedonistas, los custodios de la nada y los negadores del tiempo cuyo problema es impedir la revelación del ser dotado de valor y del dilema. Ambos mienten: los primeros en su no creer y los segundos en su creer. Quien escondió la mentira al principio la encontrara al final. El marxista la encuentra en la ideología de la cual el mundo se hartó. Osama Bin Laden, en las artes del demonio que inspira a los americanos y tienta a su pueblo. Los nihilistas en una extraña deformación de la mente humana – de la que ellos son inmunes. Que encuentra el modo de creer y de amar donde no hay nada que creer ni amar.

Si, en cambio, nosotros los hombres tomamos al ser dotado de valor en la pérdida y en el nacer, entonces también deriva de ello el dilema y el origen del bien y del mal. Si considero que el fanatismo es un mal deberé buscar sus raíces en la particular elección cumplida dentro de un bien. Si considero que la tolerancia es un bien deberé –humildemente- establecerla como uno de los cuernos del dilema en el momento dramático de la elección, y deseearla. Aun deseear la tolerancia significa perder algo de la totalidad. Dentro de nuestra tradición cultural es sin duda más simple ser tolerantes en la vida cotidiana y fanáticos en los momentos de tensión colectiva. Pero quede claro que la tolerancia no es marchar más allá del bien y del mal. Y de igual modo con cualquier otra cosa que nosotros consideremos virtuosa, apreciable o civilizada.⁸⁵

Así pues, hemos descrito el origen del bien y el mal como producto de una decisión arbitraria, de un acto de voluntad que debe elegir entre dos alternativas positivas. De ellas una se vuelve bien y la otra mal. Esta separación constituye también el acto del nacimiento de todas las instituciones a partir del estado naciente. Así, toda institución tiene en sí algo de arbitrario, de construido, de deseado.⁸⁶

En el curso de la historia ha tenido lugar una incesante transformación económico-social, un continuo nacer y eclipsarse de ciudades, reinos e imperios, cada uno con sus cultos y con sus dioses. Decía Horkheimer- "las grandes doctrinas religiosas y filosóficas se hallaban vivas, los hombres más sabios no exaltaban la humildad y el amor cristiano, la justicia y la humanidad

⁸⁵ Idem. Pág. 94

⁸⁶ Idem. Pág. 100

porque tener fe en estos principios equivaliese a dar prueba de realismo en tanto hubiese sido peligroso y extraño desviarse de ellos, ni porque estas máximas armonizaran mejor que otras con sus gustos, supuestamente autónomos. Tenían fe en estas ideas porque veían en ellas elementos de verdad, porque las relacionaban con la idea de *logos*, o bajo forma de dios o de un espíritu trascendente, o aun con la idea de la naturaleza, concebida como un principio eterno. No se creía que solamente los fines más altos de la vida humana tuvieran un significado “objetivo”: también en las ocupaciones y en los placeres más banales de la fe guiaba a los hombres en la general deseabilidad, en el intrínseco significado de su objeto.”⁸⁷ Se puede responder entonces que en esas mismas épocas o en otras sucesivas los hombres también tenían dudas sobre sus mitos y sobre sus creencias generales. No existe una religión egipcia o griega o romana, y ni siquiera una religión cristiana que haya permanecido intacta, sino tan solo un continuo proceso de descomposición y de reconstrucción de creencias religiosas. De vez en cuando en todo momento histórico, coexisten una “moralidad natural” fundada en la tradición, y un comportamiento práctico, utilitarista, para el que las cosas, las creencias, las ideas son medios para otros fines. Siguen luego los periodos de crisis en los que las antiguas estructuras, las antiguas normas, los antiguos valores continúan existiendo pero tan solo como residuos, como supervivencia.⁸⁸

De este modo, y con base a toda la información que se ha proporcionado en el Marco teórico, podemos establecer las siguientes Hipótesis:

- San Juan de la Cruz no sólo propone la reconciliación como una forma para alcanzar la reconciliación espiritual, sino que además exhorta a una reconciliación del bien y el mal.
- El modo que sugiere San Juan de la Cruz es mediante el acto de contrición.
- El desprendimiento absoluto, el estado de vacío propicia el acercamiento a la trascendencia del ser.

⁸⁷ Horkheimer Max, *Eccelesi della ragione*, Sugar, Millan, 1947, pág. 46.

⁸⁸ Guillermo de Ockham desmiente lo que Horkheimer afirma, diciendo que en nuestra voluntad no se da una natural inclinación a un bien infinito y ni siquiera a la felicidad. Guillermo de Ockham, *vida y pensamiento*, Milán, 1972, pág. 222. Ockham y sus discípulos pone la esencia de la moral en la libre, incondicionada, absoluta, “irracional” Voluntad de Dios. No hay actos intrínsecamente buenos o malos desde el punto de vista moral. Bueno es, simplemente, lo que prescribe Dios; malo, lo que prohíbe.

2. Noche Oscura y Monte Carmelo

Para entender la lógica mística de San Juan de la Cruz, hay que reconocer que Dios es todo. Todo que existe en el mundo fue creado por y es una parte de Dios. Dicho "todo" no incluye solo lo concreto--el mundo a nuestro alrededor, lo que se puede ver y tocar--sino también conceptos, emociones e ideas. Y porque Dios es todos los conceptos, emociones e ideas, los que parecen opuestos--como el amor y el odio, la inteligencia y la ignorancia--se encuentran juntos cuando una persona trata de definir a Dios. Es decir, porque Dios es todo, y porque "todo" constar de opuestos, una definición de él va a ser una contradicción.

San Juan de la Cruz afirma que sabe a Dios, pero ¿qué significa este? Según la definición dije ya, saber a Dios es saber todo, y saber todo es saber ambos todas las ideas y sus opuestos. Pues, saber a Dios es saber la placer y la pena, lo bueno y lo malo. Saber a Dios es saber todo y nada.

San Juan de la Cruz tiene razón cuando dice que sin sabiendo, "grandes cosas entendí." Él sabe a Dios y la contradicción que es. Es un conocimiento sumamente lógico e ilógico porque es el conocimiento de Dios, de todo, de una contradicción viva. ¹En las obras de San Juan de la Cruz, aunque no se capte toda la profundidad de su contenido, se percibe la existencia de un mundo espiritual lleno de sugerencias y posibilidades. Se adquiere también familiaridad con el lenguaje figurativo del santo y con sus símbolos clave.

Uno de los puntos más relevantes de la obstrucción entre filosofía y teología en la síntesis sanjuanista se localiza en el tema de las virtudes teologales y su correspondencia con las tres potencias del alma. También adquieren relieve extraordinario el de la trascendencia ontológica de Dios frente a la posible comunicación y unión con Él; el de la relación de lo puramente espiritual con lo que está ligado al sentido; el de la relación entre lo natural y lo sobrenatural, entre la naturaleza y la gracia; el de la purificación aquí o en la otra vida; el de la comunicación jerárquica de la iluminación divina; el de los efectos opuestos de esa iluminación--*contemplación* según la situación que encuentra en la persona, y otros varios.

La ejemplificación de los presupuestos culturales, literarios, filosóficos y teológicos que exige la lectura comprensiva de los escritos sanjuanistas podría estirarse sin dificultad. Es claro que el acercamiento gradual a la obra sanjuanista consigue superar progresivamente todos los obstáculos del subjetivismo. Los peores impedimentos provienen de prejuicios injustificados. Es pretensión vana buscar en las obras del Santo lo que a cada cual interesa o gusta y en la forma

¹ Goodbody, Nick, El 17 de noviembre de 2000 Spanish 217: Love in the Spanish Golden Age Prof. Rouhi.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

que más agrada. Imponerle nuestras preocupaciones e intereses equivale a desencarnarle de la historia, pedirle temas de actualidad es vestirle a la moda y sin garantías de futuro.²

El concepto de la *experiencia* y la elaboración reflexiva de sus contenidos, se basa en categorías mentales, y conforma la explicación de los trabajos del místico. La versión primaria de la experiencia en los versos se traduce así a otro lenguaje, más teórico o científico.

Si la *experiencia* sanjuanista cristaliza en símbolos nuevos o asumidos de la tradición neoplatónica o cristiana, la doctrina de sus trabajos y comentarios adopta el método y las categorías propias del ambiente en que se formó culturalmente. La filosofía aristotélico-escolástica, renovada en la universidad salmantina, domina su estilo³ de pensar y de exponer. De esta manera se establece una singular conjugación entre el plano empírico de la *experiencia*, el plano sobrenatural de la fe y el plano ontológico de la ciencia.

El Santo recoge con fidelidad las enseñanzas de la tradición espiritual y las clasificaciones debidas al escolasticismo⁴, con predominio de la corriente tomista, aunque se separe de ella en temas determinados. No se debe ignorar el papel determinante que juegan en el pensamiento sanjuanista principios filosóficos tan claros en la escolástica como el de contradicción y contrariedad, el de proporción y semejanza, el de analogía y de eminencia.

Le parece incluso que el lenguaje simbólico es más apropiado que la prosa de inspiración teológica para transmitir todo el alcance y la riqueza humana del espíritu de amor, ya en sí mismo tan fecundo. Los comentarios son ante todo obras que pretenden revelar una doctrina,

² Cfr. San Juan de la Cruz, Obras completas, Preparada por Eulogio Pacho, Séptima edición. Editorial Monte Carmelo. Págs. 22-27.

³ En san Juan de la Cruz la inspiración poética y el esfuerzo formal se unifican en unos poemas únicos. La primera inspiración, aliento celestial y divino, sufre un largo proceso de pulimento formal, a través de diferentes redacciones de los textos en verso. Toda la poesía mística sanjuanista tiene como objetivo último comunicar una experiencia mística imposible de codificar en el lenguaje denotativo, referencial y objetivista, de ahí que los dichos de luz y de amor, como nos dice el propio San Juan, son para el hombre materialista, hedonista, positivista y racionalista puros dislates. En todos sus grandes poemas es el símbolo su elemento nuclear, estructural, formal y semántico. Sólo por el símbolo puede la poesía mística distanciarse de la interpretación grosera y adusta del erotismo, que han querido ver muchos autores, quienes desde posturas claramente ridículas por su materialismo y su pansexualismo, demuestran unos prejuicios ante lo sobrenatural irrisorios y dignos de lástima y compasión. El estilo paradójico tan propio de San Juan contribuye poderosamente a la ruptura del sentido lógico de los poemas que se evidencia en todos los niveles de una lengua vehemente que ha de decir lo inefable: ¡Oh cauterio suave! ¡Oh regalada llaga/ ¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado/ que a vida eterna sabe/y toda deuda paga! Matando, muerte en vida la has trocado, García Martínez, Fidel, La Prosa retórica de San Juan de la Cruz en "Llama de amor viva". Tesis doctoral, Graduado en Teología, Doctor en Filología Románica, Catedrático Lengua Licenciado en Ciencias Religiosas Literatura

⁴ Los filósofos escolásticos intentaron determinar la bondad en la conducta de acuerdo con dos principios fundamentales y consideraron algunos tipos de conducta buenos en sí mismos o buenos porque se adaptan a un modelo moral concreto. El primero implica un valor final o summum bonum, deseable en sí mismo y no sólo como un medio para alcanzar un fin. En la historia de la ética hay tres modelos de conducta principales, cada uno de los cuales ha sido propuesto por varios grupos o individuos como el bien más elevado: la felicidad o placer; el deber, la virtud o la obligación y la perfección, el más completo desarrollo de las potencialidades humanas. Dependiendo del marco social, la autoridad invocada para una buena conducta es la voluntad de una deidad, el modelo de la naturaleza o el dominio de la razón. Cuando la voluntad de una deidad es la autoridad, la obediencia a los mandamientos divinos o a los textos bíblicos, supone la pauta de conducta aceptada. Si el modelo de autoridad es la naturaleza, la pauta es la conformidad con las cualidades atribuidas a la naturaleza humana. Cuando rige la razón se espera que la conducta moral resulte del pensamiento racional.

compuestas para personas que buscan una forma de vida interior. Juan de la Cruz estaba especialmente cualificado para ser maestro de mística. Su propio tesoro de experiencias espirituales podía fundamentarlo con sólidos conocimientos teológicos.

La Subida del *Monte Carmelo* trata de la purificación activa o educación teologal del hombre; mientras que el tema principal de *La Noche oscura* es la purificación pasiva e iluminación por medio de la *contemplación* amorosa. Con el símbolo de la “noche” no se alude solo a la oscuridad del pecado o de la duda y la ausencia y silencio de Dios, sino al estado del alma puesta por Dios en *contemplación* después de superar los apegos de la voluntad y de renunciar a las imágenes y a las mociones de la mente en el camino de unión con Dios. Los otros dos tratados hablan de la unión de amor con Cristo y su consecuente transformación. Pone él mismo este símil: Así como la madera, cuando arde con el fuego, se trasforma en ardor y luz, así también el alma purificada y “vacía” es elevada en la “unión” a “vida de Dios en Dios” y en el fuego llameante del Espíritu (Llama de amor viva) se diviniza por medio del amor sustancial. El matrimonio espiritual, culmen del camino de unión como se dice en el Cántico, “consiste en una transformación total del alma en el Amado”.⁵

2.1 Poema de la *Noche oscura*.

Canciones del alma

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,
no yo miraba cosa,

⁵ <http://www.cipecar.org/juancru.htm>

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

Aquésta mi guiaba
más cierto que la luz de mediodía,
adonde 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 ventalla 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.

Quédeme y olvídeme,
el rostro recliné sobre el Amado,
cesó todo y déjeme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado.

FIN

Negra noche para los sentidos, sin embargo, es claridad para los sentidos, luz increada inextinta para el alma. Llana está la poesía de San Juan de evocaciones vivas. Pero su explicación las envuelve en el sudario de la noche. Cuando el alma, inflamada de amores, sale de "la casa

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

sosegada”, ¡qué cantidad de frases brotan de esa frase, del más bonito castellano, de interiores silentes y calmos, donde todo reposo se espacia! Y sin embargo, la intención sanjuanista es la contraria: en la casa sosegada se simboliza el sentido dormido, la voluntad negada, los apetitos amortecidos.

Para San Juan de la Cruz la noche se identifica con todos los misterios. La noche la muerte de todo lo sensorial, es *Noche oscura* la fe, y es también noche para el alma, y hasta noche terrible para el mismo Dios. San Juan de la Cruz nos dice que en el centro de esta noche raya la aurora, y Dios, al despedirse, nos entrega la claridad del día. “A oscuras y sin nada” queda el hombre privado de sentido. Las cosas ya no existen, y el alma queda vacía, tanteando los muros de esa cárcel de la inanidad. Y el santo no quiere que haya diferencia entre el ciego y el que los ojos cierra.

En este despojamiento de toda vivencia terrenal, llaga San Juan de la Cruz muchas veces en sus comentarios a un cierto iconoclastismo. He aquí en una parafrases de la *Llama*: “Tampoco hay que temer en que la memoria vaya vacía de sus formas ni figura segura, va vacía de forma y figura y más acercándose a Dios; porque cuanto más se arrimare a la imaginación, más se aleja de Dios y en más peligro va, pues que Dios, siendo como es incognitable, no cabe en la imaginación.

Hay razones metafísicas y estéticas para que el alma entre en esta noche. Y es la primera incompatibilidad de la luz con las tinieblas, es decir, de Dios con el mundo. Todo lo perceptible es tema de la corrupción del espíritu

La verdad ilumina la inteligencia y modela la libertad del hombre, que de esta manera es ayudado a conocer y amar el Señor.

Canción 1ª.

En una *Noche oscura*,
con ansias, en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!
Salí sin ser notada
estando ya mi casa sosegada.

En esta primera canción cuenta el alma el modo y manera que en que escapa de sí y de todas las cosas. El alma muere por verdadera mortificación a las cosas y a sí misma, para venir a vivir vida de amor dulce con Dios. Y dice que este salir de sí y de todas las cosas fue *una Noche*

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

oscura, que aquí se entiende por la *contemplación* purgativa⁶, la cual pasivamente causa en el alma la alegría de la negación de sí misma y de todas las cosas.

Para San Juan de la Cruz, esa *experiencia vivida*, se diferencia de la *contemplación* en cuanto iluminativa y unitiva. En lugar de “*noche pasiva*”, en este escrito prefiere hablar de efectos que pasivamente se causan o producen en el alma. El aspecto purificativo identifica fundamentalmente *contemplación* y *noche*; lo mismo hace respecto al efecto iluminativo o unitivo. Por eso talvez puede hablar pleonásticamente de “*noche de contemplación purificativa*”. A lo largo de su escrito se entrecruzan aspectos de la *noche-contemplación*; aunque, prevalece *la noche* y suele ser fácil discernir los lugares en que se describe.⁷

San Juan de la Cruz en la exhortación a la confesión, a la reconciliación, el Doctor Místico nos invita a ser francos y honestos, no buscar quien nos perdone lo que no hemos hecho, sino quien nos perdone nuestras faltas. Esto es, cuando nuestros actos son malos, y verdaderamente estamos convencidos y arrepentidos de nuestras faltas, lo que buscamos es la reconciliación la comprensión, no estamos buscando engañar a quine nos reconcilia y nos conforta, porque si lo engañamos, vano en nuestro arrepentimiento, y falsa en nuestra conversión. Esta falta a la soberbia nos aleja de la verdadera reconciliación.

Muchos quieren preceder y privar con los confesores, y aquí les nacen mil envidias y inquietudes. También empacho de decir sus pecados desnudos porque no los tengan sus confesores en menos, y van los coloreando porque no parezcan tan malos, lo cual más es irse a excusar que acusar. Y a veces buscan otro confesor para decir lo malo porque el otro no piense que tienen nada malo, sino bueno; y así, siempre gustan de decirle lo bueno, y a veces por términos que parezca antes más de lo que es menos, con gana de que le parezca bueno, como quiera que fuera más humildad, como lo diremos, deshacerlo y tener gana que ni él ni nadie lo tuviesen en algo.⁸

Estas imperfecciones para ser purificadas necesitan la ayuda de Dios, es decir, el alma para ser purificada completamente necesita la ayuda de Dios en la pasiva purgación de la *Noche oscura*.

En una *Noche oscura*

Esta noche, para San Juan es la *contemplación*, y existen dos caminos para que el alma llegue a un estado de perfección, ordinariamente debe pasar por dos maneras principales de noches que son purgaciones o purificaciones del alma.

⁶ La contemplación purgativa no es sustancialmente diferente a la contemplación general del que habla en otros lugares; se entiende contemplación en cuanto produce le efecto de purificar al alma.

⁷ Cfr. San Juan de la Cruz, Obras completas, Preparada por Eulogio Pacho, Séptima edición. Editorial Monte Carmelo. Pág. 539-540.

⁸ Idem. (N 1,1,2,4) Pág. 544-552

Y así, la una noche o purgación será sensitiva(primer canción), con la cual se purga el alma según el sentido, acomodándolo al espíritu; y la otra es noche o purgación espiritual (de la segunda canción), con cual se purga y desnuda el alma según el espíritu, acomodando y disponiéndose para la unión de amor con Dios.

La primera purgación o noche es amarga para el sentido. La segunda purgación no tiene comparación, porque es horrenda y espantosa para el espíritu y, como luego diremos. Y porque en orden es primero y acaece primero la sensitiva, de ella con brevedad diremos alguna cosa primero, porque de ella, como cosa más común, se hallan más cosas escritas, por pasar a trata más de propósito de la noche espiritual, por haber de ella muy poco lenguaje, así de plática como de escritura, y aun de experiencia muy poco⁹.

Para San Juan de la Cruz la *noche* no es otra cosa que el ejercicio difícil de la "*opción*", de escoger el bien mayor entre todos los bienes, es renunciar a otros bienes. Un bien que verdaderamente lo sea basta para colmar una vida completa. A medida que la persona se va determinando y se concreta, excluye posibilidades incompatibles. Cada cruce o bifurcación de caminos es un arruinar las posibilidades.

La *noche-opción* es la constante necesidad y el recurso eficaz de la vida humana. Para San Juan de la Cruz, querer algo no es lo difícil o complicado, sino en llevar ese querer hasta lo último en sus consecuencias. Para el místico lo primero es renunciar a otros querer. —a aquellos querer que son de la condición humana, que nos acercan a lo animal- que limitan o apagan el primero que sería la trascendencia espiritual. Sacrificar sin pena, superar el diletantismo¹⁰ que lleva a no privarse de nada, a pellizcar en todas partes, de flor en flor, sin consagrarse a nada. Es la dispersión avocacional. Saber admirar los valores no escogidos o no "preferidos", pero tener valor para dejarlos. Este se llama *amor* a secas; los demás son amoríos.

⁹ Como con los profetas la llamada de Jesús a la conversión y a la penitencia no mira, en primer lugar, a las obras exteriores "el saco y la ceniza", a los ayunos y a las mortificaciones, sino a la conversión del corazón, a la penitencia interior. Sin ella las obras de penitencia permanecen estériles y engañosas; por el contrario, la conversión interior impulsa a la expresión de esta actitud por medio de signos visibles, gestos y obras de penitencia. La penitencia interior es una reorientación radical de toda la vida, un retorno, una conversión a Dios con todo nuestro corazón, una ruptura con el pecado, una aversión al mal, con repugnancia hacia las malas acciones que hemos cometido. Al mismo tiempo, comprende el deseo y la resolución de cambiar la vida con la esperanza de la misericordia divina y la confianza en la ayuda de la gracia. Esta conversión del corazón va acompañada del dolor y la tristeza saludables que los padres llamaron "animi cordis" (afiliación del espíritu). "compunetio cordis" (arrepentimiento del corazón) (cf Cc. De Trento. DS 1676-1678; 1705; Catcch: R. 2,5,4) (Catecismo de la Iglesia Católica Pág. 331) Cuando se trata de poner remedio a un desorden o pecado contra la ley de Dios o de la Iglesia, suele únicamente atenderse a la virtud que directamente ofende y destruye. Mas esto no es suficiente muchas veces para reparar el mal radicalmente; sino que además es preciso examinar, donde está el origen o raíz del pecado, para arrancarla. Pues que sucede frecuentemente, que la causa primaria del tal pecado no es precisamente la afición que a el tiene el pecador, sino el deseo de satisfacer alguna otra pasión, de la que no puede gozar sin el quebrantamiento de este o aquel precepto particular. En cuyo caso el mal principal y que mas necesita ser reparo, no es tanto el pecado mismo, como la pésima raíz que lo produce.

¹⁰ Afición a cualquiera de las artes, fuera de la propia profesión de ellas. Conocimiento superficial de las mismas, Diccionario Hispánico Universal.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

A través de la terrible oscuridad que pone vértigo en la existencia, San Juan de la Cruz ha llegado a una serenidad inimaginable. Y es entonces cuando la esperanza alcanza cuanto espera y mucho más.¹¹

Con San Juan de la Cruz se pueden enlazar los valores humanos, filosóficos, teológicos y hasta los artísticos. Pero siempre subordinados a al ideal divino. Cuanto más avanzan los estudios del Santo sobre los valores humanos, más se advierte que está hecho completamente para lo divino.

Fray Juan es místico en el sentido más radical y ortodoxo. Un místico católico que busca la unión con Dios, que es conocido, determinado y revelado en Cristo, quien toma la iniciativa de entrar en relación con el hombre. Su ser y vías de acercamiento nos constan en la Sagrada Escritura y en la Iglesia misma.

La *noche* como fase de vida o de muerte. Se trata nada menos que de evangelizar una por una todas las potencias del hombre entero. Esa *verdad trascendental* ha quedado encarnada en una imagen bella y fecunda.¹²

Con ansias y amores inflamada.

Inflamación de amor, la necesidad, la imperiosa necesidad de ese amor divino, la necesidad por no haber comenzado a enmendarse por aquella impureza, o por encontrar la calma del alma, por vivir esa angustia en cuerpo y alma, (a veces, sin eso y con eso comienza luego a sentirse alguna ansia de Dios), cuanto más va, más el alma se llena e inflama en amor de Dios, sin saber ni entender cómo y de dónde le nace el tal amor y afición, sino que ve crecer tanto en sí a veces esta llama e inflamación, que con ansias de amor desea a Dios, según David estando en esta noche, lo dice en estas palabras (Sal. 72, 21-22): *Porque se inflamó mi corazón*, es decir en amor de sublime *contemplación*, *también mis renes se mudaron*, esto significa, mis apetitos de necesidades sensitivas a espíritu.¹³

¡Oh dichosa ventura!

Es el goce que Dios nos da en el alma en esta noche sensitiva cuando en el purgar el sentido de la parte inferior, une y fija al espíritu, lo oscurece y le hace cesar acerca de los discursos, con el objetivo de purificar el espíritu para unirle con Dios, le pone en la noche espiritual, aunque el

¹¹ Cfr. Ruiz Salvador Federico, O.C.D., Introducción a San Juan de la Cruz; Pág. 49-53.

¹² Idem; Pág. 523.

¹³ Cfr. San Juan de la Cruz, Obras completas, Preparada por Eulogio Pacho, Séptima edición. Editorial Monte Carmelo. Pág. 572-581.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

alma no lo percibe por dichosa ventura obtiene los provechos por este arrepentimiento que son los que nos liberan de este estado inferior.

Sobre las imperfecciones que existen en el pecado espiritual, en que el alma codiciaba unas y otras angustias espirituales y nunca el alma se ve satisfecha. Si en esta noche seca y oscura el alma se reforma; porque, como no halla gusto y sabor en el estado inferior del pecado, si bien en el pecado halla sinsabor y trabajo. Dios le pone al alma pone en esta noche humildad y prontitud, aunque con sinsabor, para que sólo por Dios salga del estado inferior. Y el alma aproveche las muchas cosas en las que no hallan gusto.

Además coloca el alma en el camino espiritual, el cual dice San Juan de la Cruz es de grande provecho, y, porque se purifica el alma y la limpia de las imperfecciones que se le pagaban a través de los apetitos y cargan y manchan al alma.

Dice San Juan de la Cruz que son cuatro las pasiones del alma, todas ellas relacionadas con las pasiones del mundo, demonio y carne.

De donde sosegándose por continua mortificación las cuatro pasiones del alma, que son; gozo, dolor, esperanza y temor, y en durmiéndose en la sensualidad por ordinarias sequedades los apetitos naturales, y en alzando de obra la armonía de los sentidos y potencias interiores, cesando sus operaciones discursivas, como hemos dicho, lo cual es toda la gente y morada de la parte inferior del alma, que es lo que aquí llama su casa, diciendo...

Estando ya mi casa sosegada.

Estando ya esta casa de la sensualidad en calma, esto es, el alma mortificada, con sus pasiones apagadas y apetitos dormidos y calmados por medio de esta dichosa *noche de la purgación sensitiva*, así comienza el alma el camino y vía del espíritu para llegar a su destino divino.

La noche y apuración del sentido en el alma, para pasar a la divina unión de amor suele ir acompañada con graves trabajos y tentaciones sensitivas, que duran mucho tiempo, en unos más que en otros.

La *noche espiritual*, es la purgación que ha de sucederle al alma, la pena causa en el alma en esta oscura *contemplación* es la majestad y grandeza de ella misma, la cual hace sentir en el alma el otro extremo que hay en ella de íntima pobreza y miseria; esta es una de las principales penas del alma que padece en esta purgación. Porque el alma siente un profundo vacío y pobreza de tres maneras de bienes que San Juan de la Cruz ordena al gusto del alma, que son *temporal, natural y espiritual*

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

Dios purga al alma según la sustancia sensitiva y espiritual y según las potencias inferiores y exteriores, conviene que el alma sea puesta en vacío y pobreza y desamparo de todas estas partes, quedando el alma seca, vacía y en tinieblas; así la parte sensitiva se purifica en sequedad, y las potencias en su vacío de aprensiones, y el espíritu en tiniebla oscura.

Esta divina purga remueve todos los malos y vicios, que por estar ellos muy arraigados y asentados en el alma, el alma no los ve, y en esta ceguera el alma no peca por los tanto por los males, sino por la ignorancia de no saberlos.¹⁴

Con ansias en amores inflamada

En esta parte el alma es el fuego de amor, que, a manera de fuego material, prende el alma en esta noche de *contemplación* penosa. Esta inflamación es en cierta manera como la parte sensitiva del alma. Como lo es el alma del cuerpo, o la parte espiritual de la sensitiva. Ésta es una inflamación de amor en el espíritu en medio de estos aprietos oscuros, se siente estar herida el alma viva, aunque dice San Juan de la Cruz sin entender cosa particular porque, como decimos, el entendimiento está a oscuras.¹⁵

San Juan de la Cruz deja claro la unidad fundamental de la purificación o noche; el sentido tiene su parte también en la noche del espíritu. La raíz y lo vivo de todo está en la parte superior o espiritual. Advertencia interesante también para la antropología sanjuanista. Resulta equivalente el espíritu a lo que en otras partes se llama fondo íntimo del alma y también sustancia.

¡oh dichosa ventura!

Esta “dichosa ventura” fue por lo que dice luego en los siguientes versos, diciendo:

salí sin ser notada
estando ya mi casa sosegada,

Tomando la metáfora de que, por hacer mejor su hecho, sale de su casa de noche, a oscuras, mientras todos estén en casa sosegados o descansando, para que nadie le estorbe.

Esta dichosa ventura en esta alma que Dios en esta noche le adormeciese toda la gente domestica de su casa, es decir, todas las potencias, pasiones, afecciones y para que el alma, sin ser notada, sin ser impedida de estas afecciones, etc., (por quedar ellas adormidas y mortificadas en esta noche, en que las dejaron a oscuras para que no pudiesen notar ni sentir a

¹⁴ Idem. Pág. 586-623.

¹⁵ Idem. Pág. 627.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

su modo bajo natural, y así impidiesen al alma el salir de sí y de la cada de la sensualidad) legue a la unión espiritual de perfecto amor de Dios.¹⁶

A oscuras y segura.

La oscuridad que aquí dice el alma, es acerca de los apetitos y potencias sensitivas, interiores y espirituales, porque todas se oscurecen de su natural lumbre en esta noche porque, purgándose acerca de ellas, apetitos sensitivos y espirituales están adormecidos y amortiguados sin poder gustar de cosa ni divina ni humana, las afecciones del alma, oprimidas y apretadas, sin poderse mover a ella, ni hallar arrimo en nada; la imaginación, atada, sin poder hacer algún discurso de bien, la memoria, el entendimiento, entenebrecido, sin poder entender cosa, y de aquí también la voluntad seca y apretada, y todas las potencias vacías e inútiles, y, sobre todo esto, una espesa y pesada nube sobre el alma, que la tiene angustiada y alejada de Dios. De esta manera a oscuras, dice aquí el alma que iba insegura.

Al alma le conviene que tampoco le quede operación ni gusto acerca de las cosas espirituales, porque tiene las potencias y apetitos impuros y bajos y muy naturales; y así, aunque les del el sabor y trato a estas potencias de las cosas sobrenaturales y divinas, no le podrían recibir sino muy baja y naturalmente, muy a su modo. Porque, como dice el Filósofo, *cualquier cosa que le recibe está en el recipiente al modo que lo recibe*.

¡Oh dichosa ventura!

Es claro que el alma siente la dicha al verse liberada del demonio y del mundo y de la sensualidad de la carne, el alma sale de lo bajo a lo alto, de terrestre se hizo celestial, y de humana, divina, viniendo a tener su *conversación en los cielos* (Fil. 3, 20), como sucede en este estado de perfección al alma.¹⁷

Además de esto, le fue dichosa ventura al alma por lo que dice luego en el verso siguiente, es a saber

A oscuras y en celada

¹⁶ Idem. Pág. 639-642.

¹⁷ Dice el santo Concilio de Trento, que la contrición necesaria para obrar la verdadera conversión de un pecador, no solo incluye la reparación del pecado, y el propósito y principio efectivo de una vida nueva, sino también el aborrecimiento de la antigua. Y como para conseguir esto, no basta ciertamente convencer el entendimiento, sino que además es preciso rendir la voluntad, como que en realidad es ella a quien toca efectuar la separación del pecado, por eso, después que el confesor haya con sabias y convincentes razones ilustrado el entendimiento; después que lo haya corregido de sus extravíos, es menester que se aplique a mover la voluntad, y excitar el corazón a su detestacion y aborrecimiento. Para formar un recto juicio de los pecados del penitente, es preciso que el confesor examine principalmente dos cosas, a saber: su número y gravedad.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

En celada es tanto como decir: escondida o encubierta. Y así, lo que aquí el alma, conviene a saber, que a oscuras y en celada salió, es más cumplidamente dar a entender la gran seguridad que ha dicho en el primer verso de esta canción que lleva por medio de esta oscura *contemplación* en el camino de la unión de , a y con amor de Dios. Decir, pues, el alma a oscuras y en celada, es decir que, el alma va a oscuras, el alma va encubierta y escondida del demonio y de sus cautelas y asechanzas.

Esto pasa en el alma pasivamente, sin ser el alma misma parte en hacer y deshacer acerca de ello. Pero es aquí de saber que, cuando el ángel bueno permite al demonio tomar cierta ventaja y alcanzar al alma con un cierto espíritu de horror, el mismo ángel bueno lo hace para purificar y disponer el alma en esta vigilia espiritual para una gran fiesta que le quiere hacer el que nunca mortifica sino para dar vida, ni humilla sino para ensalzar (1 Re. 2, 6-7).¹⁸

Estando ya mi casa sosegada

Es tanto como decir: estando la porción superior de mi alma ya también, como la inferior, sosegada según sus apetitos y potencias, salí a la divina unión de amor de Dios.¹⁹

Continuando todavía el alma con la metáfora y semejanza de la noche temporal en esta suya espiritual, va todavía contando y engrandeciendo las buenas propiedades que hay en ella, y que por medio de ella halló y llevó, para que breve y seguramente el alma consiga, de las cuales aquí diremos que:

- Es en la dichosa noche de *contemplación* que lleva a Dios el alma por tan solitario y secreto modo de *contemplación* y tan remoto y ajeno del sentido, que cosa ninguna perteneciente a él, ni toque de criatura, alcanza a llegarle al alma, de manera que la estorbase y detuviese en el camino de la unión al amor.
- Es por causa de las tinieblas espirituales de esta noche, en que todas las potencias de la parte superior del alma están a oscuras; no mirando el alma ni pudiendo mirar en nada, no se detiene en nada fuera de Dios para ir a él, por cuanto va libre de los obstáculos de formas y figuras y de las aprehensiones naturales, que son las que suelen empachar el alma para no se unir siempre con el ser de Dios.
- Aunque ni va arrimada a alguna particular luz interior de entendimiento ni a alguna guía exterior para recibir satisfacción de ella en este alto camino, teniéndola privada de todo

¹⁸ Cfr. San Juan de la Cruz, Obras completas, Preparada por Eulogio Pacho, Séptima edición. Editorial Monte Carmelo. Pág. 645-677

¹⁹ Idem. Pág. 680.

esto estas oscuras tinieblas; pero el amor solo que en este tiempo arde, solicitando el corazón por el Amado, es el que guía y mueve el alma entonces, y la hace volar a su Dios por el camino de la soledad, sin ella sabe cómo y de qué manera.

Continúa el verso:

En la noche dichosa.

Estructuralmente la mayor irregularidad del comentario de San Juan de la Cruz se identifica en la doble “declaración” de la primera estrofa. Es fenómeno único en los escritos sanjuanistas de esta índole. Lo normal es que se sucedan las canciones con su respectivo comentario. Aquí aparece por dos veces la primera. Ello influye en la exégesis correcta de la obra. La correspondencia esquemática de los dos libros o partes no se establece a partir de las dos estrofas comentadas, sino en relación con las dos versiones dadas a la primera: inicialmente, como noche pasiva del sentido (lib. 1º, con 14 Cáp.); luego, como noche pasiva del espíritu (lib. 2º, 1-14). La segunda interpretación es la que se prolonga también en la declaración de la segunda estrofa (2, 15-24). Con las afirmaciones del Santo, el sentido genuino de ambas estrofas es el de *la noche pasiva del espíritu*, lo que quiere decir que la del sentido resulta prolongación o aplicación doctrinal, lo mismo que al comienzo de la Subida. San Juan de la Cruz aclara el doble sentido básico de la *noche-purificación*: como itinerario completo, como momento culminante y decisivo, es decir, tránsito a la unión.

A lo largo de toda la obra se interfieren esquemas y métodos racionales diversos. Dos son los más persistentes y dominantes: el descriptivo, correspondiente a la experiencia del Santo, y el expositivo, peculiar de la elaboración teórica a que se somete esa experiencia. En sus epígrafes respectivos se anuncia con frecuencia lo que se intenta “tratar”, exponer o probar con argumentos bíblicos y teológicos.²⁰

De la edición de la recopilación de las obras de San Juan de la Cruz, hecha por Eulogio Pacho, se puede sugerir un método de lectura inicial que se ajuste al siguiente esquema:

- Principios doctrinales de índole general: sobre la unión con Dios, meta del proceso purificativo (2,5); sobre la “noche” como tránsito o camino a la unión (1,3); sobre la necesidad ineludible de ese proceso de purificación (1, 3-4); sobre la trascendencia divina respecto a todo lo criado (1, 4-5); sobre el sentido preciso de los “apetitos” a purificar (1, 6-10); sobre la necesidad de una purificación global de todos los apetitos (1,11-12); sobre los criterios generales de la purificación activa (1,13-15).

²⁰ Idem. Pág. 143-145.

- Principios propios de la purificación del espíritu: coincidencial básica entre purificación-noche y fe (2, 2-3); necesidad ineludible de esa purificación (2,4); conexión entre las virtudes teologales y las potencias del alma (2,6); señales para discernir la aparición de la *contemplación* (2, 13-15). Purificación del entendimiento por la fe: exclusión de toda cosa criada como medio próximo para la unión con Dios (2,8); la fe, medio próximo para esa unión (2,9); clasificación de las noticias o inteligencias que se estudian como tema de purificación (2,10); criterios de valoración y discernimiento en general (2, 19-22). purificación de la memoria por la esperanza: clasificación de las aprehensiones propias de la memoria (3,1); análisis de cada una de ellas con relación a los daños que producen, si aceptadas, y a los bienes que se siguen de negarlas o purificarlas (3, 2-14); normas generales para la purificación de la voluntad por la caridad (3, 16-45); clasificación de los apegos o afecciones de la voluntad a través de las cuatro pasiones fundamentales (3,16); análisis de cada una de ellas según el esquema de los daños que causan, si no negadas, y los provechos que acarrearán si purificadas (3, 17-45); consideraciones especiales respecto a los bienes sobrenaturales y espirituales de diversos géneros (3, 30-45).

La Sagrada escritura se presenta como soporte de toda la exposición tanto en el plano de la experiencia como en el de la doctrina o explicación teológica. El uso de la Biblia y su interpretación no es uniforme. Unas veces aparece como refrendo de lo que se ha vivido en experiencia; otras, como confirmación en el sentido de argumentación teológica.

En la frase “*gozas, penas y esperanzas y temores*” (n.7) sintetiza su doctrina respecto a las cuatro pasiones que dominan naturalmente al hombre, según la visión del sistema filosófico aceptado por el Santo.²¹

En términos de fray Juan de la Cruz, por tres cosas se puede decir que se llama *noche* este tránsito que hace el alma a la unión de Dios.

- La primera, por parte del término de donde el alma sale, porque ha de ir careciendo el apetito de todas las cosas del mundo que poseía, en negación de ellas; la cual negación y carencia es como noche para todos los sentidos del hombre.

²¹ Idem. Pág. 154-158.

- La segunda, por parte del medio o camino por donde ha de ir el alma a esta unión, lo cual es la fe, que es también oscura para el entendimiento, como noche.
- La tercera, por parte del término adonde va, que es Dios el cual, ni más ni menos, es *Noche oscura* para el alma en esta vida. Las cuales tres noches han de pasar por el alma, o, por mejor decir, el alma por ellas, para venir a la divina unión con Dios.

De la Sagrada Escritura, en el libro de santo Tobías (6, 18-22) se figuraron estas tres formas de noches por las tres noches que el ángel mandó a Tobías el mozo que pasasen antes que se juntase en uno con la esposa.

Estas tres partes de noche todas son una noche; pero tiene tres partes como la noche. Porque la primera, que es la del sentido, se compara a prima noche, que es cuando se acaba de carecer del objeto de las cosas. Y la segunda que es la fe, se compara a la media noche, que totalmente es oscura. Y la tercera, al despedirse, que es Dios, la cual es ya inmediata a la luz del día.

San Juan de la Cruz llama aquí noche a la privación del gusto en el apetito de todas las cosas; porque, así como la noche no es otra cosa sino que la privación de la luz, y, por consiguiente, de todos los objetos que se pueden ver mediante la luz, por lo cual se queda la potencia visiva a oscuras y sin nada, así también se pueden decir la mortificación del apetito de noche para el alma, porque, privándose el alma del gusto del apetito en todas las cosas, es quedarse como a oscuras y sin nada.

Privando el alma su apetito en el gusto de todo lo que el sentido del oído puede deleitar, según esta potencia se queda el alma a oscuras y sin nada. Y privándose del gusto de todo lo que el sentido de la vista puede agrandar, también según esta potencia se queda el alma a oscuras y sin nada. Y privándose del gusto de toda la suavidad de olores que por el sentido del olfato el alma puede gustar, ni mas ni menos según esta potencia, se queda a oscuras y sin nada. Y negando también el gusto de todos los manjares que pueden satisfacer al paladar, también se queda el alma a oscuras y sin nada. Y finalmente, mortificándose el alma en todos los deleites y contentamientos que del sentido del tacto puede recibir, de la misma manera que el alma según esta potencia a oscuras y sin nada. De manera que el alma que hubiere negado y despedido de sí el gusto de todas las cosas, mortificando su apetito en ellas, podrá decir que está como de noche, a oscuras, lo cual no es otra cosa sino un vacío en ella de todas las cosas.²²

²² Cf. Aristóteles, *De anima* III, 4 (de Bekker 430^a, de Didot III, 468); S. Tomás, 1, 79, 2c; 1, 84, 3; 1, 89, 1; 1, 101, 1; 3, 9, 1, etc.

En el capítulo cuarto del texto de San Juan de la Cruz se trata cuán necesario es para el alma pasar de veras por esta *Noche oscura* del sentido, la cual es la mortificación del apetito, solo de esta forma se puede caminar a la unión de Dios.

Para el sujeto es necesario tomar una postura con respecto a su comportamiento, una postura con respecto al sentido de la vida. La razón es porque dos contrarios, según nos enseña la filosofía, no pueden caber en un sujeto. Y porque las tinieblas, que son las afecciones en las criaturas, y la luz, que es Dios, son contrarios y ninguna semejanza ni conveniencia tienen entre sí.²³

Las angustias y mortificaciones en cualquier grado nos alejan del camino recto en el campo moral, estas mortificaciones tan alejadas del plano ontológico, pueden unirse en el afectivo; el amor²⁴ del hombre hacia Dios, es capaz de hacer “semejanza e igualdad”. San Juan llegará hasta afirmar “ama a Dios con el mismo amor que El te ama”. En esa línea se supera en cierto modo la transferencia y se explica la igualdad. Dado que el amor hace igualdad, cuando Dios ama al hombre con su propio amor lo iguala consigo. Esta es la propuesta explícita del Santo: CB 38,3.

San Juan de la Cruz trata de dos daños principales que causan los apetitos en el alma, el uno privativo y el otro positivo.

Y para que más clara y abundantemente se enfrenta lo dicho, será bueno poner aquí y decir cómo estos apetitos causan en el alma dos daños principales: el uno es que la privan del espíritu de Dios, y el otro es que al alma en que viven la cansan, atormentan, oscurecen, ensucian y enflaquecen y la llagan, según aquello que dice Jeremías, capítulo segundo (v. 13): *Duo mala fecit populus meus: dereliquerunt dontem aquae vivae, et foderunt sibi cisternas disipatas, quae continere non valent aquas*; quiere decir: Dejéronme a mi, que soy fuente de agua viva, y cavaron para si cisternas rotas, que no pueden tener agua. Esos dos males, convienen a saber: privación y positivo, se causan por cualquiera acto desordenado del apetito.

Claro esta, pues, que los apetitos cansan y fatigan al alma.

²³ Cfr. San Juan de la Cruz, Obras completas, Preparada por Eulogio Pacho, Séptima edición. Editorial Monte Carmelo. Pág. 169.

²⁴ El amor como máxima expresión de la voluntad.
Universidad Nacional Autónoma de México

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

Una forma del mal positivo que causan el alma los apetitos es que la atormentan y afligen a manera de que está es tormento de cordeles, y el alma no descansa hasta que no se libera de estos apetitos.

Para san Juan de la Cruz el apetito tanto más tormento es para el alma cuanto el apetito es más intenso. De manera que tanto hay de tormento cuanto hay de apetito, y tanto más tormentos tiene cuantos más apetitos poseen al alma.

El daño que los apetitos hacen al alma es que la someten y debilitan para que no tenga fuerza para seguir la virtud y perseverar en ella.²⁵

Para venir el alma a unirse con Dios perfectamente por amor y voluntad, ha de carecer primero de todo apetito de voluntad, por mínimo que sea; esto es, que advertidamente y conocidamente no consienta con la voluntad en imperfección, y venga a tener poder y libertad para poderlo hacer en advirtiendo.

Así como un acto de virtud produce en el alma y cría juntamente suavidad, paz, consuelo, luz, limpieza y fortaleza, así un apetito desordenado causa tormento, fatiga, cansancio, ceguera y flaqueza. Todas las virtudes crecen en el ejercicio de una, y todos los vicios crecen en el de uno y los deijos de ellos en el alma.

La obra de Dios en la purificación del alma se presenta como una “iluminación” e “información” que la esclarece y alienta en el proceso de acercamiento al mismo. A un determinado momento, la iluminación sobrenatural es tal, que puede considerarse como “principio de unión”.

Fray Juan de la Cruz introduce las tres potencias del alma, *entendimiento*, *memoria* y *voluntad*, en esta noche espiritual, que es el medio de la divina unión, necesario es primero dar a entender las tres virtudes teologales: *fe*, *esperanza* y *caridad* (que tienen respecto a las dichas tres potencias como propios objetos sobrenaturales, y mediante las cuales el alma se une con Dios según sus potencias), hacen el mismo vacío y oscuridad cada una en su potencia: la fe en el entendimiento, la esperanza en la memoria y la caridad en la voluntad.

El alma no se une con Dios en esta vida por el entender, ni por el gozar, ni por el imaginar, ni por otro cualquier sentido, sino sólo por la fe según el entendimiento, y por esperanza según la memoria, y por amor según la voluntad.²⁶

Durante esta obra, el místico utiliza la figura retórica anadiplosis²⁷ basada en la repetición, y consistente en la reiteración del mismo elemento (ya sea una palabra o un grupo de palabras) al

²⁵ Idem. Pág. 180-199.

²⁶ Idem. Pág. 225-243.

final de un período sintáctico o métrico y al comienzo del que le sigue. Es de las denominadas figuras de adición en contacto, ya que en ella se da una suma de elementos (los que se repiten) que deben guardar una forzosa contigüidad. "¡Oh noche, que guiaste! ¡Oh noche amable más que la alborada! ¡Oh noche que juntaste amado con amada, amada en el amado transformada". (San Juan de la Cruz: "Noche oscura del alma").

2.2 Subida al Monte Carmelo

San Juan de la Cruz convencido de que los principios y grandes líneas de aplicación están ya declarados, un día los interrumpe sin más. También *Noche* queda inconclusa. Antes de terminar la declaración de la segunda estrofa, manifiesta decaimiento en el ánimo y muy pocas ganas de continuar:

"... como acaece en este estado de perfección al alma, como en lo restante se irá diciendo, aunque ya con alguna más brevedad. Porque lo que era de más importancia y por lo que yo principalmente me puse en esto, que fue declarar esta noche a muchas almas..., está ya medianamente declarado y dado a entender" (2N 22, 1-2).²⁸

De su natural la metáfora "*subida*" apunta a lo que empinado y abrupto del camino. Su corolario moral es que el caminante debe aligerar el peso si quiere llegar a la cima: "Porque esta senda del alto *monte de perfección*, como quiera que ella vaya hacia arriba y sea angosta, tales guidores requiere que ni lleven carga que les haga peso cuanto a lo inferior, ni cosa que les haga embarazo cuanto a lo superior" (2S 7,3; cf. 1S 13,13).

La dificultad es doble; fuerza para subir y estrechez para caber. "Si pretende tener algo, ahora de Dios, ahora de otra cosa, con propiedad alguna, no va desnudo ni negado en todo, y así, *ni cabrá ni podrá subir* por esta senda angosta y hacia arriba" (2S 7,7).

Son la *fe*, *esperanza*, *caridad* los medios adecuados para la purificación y unión de las potencias espirituales. Por consiguiente, sería una parte y subdivisión del esquema anterior en su segundo miembro: espíritu. Supone ya purificado el sentido. Las virtudes teologales proseguirán la tarea a un nivel espiritual. Es la fe la respuesta a la revelación, es la esperanza la seguridad, la confianza y el aliento que tiene el hombre en esta subida, y es la caridad el amor que motiva e interesa al hombre, que se manifiesta en la voluntad de el mismo.

Desde un principio, fe, esperanza y caridad se hacen dueñas de todo el campo y se adelantan a primer plano, quedándoles subordinado el plan primitivo *sentido-espíritu*.

²⁷ anadiplosis (Del gr. anadiplosis); sust. f. [Nota: su plural es igualmente "anadiplosis"]. 1. Figura retórica consistente en la repetición de la última parte de un grupo sintáctico o de un verso en el comienzo del siguiente.

²⁸ Cfr. Ruiz Salvador Federico, O.C.D., Introducción a San Juan de la Cruz; Pág. 188-189.

La explicación no es difícil. San Juan de la Cruz introduce las virtudes teologales con motivo de la purificación espiritual.²⁹

No llegó a ver rematada la obra, aunque el Santo compuso con posterioridad otros escritos importantes. Se desconocen las razones precisas que motivaron la interrupción de la *Subida*, pese a quedar trazado todo el plan y apuntados los esquemas que esperaban desarrollo. No se llega a tratar una de las dos partes fundamentales del programa prometido: la relativa al aspecto pasivo de la purificación o *Noche oscura*. Se suple luego con la obra que lleva ese epígrafe.

Esta es la obra más armónica y unitaria del Santo, por lo que a la redacción se refiere. A lo largo del escrito se interfieren instintivamente dos elementos estructurales de base, el símbolo del monte, con su ascensión o subida, y el de la *Noche oscura*, de la poesía, como paso o proceso para la unión con Dios. La conjugación de ambos elementos determina la peculiar configuración de la obra sanjuanista.

Subida tiene un solo eje. Alguien dirá: las *nadas*. Pero San Juan de la Cruz no dice eso, ni mucho menos lo piensa. San Juan de la Cruz dice; la unión de amor con Dios. Hasta cambia el nombre de perfección o santidad, porque le parece demasiado humano y seco, cerrado. Prefiere otro más rico y abierto; unión con Dios en amor.

Negación que no es eliminación de facultades, sino concentración de fuerzas (alma, corazón, espíritu, pasiones), todo para el Amor, su único objeto (3S 16).

En el desarrollo de la obra *Subida*, el mismo Santo se da cuenta de que varios capítulos no son estrictamente necesarios, y los incluye sólo para explicar mayormente la doctrina, con alguna concreción.

Subida, es descriptiva; pero lleva un mecanismo que la ordena sistemáticamente, e incluso con cierta graduación psicológica, táctica. Basta examinar el libro primero. Lleva tres secciones³⁰:

1. Punto de partida; estado miserable del hombre antes de entrar en la noche pasiva del sentido, con lo que demuestra su necesidad (c. 2-7)
2. Realización de la noche a base de oscuridad y padecimientos (c. 8-11)
3. Punto de llegada; efectos maravillosos de la prueba (c 12-13)

²⁹ Cfr. Ruiz Salvador Federico, O.C.D., Introducción a San Juan de la Cruz; Pág. 199-202.

³⁰ Idem; Pág. 206-210.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

La coherencia entre enseñanza y vida denota una personalidad completa y unitaria. Pero hay además apelación constante a los mismos principios, secuencia entre principios y aplicaciones, afinidad visible entre las diferentes obras, entre los recursos de principiantes y los de perfectos. Todo ello demuestra que estamos ante una verdadera síntesis de amplio radio.

No se prepone en sus libros elaborar un sistema. Su finalidad es organizar la vida cristiana con totalidad y eficacia, valiéndose para ello de una presentación ordenada de los diversos elementos que la integran. El carácter vital se añade a la hondura dogmática y teológica del sistema y lo hace más auténtico y situado.

El lector de los escritos sanjuanistas habrá observado la frecuencia con que en ellos se habla de daños y provechos. A primera vista, un simple estímulo del fervor ascético. Ese recurso, utilizado con tanta profusión, es una manifestación evidente del pensamiento sistemático, pero no de un pensamiento que constituye su sistema, sino de observación perspicaz que descubre leyes y orden en el funcionamiento de la vida.³¹

2.3 Desarrollo de las obras

La acción del poema es doble: huida y encuentro fuera con el Amado. A la huida corresponden las cuatro primeras canciones; la quinta hace de empalme; las tres restantes cantan la unión venturosa.

Primera escena: Huye e su casa en medio de la noche, en busca del Amado. Nadie la ve, ni ella se detiene a mirar. Lleva en el corazón un empuje instintivo que señala el camino. La rapidez de la fuga está marcada por el uso de un solo verbo principal: "salí", que recoge todo el movimiento de tres canciones. Nos hace sentir la quietud del momento escogido, la cautela con que lleva a cabo el lance, a base de aliteración en sibilantes: "Salí sin ser notada, estando ya mi casa sosegada" (siete "s").

El golpe del simbolismo y de la idea va entero en la primera estrofa, la oscuridad, el sosiego, ansias de amor, feliz terminación de la aventura. Las estrofas 2ª, 3ª, 4ª son dilataciones internas, no avance de la primera. Van poniendo de relieve sucesivamente elementos insinuados ya: oscuridad, ansias, seguridad.

El gozo que asomaba tímidamente, como verso perdido, en las canciones anteriores: "¡oh dichosa ventura!", es constante en medio de la oscuridad penosa, se convierte en grito de

³¹ Idem; Pág. 271-275.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

victoria, júbilo en forma directa, tema central del canto: "¡Oh noche que guiaste!; - ¡oh noche, amable más que la alborada!..."

Segunda escena: quietud y unión. En primer plano están los amantes solos. Un fondo de naturaleza apenas perceptible hace de paisaje. Tres canciones graduadas. Duerme el esposo mientras la esposa le regala, teniéndole reclinado en su pecho (6ª). La emoción del momento acaba por adormecer los sentidos de la esposa (7ª), Por último, la esposa, arrobada, dobla su frente sobre el hombro del esposo, que descansa en su seno, y ambos duermen. Se paraliza todo movimiento. Ni siquiera se mueve el aire, como en las dos estrofas anteriores. Duermen felices, abandonado negros cuidados entre azucenas. Final grandiosamente lírico.

Dos veces se propone San Juan de la Cruz explicar el sentido de este poema, concretamente de sus dos primeras estrofas. *Subida* y *Noche* se apoyan en los mismos versos. Aunque para la mayoría de sus críticos no coinciden en la interpretación. En este trabajo se hace el intento de unificarlos.

Según la declaración de *Subida*, la primera estrofa habla de la noche sensitiva, y la segunda, de la espiritual (2S 1).

Noche, en cambio, pone la noche espiritual como tema propia de la primera canción: "En una *Noche oscura*". Y advierte expresamente: se refiere primariamente a la noche espiritual, aun cuando antes la haya aplicado a la purificación del sentido (2N 3,3). Desdice las diferencias que había recalcado en *Subida*, donde para la noche espiritual sale a oscuras y sin ansias (2ª estrofa), mientras en *Noche* el espíritu sale en *Noche oscura* y con ansias.

¿Quién lleva la razón? No cabe la menor duda que es más adherente la segunda interpretación. La *noche* es una sola en la que se penetra gradualmente. Esa *noche* se realiza en plenitud por medio de la purificación espiritual. Por lo tanto, *noche* es ante todo la espiritual. La del sentido sólo en la medida de su participación en la oscuridad de aquella.

Las estrofas no llevan una secuencia lógica de ideas o cronológica de hechos. Es una intuición o percepción total, que luego irradia luz en todas las direcciones. El símbolo total cuajado en la primera, se desentraña a continuación. Las estrofas 2-4 no significan avance fuera o más allá del marco señalado por la primera. Son esclarecimiento interno, dilatación interior del símbolo, que se revuelve sobre sí mismo, ansiosos de tomar conciencia. La *noche*, en sentido fuerte, es la primera, Canta algunas propiedades de la misma..., dice de las dos siguientes el autor (2N 15; 24,2).³²

³² Idem; Pág. 190-192.

La primera noche o purgación es de la parte *sensitiva* del alma, de la cual se trata en la presente canción, y se tratará en la primera parte de este libro. Y la segunda es la de la parte *espiritual*, de la cual habla la segunda canción que se sigue; y de ésta también trataremos en la segunda y tercera parte cuanto a lo activo; porque, cuanto a lo pasivo, será en la cuarta" (1S 1,2). En esa terminología, S-N constituyen un solo libro, del que *Noche* forma la "cuarta parte". Utiliza otras formas de división, pero siempre haciendo *Subida* y *Noche* miembros de un mismo esquema: *Noche* es el "cuarto libro" (cf. 1S 13,1), después de los tres de *Subida*; o, contando ésta como dos libros, es decir, purificación de los tres de *Subida*; o, contando ésta como dos libros, es decir, purificación del sentido y purificación del espíritu, *Noche* resultara el "tercer libro" (cf. 2S 2,3); también la *llama* "segundo libro" (cf. 2S 6,8), siendo el primero *Subida*, que comprende toda la purificación activa (cf. Juan de Jesús Mari, El díptico *Subida-Noche*, Sanjuanista 29).

Podemos asegurar que cuando San Juan de la Cruz declara sus planes en el prólogo de *Subida*, piensa en la temática que desarrolla en *Noche*. La desorientación de las almas en momentos de *contemplación* oscura, la inutilidad de sus recursos para eludir la prueba, el daño que causan directores poco perspicaces y experimentados, el dar vueltas inútilmente a la propia miseria: he aquí lo que piensa tratar, y he aquí también temas característicos del libro *Noche*. Poco antes de terminar bruscamente ese libro, tiene unas palabras de perfecta resonancia con el prólogo, en que declara sus proyectos. Los da por ya realizados en el libro *Noche* y da como propio el prólogo de *Subida*: "lo que era de más importancia y por lo que yo principalmente me puse en esto, que fue declarar esta noche a muchas almas que. Pasando por ella estaban de ella ignorantes, como en el prólogo dice, está y medianamente declarado y dado a entender" (2N 22.2).³³

No es el único obstáculo que se opone a la total fusión de *Subida* y *Noche*. Al título corresponde la tonalidad literaria y doctrinal diferente. *Subida* indica esfuerzo, iniciativa, dificultad diferente. *Subida* indica esfuerzo, iniciativa, dificultad, aspereza. *Noche* dice oscuridad envolvente, soledad, pasiva espera, silencio. Adoptan formas de exposición antagónicas. *Subida* construye un programa central, independiente del poema, con numerosas divisiones, donde se revela el pensador, que persigue las ideas. En sus bifurcaciones y reflejos innumerables, llega a hacerse prolijo. *Noche*, por el contrario, sigue la línea ondulante de los versos, sin introducir apenas divisiones o esquemas auxiliares. Se deja llevar por las experiencias, las situaciones, cambiando fácilmente de tema según le sugiere el verso que comenta.

³³ Idem; Pág. 197.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

Así pues podemos decir que *Noche* y *Subida* son dos perspectivas complementarias y diversas, totales cada uno en su plano, de una misma trayectoria espiritual. Pero ambas perspectivas sirven para los objetivos de este trabajo que busca rescatar la acción del arrepentimiento.

Aunque el ensamblaje de ambas obras es tarea delicada, no deja por ello de ser imprescindible. Con el acercamiento se aventajan las dos. El ascetismo³⁴ de *Subida* pierde rigidez e independencia, para revestir una inmensa proyección mística. Y la pasividad de *Noche* se engrana en un programa de vida, seguido con empeño y perspicacia.

A los ojos del lector, nada tiene de sorprendente la llegada de una noche purificadora. La está pidiendo a gritos el vivir arrastrado de los principiantes, necesitados de grave y urgente reforma. Por otra parte, son tales las ventajas derivantes, que esperamos su aparición como un favor divino particular, un privilegio.

Fue uno de los estímulos que provocaron al escritor la *Subida-Noche*. “Para escribir lo cual me ha movido... la mucha necesidad que tienen muchas almas; las cuales, comenzando el camino de la virtud y queriéndolas nuestro Señor poner en esta *Noche oscura* para que por ella pasen a la divina unión, ellas no pasan adelante; a veces por no se entender y faltarles guías idóneas y despiertas que las guíen hasta la cumbre.”³⁵

La historia de la humanidad y de los individuos, su camino ascendente, están llenos de horas negras, en que aun los justos sienten desgana, desorientación, lejanía de Dios, inutilidad de la existencia. Hasta los mismos triunfos llevan una parte de esfuerzo doloroso, resistencia.

San Juan de la Cruz toma, frente al dolor humano, esas dos actitudes cristianas: compasión, confianza en la voluntad divina. Pero le resulta demasiado poco. Se inclina de nuevo sobre la situación con espíritu vigoroso y ancha perspectiva, descubriendo en la masa caótica un proceso regular de maduración humana y religiosa, una consecuencia normal de acercamiento a Dios. La oscuridad ofrece a su mirada reflejos insospechados.

³⁴ ascetismo (De asceta); sust. m. 1. Doctrina religiosa que propugna una vida austera, la renuncia a lo terrenal y la lucha contra los impulsos carnales: el ascetismo budista busca satisfacer la inevitable ley del karma, concebido como energía impersonal, moral y eterna. 2. En el cristianismo, ciencia teológica que tiene por objeto la práctica de la perfección cristiana con la ayuda ordinaria de la gracia: el ascetismo fue llevado a sus últimas consecuencias por santa Teresa de Jesús. 3. Práctica de la vida ascética: después del último fracaso sentimental se dedicó al ascetismo. Sinónimos Ascética, ascesis, misticismo, misantropía, soledad, retiro, penitencia, austeridad, templanza. Antónimos Materialismo, comodidad, regalo, voluptuosidad, ...

[Religión] El término griego ἄσκησις, del que proceden en última instancia ascetismo, ascética y ascesis, posee el significado de ‘práctica, ejercicio, esfuerzo’. El sentido dominante en la literatura griega es el de ‘esfuerzo reflexivo y metódico para hacer o conseguir algo’. Así se aplica a diversas actividades humanas, como el ejercicio de las fuerzas físicas corporales: atletismo, trabajos manuales y ejercicios castrenses. Este sentido corporal se extendió hasta abarcar un sentido espiritual, ya en el estoicismo, y pasó a aplicarse también a las actividades filosóficas y morales

³⁵ Idem; Pág. 524-527.

La primera causa de oscuridad es por razón del punto de partida. Se ciega a “todas las cosas del mundo que poseía”. Pero lo hace (cosa extraña) negando el gusto. Para nosotros, luz y oscuridad se refieren a la visión sensorial y, por extensión, a las percepciones imaginarias e intelectuales. San Juan de la Cruz lleva por otro camino el simbolismo. La noche es ausencia de gusto más que ausencia material de percepciones. Hay en esta modalidad una profunda visión de la psicología humana.

“Llamamos aquí *noche* a la privación del gusto en el apetito de todas las cosas, porque así como la noche no es otra cosa sino privación de la luz y, por consiguiente, de todos los objetos que se pueden ver mediante la luz, por lo cual se queda la potencia visiva a oscuras y sin nada, así también se puede decir la mortificación del apetito *noche* para el alma, porque, privándose el alma del gusto del apetito en todas las cosas es quedarse como a oscuras y sin nada.

Porque así como la potencia visiva mediante la luz se ceba y apacienta de los objetos que se pueden ver y, apagada la luz, no se ven, así el alma, según sus potencias, se pueden gustar; el cual también, apagado, por mejor decir, mortificado, deja el alma de apacentarse en el gusto de todas las cosas, y así se queda según el apetito a oscuras y sin nada... Llamamos esta desnudez *noche* para el alma, porque no tratamos aquí de carácter de las cosas, porque eso no desnuda al alma si tiene apetito de ellas, sino de la desnudez del gusto y apetito de ellas, que es lo que deja al alma libre y vacía de ellas, aunque las tenga (1S 3,1.4).

El carácter inacabado de *Subida-Noche* ha dejado el simbolismo nocturno recluido en los límites de una crisis pasajera. Representa el término medio entre vida desorganizada y, por otra parte, perfecta comunión con Dios. Serían ajenos a la experiencia los dos extremos.

“*En la noche serena.*- Llama a esta *contemplación* en la cual en esta vida conoce el alma, por medio de la transformación que ya tiene. Pero, por más alta que sea esta noticia, todavía es *Noche oscura* en comparación de la beatífica que aquí pide; y por eso dice, pidiendo clara *contemplación*, que este gozar el soto y su donaire y las demás cosas que aquí ha dicho, sea en la noche serena, esto es, en la *contemplación* ya clara y beatífica” (C 39, 13).³⁶

Dimensión vital.- La noche se extiende a todo el campo de la actividad humana, porque es una afección del espíritu y, por consiguiente, de su actuar. Está más en el sujeto que en los objetos.

³⁶ Idem; Pág. 531-535.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

Predomina la transformación de los religiosos, ya que se mueve en el mundo de la fe: misterio divino, juicios de la fe, sobre las cosas, medios de piedad, etc. Pero no es una noche de oración, ni en su origen ni en sus consecuencias. Es decir, las dificultades en la oración tienen su origen en la aridez causada frecuentemente por hechos ajenos; y una vez llegada, se derrama a todo el psiquismo, sin posibilidad de contención.

La hora de la oscuridad se extiende a toda la existencia terrena. Muchos santos la han sentido con vehemencia en los últimos días de su existencia terrena. Siempre hay algo que depurar para hacer al hombre más digno de Dios, más semejante a Cristo crucificado.

En sentido más estricto, la noche purificadora se va realizando paralelamente al desarrollo de la vida interior. Todo progreso tiene algo de purificación dispositiva. Hay, sin embargo, tiempos de mayor intensidad, cuando toda la actividad interior se concentra en ella, quedando momentáneamente olvidados en apariencia otros aspectos de la vida del espíritu. Entonces ya no es aspecto, sino que hablamos de noche como un período cronológico.

Las formas concretas dependen de circunstancias, estado, temperamento, de la gracia. La medida de la noche es la medida de pureza, y está depende del punto de partida, o historia precedente de cada hombre, y del punto de llegada, o grado de unión a que Dios quiere elevarle³⁷. En uno es más sensible la lejanía de Dios, en otro la experiencia de la propia miseria. Puede haber, según personas, predominio del dolor, de la oscuridad, de las ansias de amor.

San Juan de la Cruz respeta las variedades y para todas tiene doctrina.³⁸

“En las dos etapas fundamentales, *noche* del sentido y del espíritu, el hombre pasa de una manera de ser, de vivir, de estar en el mundo, de habérselas consigo, y con los demás seres y con Dios, a otra manera nueva: La ‘negación y mortificación’ de la primera en una disposición para que se realice la segunda. De aquí el carácter negativo y positivo de la noche.

Dos cualidades tienen el ejercicio de esas virtudes en la noche; pureza y fortaleza. Gran parte de la vida cristiana es llevada adelante, en circunstancias normales, por la espontaneidad, diríamos por la inercia. El empuje inicial ahorra esfuerzos e intervenciones a la voluntad deliberada.

De repente huye la nube, se rasga el cielo, y empieza a ver claro. Hablan Dios y los santos, aparecen santos y otros objetos llenos de luz; palabras de consuelo, manifestación de verdades, solución de problemas. Imaginemos lo que esto significa para un hombre en las condiciones que

³⁷ Cf. L 1,24; 2,25; 2N 7,3.

³⁸ Cfr. Ruiz Salvador Federico, O.C.D., Introducción a San Juan de la Cruz; Pág. 439-540.
Universidad Nacional Autónoma de México

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

acabamos de describir. Literalmente, "ve los cielos abiertos". Buscaba a Dios, y lo encuentra a faz descubierta, hecho a la medida de sus deseos; la superioridad de las cosas divinas se traduce en más viva luz y color, en mayor eficacia, ya que provocan reacciones del sentimiento desconocidas a quienes sólo conocen la experiencia intramundana.³⁹

Cuando lleguemos a la altura de la voluntad, seguiremos viviendo de pasiones y apetitos. "La fortaleza del alma consiste en sus potencias, pasiones y apetitos, todo lo cual es gobernado por la voluntad" (3S 16,2). Las energías son comunes y, cuando más se reparten, a menos se toca (1S 10,1). Todos los amores viven de un mismo amor. Las energías afectivas son limitadas, por más que parezcan capaces de alcanzar a todo y a todos. Más que nunca esas limitaciones se dejan notar cuando existen ideales que requieren particular empeño. Entre ellos se cuenta el que el Santo se propone. "El alma no tiene más de una voluntad, sola, pura, como se requiere para la divina transformación" (1S 11,6).

No son necesarios preparativos especiales para acercarse al poema de la *Noche oscura*. El contacto directo sugerirá las vías que posteriormente hayamos de seguir en orden a completar esta primera visión espontánea.

El esfuerzo mayor debe hacerse al respetar el simbolismo, tal como éste se presenta.

La forma ambiental de *noche* se mantiene con maravillosa coherencia. Hay cambios de escena, pero todos ellos caen dentro del colorido que impone la oscuridad nocturna. Las tres últimas estrofas, con todo el gozo interno de unión que llevan, no rompen el sosiego ambiental y oscuro de la primera. Acumula propiedades en este sentido: oscuridad de *noche*, y además, disfrazada, en silencio, escogiendo las horas de mayor quietud.

Escribe el Santo en el prólogo de la *Subida del Monte Carmelo*: "Y, por tanto, para decir algo de esta *Noche oscura*, no fiaré ni de experiencia ni de ciencia, porque lo uno y lo otro puede faltar y engañar; más no dejándome de ayudar en lo que pudiere de estas dos cosas, aprovecharme he para todo lo que con el favor divino, hubiere de decir —a lo menos para lo más importante y oscuro de entender- de la Divina Escritura, por la cual guiándonos no podremos errar, pues el que en ella habla es el Espíritu Santo. Y si yo en algo errare, por no entender bien así lo que en ella como lo que sin ella dijere, no es mi intención apartarme del sano sentido y doctrina de la santa Madre Iglesia Católica, porque, en tal caso, totalmente me sujeto y resigno no sólo a su mandato, sino a cualquiera que en mejor razón de ello juzgare" (S pról. 2)⁴⁰. El paradigma

³⁹ Idem; Pág. 544-555.

⁴⁰ Cfr. también CB y CA pról. 4; LIB y LIA Pról. 1; Romance "In principio erat Verbum"; 2S 3, 5; CB 30, 7 y CA 21, 6; CB 29, 1-3; CB 33, 8; CB 40, 7; Carta del 12 de octubre de 1589. Al hablar de "Iglesia" se refiere San Juan de la Cruz a la "Iglesia militante", *Concordancias...*, pp. 999-1000.

teológico nace dentro del contexto comunitario, del contexto eclesial. El párrafo que acaba de citarse no expresa mero sometimiento a la Iglesia o temor a la Inquisición. Es más bien clave para comprender el paradigma teológico sanjuanista. En la Iglesia, efectivamente, es donde brota el paradigma teológico. Es comunidad que produce el discurso teológico. Es la asamblea (*ecclesia=iglesia*⁴¹) a quien el discurso se dirige, la que a la vez lo ha de confirmar, ratificar. "El lenguaje sólo comunica sentido cuando articula una experiencia compartida por la comunidad"⁴². "*Ni fiaré de experiencia ni de ciencia*"; "*experiencia*" significa lo experimentado místicamente (teología mística)⁴³, mientras que "*ciencia*" indica lo aprendido, lo adquirido, lo estudiado, (teología escolástica). La comunidad produce el texto fundamental, las Sagradas Escrituras, fruto de sus experiencias formuladas como discursos de tipo profético, narrativo, prescriptivo, sapiencial y como himno⁴⁴ condensadas en su conjunto en testimonio, en liturgia o celebración de la experiencia contenida en el testimonio⁴⁵. Es en la Iglesia, en la asamblea santa reunida en torno a la Palabra de Dios donde habla el Espíritu; este mismo Espíritu dejó a la Iglesia el texto testimonial y experiencial por excelencia: las Sagradas Escrituras. En la misma asamblea, el Espíritu sigue hablando, sigue produciendo experiencias de las que habló la Biblia haciendo que ésta no sólo sea criterio hermenéutico, sino también punto de partida para nuevos discursos teológicos mezclando lo adquirido, lo estudiado y lo experimentado, lo recibido gratuitamente. De hecho, esta relación de las nuevas experiencias y la Biblia, no sólo produce los nuevos discursos, sino que, en el mismo Espíritu, hace que las nuevas experiencias sean comentarios existenciales al texto (Sagradas Escrituras) de la Iglesia que sigue experimentando en el Espíritu. De ahí brota la teología, lo que el Santo quiere afirmar acerca de la *Noche oscura*, de la experiencia intensa y radical de Dios de parte de los hombres⁴⁶. La *Noche oscura* es el proceso de encuentro de las dos coordenadas: la *cercanía de Dios*, el Dios que toma la iniciativa y se hace el encontradizo y el hombre con las *virtudes teologales* o aptitud existencial para unirse a Dios. Es este el gran tema de la teología sanjuanista⁴⁷. No supo hablar de otra cosa el Doctor Místico. Al contextualizarse dentro de la comunidad reunida en torno a la Palabra y a la

⁴¹ Cfr. M. A. CADRECHA CAPARRÓS, San Juan de la Cruz. Una eclesiología de amor, Burgos, 1980. J. V. RODRÍGUEZ, Evangelio eclesial de San Juan de la Cruz, en Revista de Espiritualidad 49 (1990) 475-500.

⁴² E. SCHILLEBEECKX, Presupuesto general: El contexto experiencial y el valor doxológico del habla creyente, en su libro: Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica, Salamanca, 1973, p. 16.

⁴³ La experiencia en San Juan de la Cruz es siempre dialogal. De ahí ha de entenderse la noción del P. CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO sobre la "experiencia ajena", Cfr. San Juan de la Cruz. Su obra científica, Ávila, 1929, p. 28.

⁴⁴ Cfr. P. RICOEUR, Hermenéutica de la idea de la revelación, en su libro, Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso, Buenos Aires, 1990, pp. 159-198.

⁴⁵ Remito a mi estudio: Del homo religiosus al homo liturgicus. Planteamientos iniciales para la Filosofía de la Religión, en Studium 40 (2000) 23-39.

⁴⁶ "San Juan de la Cruz presenta la noche ante todo como manifestación o acercamiento de Dios: deslumbramiento causado por la luz. Este misticismo fundamental se mantiene constantemente en primer plano. La noche no es ante todo mortificación o privación, sino trato de Dios trascendente, que resulta violento y oprimente para el hombre imprevisto. La noche es teofanía, antes que antropología... Elemento primario de la noche sanjuanista, que fácilmente es pospuesto o ignorado por sus lectores y comentaristas. Estos dan la preferencia al aspecto moral, purificador, extirpador de miserias. Las miserias, en cambio, no se arrancan ni siquiera salen a luz, hasta que la venida de Dios no ilumina la conciencia y hasta las raíces del ser. Noche es ante todo una forma intensa y especial de presencia y comunión divina: Dios infinito e íntimo", F. RUIZ SALVADOR, Síntesis doctrinal, en AA. VV., Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz, Valladolid, 1991, pp. 254-255.

⁴⁷ El eminente editor sanjuanista J. V. RODRÍGUEZ, presenta su síntesis doctrinal del Santo desde esta clave principal de la unión del hombre con Dios, Cfr. San Juan de la Cruz. Profeta enamorado de Dios y maestro, Madrid, 1987, p. 238ss.

celebración, San Juan de la Cruz califica su discurso como verdaderamente teológico y no simplemente como religioso. La teología nace y se desarrolla siempre dentro del contexto eclesial. Un discurso meramente religioso, de la religación del hombre a Dios, de la relectura del hombre su situación, de su re-elección u opción existencial⁴⁸, puede elaborarse en la periferia o incluso fuera de lo eclesial.

El paradigma que Juan de la Cruz quiere presentar acerca de la mística viene expresado en algunos textos fundamentales que se citarán a continuación. Sin ser los únicos, los textos abajo citados son quizás los más significativos y que más se vinculan con este tema. Por supuesto, ha de tenerse en cuenta el contexto eclesial que acaba de exponerse. He escogido sólo los textos que contienen palabras clave incluso simbólicas (expresadas en el título del presente estudio). No tengo el propósito de agotar la temática. Simplemente quiero perfilar en líneas generales lo que puede entenderse como paradigma teológico desde las obras sanjuanistas. La ordenación alfabética, que no es cronológica, tiene por fin exclusivamente facilitar las referencias que voy a hacer a continuación pero también trata de presentar un orden procesal: desde *Subida-Noche* en que el Santo habla de las purificaciones activas y pasivas pasando por *Cántico* cuya temática es el camino del proceso místico en líneas generales hasta llegar a las cimas de la unión y de la gloria en *Llama*. Veamos los textos:

A) "Y de aquí es que la *contemplación* por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios llaman *Teología Mística*, que quiere decir sabiduría de Dios secreta; porque es secreta al mismo entendimiento que la recibe. Y, por eso, la llama San Dionisio *rayo de tiniebla*; de la cual dice el profeta Baruc: *No hay quien sepa el camino de ella ni quien pueda pensar las sendas de ella* (3, 23). Luego claro está que el entendimiento se ha de cegar a todas las sendas que él puede alcanzar, para unirse con Dios. Aristóteles dice que de la misma manera que los ojos del murciélago se cierran con el sol, el cual totalmente le hace tinieblas, así nuestro entendimiento se ciega a lo que es más luz en Dios, y que totalmente nos es tiniebla. Y dice más: que cuanto las cosas de Dios son en sí más altas y más claras, son para nosotros más ignotas y oscuras. Lo cual también afirma el Apóstol, diciendo: *Lo que es alto de Dios, es de los hombres menos sabido* (1Cor 3, 19)" (2S 8, 6).

B) "Esta *Noche oscura* es una influencia de Dios en el alma que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, y naturales y espirituales, que llaman los contemplativos *contemplación* infusa o mística teología, en que de secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo. Esta *contemplación* infusa, por cuanto

⁴⁸ La palabra "religión", se deriva de tres palabras latinas: religare, relegere, reeligare. Una reflexión pionera sobre la función de religar de la religión puede hallarse en San Agustín, *De vera religione*. También en X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid, 1986, p. 309ss. El filósofo ORTEGA Y GASSET afirma que "religión" significa "escrupuloso" y lo contrario es nec-lego o negligencia... Cfr. *Obras Completas VI*, Madrid, 1987, p. 64.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

es sabiduría de Dios amorosa, hace dos principales efectos en el alma, porque la dispone purgándola e iluminándola para la unión de amor de Dios. De donde, la misma sabiduría [amorosa] que purga los espíritus bienaventurados ilustrándolos, es la que aquí purga al alma y la ilumina" (2N 5, 1).

C) "Por lo cual, no hace mucho aquí el alma en querer morir a vista de la *hermosura* de Dios para gozarla para siempre; pues que si el alma tuviese una sola sospecha de la alteza y *hermosura* de Dios, no sólo una muerte apetecería por verla ya para siempre, como aquí desea, pero mil acerbísimas muertes pasaría muy alegre por verla un solo momento, y, después de haberla visto, pediría padecer otras tantas por verla tanto. Para más aclaración de este verso, es de saber que aquí el alma habla condicionalmente cuando dice que *la mate su vista y hermosura*, supuesto que no puede verla sin morir; que, si sin eso puede ser, no pidiera que la matara... Esta doctrina da a entender San Pablo a los de Corinto (2ª, 5, 4), diciendo: *No queremos ser despojados, más queremos ser sobrevestidos, porque lo que es mortal sea absorto de la vida*. Que es decir: no deseamos ser despojados de la carne, mas ser sobrevestidos de gloria. Pero, viendo él que no se puede vivir en gloria y en carne mortal juntamente, como decimos, dice a los Filipenses que *desea ser desatado y verse con Cristo* (1, 23)" (CB 11, 7-9).

D) "Y ¡cuánto, y cuán aventajado, y de cuántas maneras será tu deleite, pues en todas de todas recibes fruición y amor, comunicándose Dios a tus potencias según sus atributos y virtudes! Porque, cuando uno ama y hace bien a otro, hácele bien y ámale según su condición y propiedades; y así tu Esposo, estando en ti, como quién él es, te hace las mercedes; porque, siendo él omnipotente, hácete bien y ámate con omnipotencia; y siendo sabio, sientes que te hace bien y ama con sabiduría; y siendo santo, sientes que te ama y hace mercedes con santidad; y siendo él justo, sientes que te ama y hace mercedes justamente; siendo él misericordioso, piadoso y clemente, sientes su misericordia y piedad y clemencia; y siendo él fuerte y subido y delicado ser, sientes que te ama fuerte, subida y delicadamente; y como sea limpio y puro, sientes que con pureza y limpieza te ama; y como sea verdadero, sientes que te ama de veras; y como él sea liberal, conoces que te ama y hace mercedes con liberalidad sin algún interese, sólo por hacerte bien; y como él sea la virtud de la suma humildad, con suma bondad y con suma estimación te ama, e igualándote consigo, mostrándosete en estas vías de sus noticias alegremente (Sap 6, 17), con este su rostro lleno de gracias y diciéndote en esta unión suya, no sin gran júbilo tuyo: yo soy tuyo y para ti y gusto de ser tal cual soy por ser tuyo y para darme a ti" (LIB 3, 6).

Los textos A y B hablan explícitamente de la teología mística y la presenta como una ciencia que el hombre no puede aprender ni comprender por sí mismo. De ahí, el sentido de las palabras

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

"secreta"⁴⁹, "tiniebla"⁵⁰, "oscura"⁵¹, etc. El Santo parte de la realidad de que existe un abismo entre Dios y el hombre, y cita al Apóstol San Pablo, que dice que el hombre es "ignorante"⁵² e "imperfecto"⁵³. La teología es una ciencia; la ciencia es un saber cierto, seguro. Pero la teología es un saber cierto y seguro, pero no al hombre, pues se apoya en un principio superior a las facultades cognoscitivas del hombre⁵⁴. Su certeza es objetiva, independientemente del hombre y de sus límites y procesos de carácter noético⁵⁵. Cuando hay más luz en Dios, hay más tiniebla en el hombre. Por ello, hace falta la revelación de Dios, la acción de Dios en la vida del hombre; Dios tiene que "instruir"⁵⁶ al hombre. El hombre recibe esta teología por experiencia, infusamente, o sea, gratuitamente. Dios es generoso y amoroso. Su sabiduría es amorosa. Esta sabiduría no es simplemente aprendida, sino experienciada. Tiene un efecto experiencial en la vida del hombre que los vocablos "purgar"⁵⁷, "ilustrar"⁵⁸ e "iluminar"⁵⁹ ponen de manifiesto. El efecto experiencia es ascético.

De verdad, esta ciencia es, como dijo Santo Tomás: "*scientia Dei et beatorum*", pues, son los espíritus bienaventurados los que tienen esta experiencia de Dios. Estos textos (A y B) dejan patente que para San Juan de la Cruz, la teología (puesto que es mística) es experiencial. No es simplemente teórica. Transforma al hombre. Parte de la bajeza del hombre y de la altura de Dios, a la que puede el hombre⁶⁰ llegar gracias a la misma acción de Dios que lo ilumina, purga, ilustra, purifica para hacerle ver la luz, la claridad absoluta de esta ciencia, la cual el hombre es incapaz de percibir por sus propios méritos, por su propia ciencia. En todo el proceso, la experiencia posee carácter amoroso.

En el texto C, sacado de la segunda redacción del *Cántico*, puede hallarse una matización de la experiencia ascética que supone la "teología mística". Aunque en los párrafos citados, no

⁴⁹ Cfr. Concordancias..., pp. 1647-1649.

⁵⁰ Ibid., pp. 1799-1802.

⁵¹ "Oscurementemente", "oscuro", "oscurecer", "oscuridad", "oscuro", Ibid., pp. 1331-1338.

⁵² "Ignorancia", "ignorante", "ignorantemente", "ignorar", "ignoto", Ibid., pp. 1000-1001.

⁵³ "Imperfección", "imperfectamente", "imperfecto", "imperfecto (sust.)", Ibid., pp. 1012-1016.

⁵⁴ Merece la pena tener en cuenta lo que dijo Santo Tomás acerca de la teología al respecto: "Respondeo dicendum sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae: sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica creati principia tradita sibi ab aritmético, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo", Summa Theologiae I, q.1 a.2, hábeas articuli. Cfr. también: Ibid., II-II, q.1, a.5, ad. 2um.: I Sent. prol. a.3, q.2; De Veritate, q.14, a.9, ad.3; In Boethii "De Trinitate", q.2, a.2.

⁵⁵ He tenido en cuenta la noción de K. POPPER de Epistemology without a knowing subject, en su libro Objective Knowledge. An Evolutionary Approach, Oxford, 1979, p. 106ss.

⁵⁶ Cfr. Concordancias..., p. 1039.

⁵⁷ "Purgar", "purgación", "purgar", "purgativo", "purificación", "purificar", "purificativo", Concordancias..., pp. 1503-1509.

⁵⁸ Ibid., pp. 1002-1003.

⁵⁹ Ibid., p. 1002.

⁶⁰ En 2N 5, 2 afirma el Místico avulense: "Pero es la duda: ¿por qué, pues es lumbre divina, que, como decimos, ilumina y purga el alma de sus ignorancias, la llama aquí el alma noche oscura? A lo cual se responde que por dos cosas es esta divina Sabiduría no sólo noche y tiniebla para el alma, más también pena y tormento: la primera es por la alteza de la Sabiduría divina, que excede al talento del alma, y, en esta manera, le es tiniebla; la segunda, por la bajeza e impureza de ella, y, de esta manera, le es penosa y aflictiva, y también oscura".

Universidad Nacional Autónoma de México

aparece la expresión "teología mística"⁶¹, está claro que el Santo se refiere a ella. Gozar de la hermosura de Dios es la cima de la teología mística, pues, consiste en ver a Dios tal como es, en su pureza, en su belleza total. "Gozar"⁶² es el vocablo experiencial de la cima mística por excelencia. Supone conseguir la ciencia de Dios que es deleitosa y sabrosa. Otra vez aparece el tema del abismo entre Dios y el hombre: "...pues que si el alma tuviese un solo barrunto de la alteza y *hermosura* de Dios...".

Pero en el texto C se nota también una dimensión ascética. *Cántico* es un texto repleto de notas ascéticas todavía no del todo exploradas por los estudiosos de los filones sanjuanistas. Es preciso morir, ser matado⁶³, (no en el sentido físico sino más bien experiencial) para poder ver la hermosura de Dios, para poder verle tal como es. La "oscuridad" y la "purificación", "iluminación" e "instrucción" de los textos A y B ahora llevan a la "muerte" en C. Estos vocablos, por ser acéticos, expresan una transformación⁶⁴ en el hombre. Se trata de una transformación capacitadora; este proceso lo capacita al hombre para la teología mística que le es oscura y tenebrosa al ser humano, y va más allá de las capacidades gnoseológicas del hombre. La ascesis aquí tiene un carácter claramente "estético"; le prepara al hombre para ver la hermosura de Dios, para ser sobrevestido de esta misma hermosura⁶⁵.

Apoyándose en San Pablo afirma el Doctor místico la necesidad de "sobrevestirse"⁶⁶ en gloria⁶⁷. No es despojarse de la carne o morir físicamente, sino hacerse capaz totalmente, hacerse digno para la teología mística cuyo mensaje es Dios mismo en toda su hermosura. Es "desatarse"⁶⁸, librarse de los obstáculos gnoseológicos para poder verse con Cristo, verse con la teología viva y personal de Dios, en clave mística, que es Cristo⁶⁹. En este sentido la teología mística sanjuanista es una teología de la liberación. Su noción de liberación cobra su pleno sentido en el sobrevestirse de gloria, en expresión feliz del Apóstol de los Gentiles. Y todo ello en plan amoroso.

⁶¹ Desde el principio San Juan de la Cruz tiene la intención de desarrollar en las páginas de su obra más mimada, el *Cántico espiritual*, una teología mística. Escribe a su destinataria: "...aunque a V. R. le falte el ejercicio de la teología escolástica con que se entienden las verdades divinas, no le falta el de la mística, que se sabe por amor, en que no solamente se saben, más juntamente se gustan" (CB Pról. 3).

⁶² Cfr. *Concordancias...*, pp. 897-903. Ver también el uso de las palabras relacionadas: "agradar", "alegrar", "complacer", "contentar", "deleitar", "entretener", "gustar", "holgar", "letificar", "recrear", "saborear".

⁶³ Ver el análisis léxico-teológico de J. D. GAITÁN a partir de las *Concordancias* y de la obra de M. J. Mancho Duque, de "matar", "morir", "muerte", "muerto", en *Negación y plenitud* en San Juan de la Cruz, Madrid, 1995, pp. 67-71.

⁶⁴ Cfr. E. DE SAN JUAN DE LA CRUZ, *La transformación total del alma en Dios según San Juan de la Cruz*, Madrid, 1963.

⁶⁵ Puede verse el estudio: *Ascesis y estética: Introducción a una hermenéutica del proceso místico sanjuanista desde sus bases metafísicas*, en *San Juan de la Cruz* 13 (1997) 257-286.

⁶⁶ Según las *Concordancias* esta palabra sólo aparece en CB 11, 9, p. 1729.

⁶⁷ El gran estudioso M. A. Díez interpreta este pasaje en San Juan de la Cruz en clave escatológica, Pablo en Juan de la Cruz, Burgos, 1990, pp. 432-434.

⁶⁸ *Concordancias...*, pp. 528-529.

⁶⁹ Viene bien recordar aquel maravilloso capítulo sanjuanista sobre la plenitud de la revelación en Jesucristo (2S 22).

¿En qué consiste la hermosura de Dios? En el texto *D*, escrito desde la perspectiva de la consumación del pléroma⁷⁰ de la vida mística, matiza experiencialmente el Doctor Místico acudiendo a los atributos de Dios⁷¹. Los atributos no son simplemente propiedades de Dios, sino que se identifican con Dios mismo. Juan de la Cruz no habla de los atributos de Dios meramente en un plan teórico. Los atributos los expone en clave experiencial; los llama "virtudes"⁷². Dios comunica sus atributos y virtudes al hombre en su totalidad. La palabra "potencias" no sólo se refiere al entendimiento, voluntad y memoria, que presuponen los sentidos exteriores e interiores, sino que significa el hombre en su integridad, como espíritu dispuesto a recibir las comunicaciones y noticias de Dios. Mediante esta comunicación desaparece el abismo entre Dios y el hombre. Dios le hace bien y lo ama al hombre según sus condiciones y propiedades, es decir, sin anular la condición humana cuyo resultado es una igualación con Él.

El texto *D* es una matización de la hermosura; esta matización, por medio de los atributos, se tiene a través del "sentir"⁷³, una palabra experiencial clave en el léxico sanjuanista. La matización no es simplemente enseñanza o revelación, sino un "darse" total de Dios al hombre incluso hasta el punto de la kénosis en la que no entraremos aquí. Baste afirmar este darse total de la teología mística, con suma generosidad, liberalidad sin intereses salvo el bien del hombre. Esta liberalidad también es fuerza liberadora. Y todo en clave amorosa.

Puede notarse también una transición del "sentir" al "conocer". La experiencia de la teología mística se hace cognoscitiva en clave de amor cuya repercusión no se limita a las potencias cognoscitivas sino al hombre en su totalidad ya sobrevestido, por ser amado por Dios, por ser objeto de su desvelamiento generoso y hermoso en sus atributos y virtudes. El asunto experiencial y cognoscitivo se hace para el hombre algo personal⁷⁴. En el esquema sanjuanista de la teología mística, el hombre no es simplemente sujeto cognoscente con Dios como objeto cognoscitivo, sino que el hombre se hace objeto amoroso de Dios, que se deja conocer trascendiendo toda ciencia y su objetivación, superando los límites naturales de lo meramente discursivo (o activo), adquirido en clave de gratuidad siempre amorosa y abnegada llevando al hombre (pasivamente) a criteriologías sobrenaturales, a certezas que van más allá de lo meramente natural. Y ahí sólo cabe el amor.

⁷⁰ Término filosófico usado por los gnósticos para designar la esfera cósmica intermedia entre la absoluta realidad del principio ideal y divino y la absoluta irrealidad de la materia elemento común a muchas doctrinas gnósticas, se define como la unidad primordial de la que surgen el resto de elementos que existen. Es pues un término relevante a la filosofía y la religión. No debe confundirse con el *arjé* griego ya que no es una sustancia inicial sino una unidad inicial de la que emanan las demás existencias sin que la pléroma se vea degradada en naturaleza o cantidad.

⁷¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, qq.9-26. Para un análisis contemporáneo desde la filosofía analítica, ver: R. SWINBURNE, *The Christian God*, Oxford, 1994, pp. 125-169.

⁷² Según el Diccionario de la Real Academia Española esta palabra también significa: "actividad o fuerza de las cosas para producir o causar sus efectos... fuerza, vigor o valor, poder o potestad de obrar...".

⁷³ . Cfr. *Concordancias...*, pp. 1689-1698.

⁷⁴ Esto puede ser el punto de partida para comprender desde la obra sanjuanista la noción de conocimiento personal de Dios. En el campo de la filosofía de la ciencia, el filósofo y químico húngaro-británico M. POLANYI ya ha expuesto la noción de conocimiento personal. Cfr. *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago, 1962.

El hombre, objeto amoroso del Dios que se revela en la experiencia teofánica⁷⁵ de la mística de la *Noche oscura*, tiene a su disposición las virtudes teologales, las cuales le capacitan para acercarse al Dios que se hace el enconradizo. Mejor dicho, las mismas virtudes constituyen la apertura del hombre al Dios que se abre generosamente, en plan fenomenológico-teofánico. Y el reto de esta teología mística consiste en ir de lo fenoménico (de lo teofánico, de lo que se muestra en la experiencia) a lo mistagógico (llevar a los demás a la experiencia⁷⁶) pasando por lo místico (experiencia) dentro del contexto de la teología (hablar de Dios)⁷⁷.

"Vida", "muerte" y "amor": he aquí los tres vacíos, las tres heridas del hombre. En medio de la vida y de la muerte, el hombre actúa amorosamente. "Noche", "hermosura", "sentir" no son meramente símbolos que "dan que pensar"⁷⁸. Son más bien lugares de la vida donde Dios sana las heridas del hombre; son lugares experienciales, lugares teofánicos que dan lugar al encuentro. Estos lugares se han captado en el lenguaje, en el lenguaje mistagógico, en una ciencia objetivizante que supera fronteras de historicidad y tiene su alcance universal. Es ésta la teología mística; es una ciencia cuyo objetivo es ser libre de cualquier momento histórico.

La teología mística es procesal, es ascética cuya meta es la experiencia de la unión. Es más que un hacer por el hombre, es más bien un hacer de Dios. Es dejarse hacer. Es dejarse amar por Dios. Siendo así, el paradigma teológico sanjuanista consiste no tanto en discurrir sobre Dios con la finalidad de penetrar en un misterio amoroso. La teología mística es más bien dejarle a Dios que hable. Es discurso de Dios. Dios es quien habla. Es un discurso que tiene el propósito de unir al hombre con Dios y su discursividad se desarrolla como invitación libre a esta cima de la unión, y como hemos visto en este estudio, esta invitación se cursa a través de la "noche", "hermosura" y "sentir". Y estas invitaciones llevan a un "conocer" superior de Dios en el que Dios se hace conocer en toda su hermosura matizándola con sus atributos y virtudes. Todo ello, no debe olvidarse, se desarrolla dentro del ámbito eclesial y no aisladamente. Un teólogo no puede andar solo. Pierde su vocación teológica si rompe con su Iglesia, con su comunidad, si no dirige su discurso a la Iglesia. Es ayudado por ella y la ayuda a caminar.

⁷⁵ Revelación

⁷⁶ Merece citarse la definición de mistagogo propuesta por el gran sanjuanista F. RUIZ SALVADOR: "Mistagogo es... quien ha hecho la experiencia de Dios y de su misterio, y acompaña en su camino a quien la hace de nuevo. Pero la ayuda no consiste en darle normas prácticas, sino en proponerle el misterio mismo de Dios y de su comunión con el hombre, haciendo que el mismo misterio marque el contenido y las modalidades de la nueva experiencia. El arte del mistagogo consiste en saber transmitir, no la propia experiencia, sino gracias a la propia experiencia el misterio de Dios personal y gratuito, que se revela libremente a quien le busca", Introducción General, SAN JUAN DE LA CRUZ, Obras Completas, J. V. Rodríguez y F. Ruiz Salvador (eds.), Madrid, 1993, p. 25. Cfr. mi trabajo sobre mistagogía: Posible Relationship between Mystagogy and Philosophy and its Bearing on Theology and Spirituality, en *Philippiniana Sacra* 34 (1999) 219-246. También: G. PESENTI, *Mistagogia*, en AA. VV., *Dizionario di Mistica*, Ciudad Vaticana, 1998, pp. 820-823.

⁷⁷ Sobre la relación entre mística (o experiencia sabrosa del misterio de Dios) y teología puede consultarse: G. COTTIER, *Teología*, en AA. VV., *Dizionario di Mistica...*, pp. 1199-1201.

⁷⁸ Esta expresión es de P. RICOEUR, ver: *Finitud y culpabilidad*, Madrid, 1969, pp. 699-713.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

La teología sanjuanista tiene sus estructuras, sistemas, temas, enfoques y limitaciones. Éstos ya han sido estudiados por los especialistas más competentes. Sólo me he limitado a presentar aquí lo que él piensa de la teología en orden a entresacar de ello lo que podría presentarse como paradigma o modelo teológico contextualizado eclesialmente.

En estas calendas secularizadas nos hace falta una teología con base experiencial firme. Quizá a partir del modelo que nos ha enseñado San Juan de la Cruz podamos construir un discurso teológico apropiado para nuestros tiempos. Y como la teología mística sanjuanista nuestro discurso teológico ha de ser mistagógico. La verdadera mistagogía consiste en facilitar el hablar de Dios en la experiencia humana. Si no es así, carece de toda credibilidad y efectividad. Por eso, una teología mistagógica (puesto que es mística) debe saber callarse. Sabe callarse porque sabe amar⁷⁹. "La sabiduría entra por el amor, silencio y mortificación.

San Juan de la Cruz aparece como el poeta de la negación, del anti-yo, como poeta de las "nadas", del anonadamiento.

Su axioma es que el alma debe vaciarse del ego para ser llenada por Dios, que debe purificarse de los últimos rastros de escoria terrenal antes de vestirse para la unión con Dios. En la aplicación de esta máxima simple se muestra dotado de una lógica sin ataduras. Partiendo de que el alma que se esfuerza habitualmente por estar en estado de gracia y que se esfuerza por ir adelante para alcanzar cotas mejores, lo logra a través del mismo camino que le lleva, en su opinión a Dios, y que, a la vez, pone palpablemente ante sus ojos sus propias y diversas heridas de las que estaba totalmente ignorante, lo que llama los pecados capitales espirituales. Cuando éstos se hayan pasado (una tarea más que formidable) el alma está preparada para ser admitida en lo que llama la "Noche Oscura" que consiste en la purgación pasiva donde Dios a través de pruebas pesadas, particularmente interiores, perfecciona y completa lo que el alma había empezado por propio acuerdo. Es ahora pasiva, pero no inerte, ya que por el sometimiento a la acción Divina el alma coopera en la medida de su capacidad. Aquí reside una de las diferencias esenciales entre el misticismo de San Juan y un falso quietismo. La purgación perfecta del alma en la vida presente le permite actuar con energía maravillosa: de hecho casi podría decirse que obtiene una participación en la omnipotencia de Dios, como se muestra en los hechos maravillosos de tantos santos. Cuando el alma surge de la Noche Oscura entra en la claridad del mediodía descrita en el "Cántico Espiritual" y en "Llama de Amor Viviente." San Juan la lleva a las alturas más altas, de hecho al punto donde se vuelve un "participe de la Naturaleza Divina". Es ahora cuando se percibe claramente la necesidad de la limpieza anterior, el sentido del dolor,

⁷⁹ Me han parecido sugerentes, aunque algo desordenadas, las reflexiones del teólogo italiano B. FORTE sobre el silencio y el amor como fines del hablar teológico. Ver su trabajo: Creer y pensar la Trinidad. A partir de la estructura trinitaria de la "Revelatio", en Estudios Trinitarios 30 (1996) 53-76.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

de la mortificación, de la limpieza de todos sentidos, poderes y facultades del alma que son recompensadas ampliamente por la gloria que se está revelando en ella.

San Juan ha sido representado a menudo como un carácter austero; no hay nada más falso. Era de hecho austero en extremo con él, y, en cierta manera, también con otros, pero tanto de sus escrituras y de las declaraciones de aquéllos que lo conocieron, le vemos como un hombre que derrama caridad y bondad, una mente poética profundamente influenciada por lo bello y lo atractivo.⁸⁰

Es cierto que los poemas de San Juan respondían al deseo de expresar sus experiencias místicas, pero en la actualidad el sortilegio de sus textos perdura aún fuera de ese contexto. “Ningún poeta tomó más de otros poetas, pero ninguno fue más original, porque antes de empezar a escribir ya había realizado toda la labor de transmutación de esos elementos ajenos a sus propias categorías”, señala Brenan. Y subraya, además, el carácter autobiográfico de su poesía: “Todos sus poemas y villancicos, excepto uno, están escritos en primera persona del singular”.

San Juan de la Cruz dice que salió *a oscuras y segura*, porque el que tal ventura tiene que puede caminar por la oscuridad de la fe, tomándola por guía de ciego, saliendo él de todas las fantasmas naturales y razones espirituales, camina muy al seguro, como habemos dicho.

Y así dice que también salió por esta noche espiritual *estando ya su casa sosegada*, es a saber, la parte espiritual y racional, de la cual, cuando el alma llega a la unión de Dios, tiene sosegadas sus potencias naturales, y los ímpetus y ansias en la parte espiritual. Que por eso no dice aquí que salió *con ansias*, como en la primera noche del sentido, porque, para ir en la noche del sentido y desnudarse de lo sensible, eran menester ansias de amor sensible para acabar de salir; pero, para acabar de sosegar la casa del espíritu, sólo se requiere negación de todas las potencias y gustos y apetitos espirituales en pura fe. Lo cual hecho, se junta el alma con el Amado en una unión de sencillez, y pureza, y amor, y semejanza.

Y es de saber que la primera canción, hablando acerca de la parte sensitiva, dice que salió *en Noche oscura*; y aquí, hablando acerca de la parte espiritual, dice que salió *a oscuras*, por ser muy mayor la tiniebla de la parte espiritual, así como la oscuridad es mayor tiniebla que la de la noche, porque, por oscura que una noche sea, todavía se ve algo, pero en la oscuridad no se ve nada. Y así, en la noche del sentido todavía queda alguna luz, porque queda el entendimiento y

⁸⁰ Zimmerman Benedict, Traducción Felix Crabo The Catholic Encyclopedia, Volume VIII, 1910 by Robert Appleton Company Edition 1999 by Kevin Knight Nihil Obstat, October 1, 1910. Remy Lafort, S.T.D., Censor Imprimatur. +John Cardinal Farley, Archbishop of New York
Universidad Nacional Autónoma de México

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

razón, que no se ciega. Pero esta noche espiritual, que es la fe, todo lo priva, así en entendimiento como en sentido. Y, por eso, dice el alma en ésta que iba a *oscuras y segura*, lo cual no lo dijo en la otra; porque cuanto menos el alma obra con habilidad propia, va más segura, porque va más en fe.

Y así, acaecerá que ande el alma inflamada con ansias de amor de Dios muy puro, sin saber de dónde le vienen ni qué fundamento tuvieron. Y fue que, así como la fe se arraigó e infundió más en el alma mediante aquel vacío y tiniebla y desnudez de todas las cosas, pobreza espiritual (que todo lo podemos llamar una misma cosa), también juntamente se arraiga e infunde más en el alma la caridad de Dios. De donde, cuanto más el alma se quiere oscurecer y aniquilar acerca de todas las cosas exteriores e interiores que puede recibir, tanto más se infunde de fe, y por consiguiente, de amor y esperanza en ella, por cuanto estas tres virtudes teologales andan en uno.

Procure inclinarse (el alma) no a lo más fácil, sino a lo más dificultoso
No a lo más gustoso, sino a lo que no da gusto.
No a lo que es querer algo, sino a no querer nada.
No a andar buscando lo mejor de las cosas, sino lo peor.
Para venir a saberlo todo no quieras saber algo en nada.
Porque para venir del todo al todo has de negarte del todo al todo.
(Subida del Carmelo, lib I. Cap. XIII)

Estamos habituados a pensar en imágenes o por imágenes. ¿Qué imágenes nos ofrece San Juan de la Cruz? Solo dos, obra de su mano, tan poco fácil una como otra:

La primera, el Cristo en la Cruz, transposición gráfica de una visión interior, trágica, breve, poderosa. El cuerpo del ajusticiado, visto a plomo en perspectiva vertical, prende de la cruz mediante enormes clavos, que taladran sus manos y distienden los músculos de sus brazos. El resto del cuerpo, atraído por la Tierra, se hunde en una oscuridad sin fondo: La Noche...

La segunda es el esquema de la Subida del Carmelo, simple indicación lineal de la más austera de las ascensiones hacia la Divinidad Trascendente, "plano topográfico ideal" de la vida espiritual (M. Florisoone), donde la Deidad resplandece y reina.

¿Qué significa esta confrontación? ¿Qué podemos descifrar en ella?

Dios se ofrece a nuestra búsqueda- pero en la pureza de su Ser, en el colmo del alejamiento fundamental de todos nuestros modos humanos, que se opera por la identificación completa con Jesús crucificado, por la muerte en la Cruz.

Universidad Nacional Autónoma de México

Todo el detalle de la doctrina sanjuanista, la *Nada*, el simbolismo de la Noche, el de la Montaña, la llama consumidora del Amor divino, los transportes del lirismo poético..., todo se une siempre a esa intuición, esa afirmación, esa visión central: la Trascendencia de Dios, alcanzada por la Humanidad moribunda de Jesús:

...desear entrar en toda desnudez y vacío y pobreza, por Cristo, de cuanto hay en el mundo...
(*Subida al Monte Carmelo*, lib. I, cap. XLIII.)

...solo mora en este monte, honra y gloria de Dios. (Texto escrito por San Juan de la Cruz en su dibujo de la Subida del Carmelo).⁸¹

De la lectura de San Juan de la Cruz se experimenta la sensación de un fallo entre la filosofía y la mística sanjuanista; y es difícil, a menudo, conciliar, si se profundiza un poco, la subestructura recibida y los postulados filosóficos implícitos en su doctrina espiritual, por ejemplo, acerca del problema del conocimiento, en el que aflora el platonismo. De ahí se deriva el problema del tomismo de San Juan de la Cruz, muy discutido: "no sabríamos deducir nada de los siete u ocho principios filosóficos o teológicos sobre los que, reiteradamente, pretende apoyarse San Juan de la Cruz. Corresponden a axiomas de sentido común que debían de ser moneda corriente en las conversaciones de su tiempo. Por lo demás, san Juan de la Cruz los inserta mediante expresiones llenas de reservas: *Como dicen los filósofos..., como dicen los teólogos...* Se tiene casi la impresión de que los desarrollos y las explicaciones ocasionadas por tales principios están lejos de expresar el fondo de su pensamiento"⁸².

¿Cuáles fueron sus lecturas durante ese periodo de Salamanca? ¿Podrían hallarse en ellas algunos de los orígenes, de las fuentes de la doctrina mística futura de San Juan de la Cruz? Poseemos muy poca información al respecto, y nos vemos reducidos a las hipótesis. Ciertamente que había leído detenidamente la *Summa Theologica* y, probablemente, el pseudo-Dionisio o, por lo menos, la Teología mística, de donde provendría la revelación de un avance del alma hacia Dios inefable por la negación de lo sensible y de lo formulado, que será decisiva para él. Sin duda, a lectura de Dionisio fue una luz que le permitió al modo ignaciano, tener noción de representaciones sensibles, de formas humanas para llegar puramente a la *contemplación* del Más allá de lo humano. La oración contemplativa era para él muy diferente, sosegada, silenciosa; un "conocimiento confuso y amoroso de Dios", en la que Dios mismo actúa en el alma y según su impulso, como escribiría más tarde.

⁸¹ Pag. 7 y 8

⁸² Cfr. Sanson Henri: *L'esprit humain selon Saint Jean de la Croix*, pág. 10, nota 4.
Universidad Nacional Autónoma de México

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

“A falta de fuentes para explicar a San Juan de la Cruz, ¿por qué no acudir al ambiente en que vivió y tener en cuenta el luteranismo y la inquisición; Erasmo y su influencia en la literatura espiritual de la época de Carlos V; los “Alumbrados” y las luchas desencadenadas contra ellos; la Contrarreforma, sobre todo en materia escrituraria; el Renacimiento, particularmente en la literatura y en poesía; la renovación mística española de mediados de siglo; la educación de los padres jesuitas en Medina del Campo; la enseñanza recibida en Salamanca; la influencia de la tradición carmelita; las controversias en torno a la reforma del Carmelo; todo lo que, en suma, constituyó el medio en que evolucionó San Juan de la Cruz?”⁸³

Más tarde, al ser interrogado por las monjas de Beas de Segura, dirá acerca de aquel período cosas que pueden parecer contradictorias: *Una sola gracia, entre las que Dios me ha concedido aquí abajo, no puede pagarse con muchos años de prisión. Pero a una religiosa que le preguntaba si Dios le había tenido nunca, pues sufría del alma y del cuerpo”. Ahí está el propio corazón de la dialéctica mística de Juan de la Cruz. Precisamente en y por la Noche oscura, en lo más denso de las tinieblas, Dios se revela y se da; y ese estado es, a la vez, la más inefable de las gracias y el más cruel de los suplicios:*

¡Oh cauterio suave!
¡oh mano blanda!, ¡oh toque delicado,
que a vida eterna sabe
y toda deuda paga!
Matando, muerte en vida la has trocado.⁸⁴

La pobreza, la renunciación, el silencio; eso es lo que quiere, como medios; y su elección de la Cartuja, en sus años de estudiante, lo demuestra. Lo que vivifica la ascesis es el amor. Todo se realiza en la unidad del amor.⁸⁵

A finales de 1578, probablemente, fueron escritas entonces las estrofas de La *Noche oscura*; y acaso se elaborase igualmente, en principio, La subida del Carmelo. Juan de la Cruz tenía, a la sazón, treinta y seis años.

Por ello, aún hoy mismo, no siempre están de acuerdo los comentaristas sobre el orden. Para satisfacer las exigencias de una construcción intelectual, lógica y deliberada, parece que La subida al Carmelo debió preceder a la *Noche oscura*, la que preludió a la Llama de amor viva y al Cántico espiritual.⁸⁶

⁸³ pag. 21-25; (H. Sanson, *L'esprit humain selon Saint Jean de la Croix*, págs. 12-13.)

⁸⁴ pag. 45

⁸⁵ pág. 52.

⁸⁶ pag. 63.

Juan de la Cruz sufría, auténtica e intensamente, al ver extraviarse aquellas almas que hubiesen podido subir al camino de la *contemplación* y elevarse por las cuestas del *Monte Carmelo*: hay otras que es lástima lo que trabajan y se fatigan, y vuelven atrás (Subida del Carmelo prólogo).⁸⁷

Es verdad que Juan de la Cruz enseña lo que ha experimentado, ya personalmente, ya por su dirección espiritual. Pero nunca se cuenta a si mismo. Jamás se cita en primera persona. Nunca rompe el silencio en que, deliberadamente, se ha encerrado para cuanto se relaciona con su yo.⁸⁸

Su doctrina es, pues, una pura profundización de la vida y del camino del alma contemplativa al seno de la Trascendencia, en el más allá de todo lo sensible, de la anécdota psicológica, del análisis de los sentimientos; más allá de todo discurso. Como nos muestra el dibujo de la Subida al Carmelo, el alma camina hacia la nada suprema, donde resplandece la Deidad, por la nada repetida de todo lo sensible, de todo lo espiritual, por la muerte incesante renovada de la Cruz: *espíritu de perfección, nada, nada, nada, nada...* Pero esa Nada incomunicable es necesario, en cierta medida, comunicarla. Ese es el papel desempeñado por el símbolo y la expresión poética. Lo que el discurso es impotente para decir lo manifestara *el grito*.

El símbolo poético no es, para San Juan de la Cruz un simple procedimiento literario. Es una exigencia esencial. La forma primera de expresión que él da, para sí mismo y para los demás, de la experiencia mística es la forma lírica... "... Es un pensamiento esencialmente lírico, y... ese pensamiento lírico encuentra su consecución en versos cuya exégesis no agotará nunca todas las significaciones posibles; pero que, según modalidades diferentes de una obra a otra, abarcarán siempre eminentemente, en cierto modo, toda la doctrina" (Baruzi: Historia de las Religiones, pág. 194.)

Los poemas de San Juan de la Cruz son la descripción alusiva y oscura de una experiencia vivida, y que ha de volverse a vivir, por las almas contemplativas, cada una según su propia modalidad; pero es una descripción por encima del lenguaje corriente y conceptual. Juan de la Cruz se sirve del único lenguaje posible aquí, que es el lenguaje poético. Se trata de símbolo y no de alegoría, de poesía y no de versificación. La experiencia de Juan de la Cruz se halla a su servicio un instrumento estético verdadero, un "temperamento" poético, una cultura literaria auténtica.

⁸⁷ Pag. 65.

⁸⁸ Pag. 77.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

Su experiencia estética se pone al servicio de su experiencia mística; y todo lo sensible transpuesto, depurado, sirve de máscara y de signo a lo que trasciende todo lo sensible y allí se encuentra transfigurado.

Esto plantea un problema respecto a la propia doctrina de San Juan de la Cruz. Porque Dios, para él, no es sensible; está infinitamente distante. Entre la criatura y El no hay relación alguna: De manera que todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito ser de Dios, nada es. (Subida del Carmelo, libro I, cap. IV.) No podemos llegar a Dios elevándonos, según el modo platónico, de los bellos cuerpos a las bellas almas y de las bellas almas a la idea de la Belleza. Y toda la hermosura de las criaturas, comparada con la infinita hermosura de Dios, suma fealdad es... (Subida del Carmelo, libro I, cap. IV.) Es, pues, absolutamente necesario, en lugar de complacernos en la *contemplación* posesiva de la criatura, esperando encontrar allí la esencia de Dios que en ella se oculta, renunciando totalmente a eso, apartarnos, arrancar de la sustancia misma de nuestra alma todo deseo hacia aquella. Porque si nos apegamos a la nada de la criatura y llenamos de ella nuestro corazón, nos haremos incapaces (en el sentido riguroso del vocablo) de Dios. *El alma que se prenda de las gracias y donaires de las criaturas es desgraciada y desabrida delante de Dios; y así no puede ser capaz de la infinita gracia y belleza de él.* (Subida del Carmelo, libro I, cap. IV.) Necesitamos entrar en la noche de todo lo sensible. Hay una cosa capital, por lo menos desde el punto de vista de la expresión estética; es preciso que el alma renuncie a todo ejercicio de la imaginación sensible; y viva en el silencio y la noche, en la Fe, oscura y tenebrosa. Todo lo que la imaginación puede imaginar y el entendimiento entender es esta vida no es ni puede ser medio próximo para la unión con Dios. Según esto, parece que no existe ningún medio de expresión y fundamentalmente, privado de toda posibilidad de traducir nada de su experiencia. "Tal sistema parece no conceder lugar a alguno a la poesía o a ningún arte concebido como una primera aproximación a la perfección de Dios y un reflejo de su esplendor." (Max Milner, op. Cit., pag. 99)

En el camino del alma hacia Dios hay, esencial y constantemente, la negación de hallar en lo posible, sea cal fuere, una imagen de Dios. El alma ha de avanzar en una *Noche oscura*. Nada de lo creado puede servir de medio hacia Dios para el alma que busca la esencia divina (el alma) pide la clara presencia y visión de su esencia, en que desea estar certificada y satisfecha en la otra (vida, Cant. Esp., estr. I)

Es que todo eso no se sitúa en el mismo punto de partida mística. El universo creado solo puede mostrarnos su "nada" y su fealdad con relación al Ser y a la Belleza de Dios. "El poeta místico no escruta con ansiedad todo ese despliegue de formas, de colores y de armonía con que se cubre la naturaleza como con una manto, para descubrir la presencia de un Dios inmanente, sino para hacer más evidente y más dolorosa la ausencia de un Dios trascendente." (Max Milner, pág.

Universidad Nacional Autónoma de México

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

103). Ese mismo universo “se revestirá de belleza” si se lo contempla desde el punto de vista de Dios alcanzado en la Noche de la Fe, en la pureza de su Ser.

Y aunque es verdad que echa allí de ver el alma estas cosas son distintas de Dios en cuanto que tienen ser criado y las conoce allí en él con su fuerza, raíz y vigor..., las conoce mejor en su principio que en ellas mismas. Y este es el deleite grande de este resultado, que es conocer por Dios la criatura a Dios..., que es conocer los efectos por su causa y no la causa por los efectos. Y el cómo sea este movimiento en el alma, siendo Dios inmóvil, es cosa maravillosa, porque, sin moverse Dios, es ella innovada y movida por él, y se le descubre con admirable novedad aquella divina vida y el ser y armonía de toda criatura, tomando la causa el nombre del efecto que hace.. (Llama de amor viva, decl. De los versos I y II, estrofa IV). Es el alma purificada, establecida en el silencio y la renunciación, fija completamente en Dios la que puede lanzar, sobre lo creado, esa mirada pura que concierne a todas las criaturas en la alabanza de Dios.

La negación – que maneja tan sutilmente- es, sin la menor duda, un ejemplo de esa necesidad interior que hace brotar la expresión perfecta. La *Nada*, el *No saber*, se graba profundamente en formulas poéticas como las siguientes

Entréme donde no supe
Y quédeme no sabiendo
Toda ciencia trascendiendo

O bien:

Vivo sin vivir en mí,
Y de tal manera espero,
Que muero porque no muero;

O la antítesis metafísica y sobrenatural se expresa, espontánea y sabiamente, en la antítesis poética. Lo incognoscible divino encuentra su expresión, de una manera sencillísima, en la formula de un canto profano, hecho “a lo divino”.

Por toda la hermosura
Nunca yo me perderé,
Sino por un no sé qué
Que se alcanza por ventura.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

Las imágenes que abundan, tanto en los poemas como en los comentarios, reflejan, también, estrictamente, la experiencia interior del místico: la imagen dominadora de la Noche simboliza toda la ventura espiritual.⁸⁹

Para San Juan de la Cruz, la Noche es el gran símbolo de la vida mística. Imagen dominante, símbolo reiterado incesantemente, tema transpuesto mil veces, esa Noche, a la que amaba sobre todo y en cuya paz y en cuyo aislamiento su oración se recogía más gratamente en Dios se convierte en la atmósfera misma de esa *Subida al Monte Carmelo* a la que nos convida el Santo.

Basta seguir esos sentidos múltiples que se llaman y se responden para hallar el completo desarrollo de la vida mística.

La primera intuición nocturna de San Juan de la Cruz es la gran Tiniebla Divina enfrentada con la tiniebla de la criatura. Esa intuición, que constituye el propio fondo de la experiencia espiritual primitiva de San Juan de la Cruz es la confrontación de la Trascendencia de Dios con la nada de la criatura: *...todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito ser de Dios, nada es (Subida del Carmelo, cap. IV). Porque mucho menos es capaz la bajeza de la criatura de la alteza del Criador que las tinieblas de la luz; porque todas las cosas de la tierra y del cielo, comparadas con Dios, son nada, como dice Jeremias: "Aspexi terrani, et ecce vacua erat, et nihil, et coelos, et non erat lux in eis." Miré la tierra y estaba vacía y ella nada era; y a los cielos, y vi que no tenían luz (Subida del Carmelo, Cáp. IV). El que quiere amar otra cosa con Dios, sin duda es tener en poco a Dios, pues pone en una balanza con Dios lo que sumamente dista de él, como está referido (Subida del Carmelo, cap. V).*

Dios es la Absoluta Trascendencia, el Ser sin medida alguna con ningún otro ser.

El símbolo de esa Trascendencia radical, de esa Majestad Única, es la Montaña Tenebrosa, que se encuentra en el centro de la enseñanza y del sistema de imágenes de San Juan de la Cruz. Dios está en la cima de la Montaña circundado de nubes. "*Nubes et caligo in circuito ejes* = la nube y la oscuridad rodean a Dios" (Salmo XCVI, 2, citado en N. O. I. 5, pág. 559).

Para llegar a él hay que subir en las tinieblas, caminar en la nada creada semejanza, abandonar todo modo humano de compensación o de afección: *...tan ingenua es la luz espiritual de Dios, y tanto excede al entendimiento, que cuanto más cerca llega, le ciega y oscurece. Y esta es la causa por que en el Salmo XVII dice David que puso Dios por escondrijo y cubierta las tinieblas y*

⁸⁹ Pag. 77-84.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

su tabernáculo enredor de sí, tenebrosa agua en las nubes del aire es la oscura *contemplación* y Sabiduría Divina en las almas...

Ese sentimiento profundo y radical del Más-allá absoluto de Dios; esas imágenes grandiosas de la Montaña, de las Nubes, de la Tiniebla Divina, Juan de la Cruz las extrae y las alimenta en el sentimiento bíblico de Dios, Yahvé, ante el que Jeremías balbucea y Moisés retrocede, enmudeciendo: ...esto tiene el lenguaje de Dios.. Porque la cortedad del manifestado y haberlo exteriormente mostró Jeremías (1,6) cuando habiendo hablado Dios con él no supo qué decir sino a, a, a. Y la cortedad interior, esto es, del sentido interior de la imaginación, y juntamente la del exterior acerca de esto, también la manifestó Moisés delante de Dios en la zarza (ex., IV, 10) cuando no solamente dijo a Dios, que después que hablaba con él no sabía ni acertaba a hablar; pero ni aun (según se dice en las Actas de los Apóstoles, VII, 32) con la imaginación interior no se atrevió a considerar, pareciéndole que la imaginación estaba muy lejos y muda, no solo para formar algo de aquellos que entendía en Dios, pero ni aun capacidad para recibir algo de ella.⁹⁰

Santo Tomás dice: "La ilusión más engañosa es la que nos hace creer que la realidad nos es tanto mejor conocida cuanto que es, en sí misma, más cognoscible y más inteligible.

La luz oscura de Dios es la causa del deslumbramiento del alma. Si los ojos del entendimiento se ciegan, es porque el exceso de la luz los deslumbra: *Así como de la luz, cuanto más clara es, más se ciega y oscurece la pupila de la lechuza, y cuanto el sol se mira más lleno, más tinieblas causa en la potencia visiva, y la priva, excediéndola, por su bajeza, (Noche oscura, lib. II, cap. V.) ...el término adonde va [el alma], que es Dios; el cual, por ser incomprendible e infinitamente excedente, se puede también decir oscura noche para el alma en esta vida (Subida del Carmelo, Lib. I, Cáp. II). Es... la claridad de esa divina y oscura luz (Subida del Carmelo, Lib. II, Cáp. II).*

Tanto cuanto puede decirse de Dios revierte en una negación de toda cualidad pensada, en tanto que es una limitación. Solo podemos formarnos una idea de Dios negando toda determinación positiva: Dios es infinito, incomprendible, inmutable..., etc. E incluso esa misma negación es insuficiente: Dios es la nube luminosa, es el rayo de tinieblas. El exceso de claridad no puede ser percibido por el alma sino como una Noche sustancial. Las nubes rodean el Sinai.

Necesitamos ir aún más lejos, hasta trascender todo concepto, en el camino apofático. El alma entra entonces en la gran niebla de la *contemplación*.

El lenguaje es, pues, impotente para expresar esa Trascendencia divina; de ahí proviene que haya podido llegar a denominarse a Dios, paradójicamente *la Nada*".

⁹⁰ Pag. 101-103.

Esa es la verdadera fuente de la mística de San Juan de la Cruz. Percibe, con toda la intensidad de su ser, esa formidable realidad divina, infinitamente distante de la criatura, más allá de todo pensamiento, de toda "aprehensión distinta (Baruzi), de todo sentimiento, desafiando los conceptos, las palabras y las imágenes.

La intuición, la penetrante experiencia de Dios trascendente –que es la suya- se sitúa infinitamente más allá de todo sistema filosófico, por sutil que fuere. No es sólo el conocimiento surgido de lo sensible, sino todo el conocimiento y todo el hombre, quien, a sus ojos, es radicalmente incapaz de Dios. Es así que el hombre es cubierto por un velo, un velo de luz que ciega⁹¹

La luz es tiniebla para el hombre

...porque ella está puesta más cerca de Dios; que a la verdad, cuanto el alma más a él se acerca, más a oscuras tinieblas siente y más profunda oscuridad por su flaqueza, así como al que más cerca del sol llegase, más tinieblas y pena le causaría su grande resplandor, por la flaqueza, impureza y cortedad de sus ojos; de donde tan inmensa es la luz espiritual de Dios y tanto excede al entendimiento, que cuando llega más cerca le ciega y oscurece.

...Y así, lo que en Dios es luz y claridad más alta, es para el hombre tinieblas oscuras (como dice San Pablo).

...¡Oh miserable suerte la de nuestra vida, donde con tanta dificultad la verdad se conoce! Pues lo más claro y verdadero no es más oscuro y dudoso, y por eso huimos de ello, siendo lo que más nos conviene; y lo que más luce y llena nuestros ojos lo abrazamos y damos tras de ello, siendo lo que peor nos está y lo que a cada paso nos hace dar de ojos. ¡En cuánto temor y peligro vive el hombre, pues la misma lumbre de sus ojos natural, con que se guía, es la primera que le encandila y engaña para ir a Dios! ¡Y que si ha de acertar a ver por dónde va tenga necesidad de llevar cerrados los ojos y a ir a oscuras, para ir segura de los enemigos domésticos de su casa, que son sus sentidos y potencias! ¡Bien está, pues, aquí el alma escondida y amparada en esta agua tenebrosa que esta cerca de Dios...!

(*Noche oscura del alma*, lib. II, cap. XVI)

Noche de entendimiento

A la Noche de trascendencia responde la tiniebla de lo creado. Porque la Noche es, en segundo lugar, la impotencia del entendimiento para comprender o percibir cosa de ser de Dios. Es un tema fundamental esa incapacidad del entendimiento, en lo que concierne al Ser de Dios.

⁹¹ Pág. 108-109.

Si para intentar hacer sensible su experiencia de la vida mística Juan de la Cruz recurre a la expresión poética, para intentar hacerla inteligible le da una estructura filosófica. Utiliza análisis o esquemas que reflejan, inevitablemente, las concepciones filosóficas corrientes en su época, cuyas líneas generales retenía desde sus años de formación en Salamanca. Pero sería un error reducir la intuición "abismal", inefable, como la suya, como alma investida por lo Divino, a esas construcciones intelectuales y problemáticas. No son para él fundamentos de esa intuición suprasensible, sino un tributo pagado al paso del entendimiento. Discutir el valor de su experiencia mística por el de su análisis conceptual, sería equivocarse burdamente. Si nos atenemos a ese punto de vista, quedamos sorprendidos por el simplismo y el aspecto escolar de sus clasificaciones. Pero el caso es que no emplea tales esquemáticas sino como ilustraciones o puntos de apoyo para hacer comprensible lo que rebasa toda comprensión, o para señalar con vigor lo que no es encadenamiento lógico, sino experiencia radical. Tal sucede, exactamente, con su doctrina de la impotencia del entendimiento, que nada le puede corregir, ni aun la doctrina de la analogía, capital en la escolástica.

Peor el ser sobrepasa todos los modos de ser delimitados: el ser que captamos en una cosa sensible y que nos expresamos a nosotros mismos en un concepto no es la individualidad del objeto. Es el ser, en cuanto está participando por una forma particular. El ser no es múltiple. No es tampoco único en todas las cosas inteligibles. Podremos aprehenderlo por el conocimiento conceptual y discursivo, de manera análoga.

Esa tarea del espíritu se realiza gracias a la "luz inteligible", noción capital tomada de San Agustín, y que se vuelve a encontrar constantemente a lo largo de toda la filosofía cristiana. Gracias a que Dios ilumina el espíritu, este puede ver las formas inteligibles y puede combinarlas a la luz del sol. Bien entendido que no es el propio sol; no es a Dios al que vemos, sino que vemos *en* su luz. Hay, pues, ahí una luz verdadera del conocimiento; y lo que elaboramos a partir de los sentidos es auténtico; y lo que elaboramos a partir de los sentidos es auténtico y verdadero (*Summa Theologica*, I, q, 12, 13 *ad tertiam*). Un aspecto importante de la experiencia religiosa de San Agustín está centrado en la paz, en el reposo, en un descanso sublime y pleno; es la experiencia de Dios como *vide felix*.

Y no hay que esperar a la muerte para tener esa experiencia. Se da en esta vida, en medio de estas cosas y realidades mundanas que ya se empiezan a ver con desprendimiento.

La experiencia religiosa que se obtenga en la vida terrena es preñicio y preñicio de la vida del cielo.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

Poco a poco, el intelecto se eleva hasta la abstracción y podrá, inclusive, alcanzar el conocimiento de los seres espirituales, practicando la analogía, cada vez más depurada. Podrá llegar así a elaborar algunas naciones justas, aunque inadecuadas, de Dios, del alma, del espíritu: "Los objetos incorpóreos, de los que no hay imágenes, solo nos son conocidos por relaciones con los cuerpos sensibles que las poseen. Así, conseguimos la verdad, considerando la realidad que es el objeto de nuestra reflexión; conocemos a Dios como causa, según Dionisio, por para del limite y por negación; en cuanto a las otras sustancias inmateriales, no podemos conocerlas, en el estado de la vida presente, sino por negación o por relación con los seres corporales. En consecuencia, cuando captamos uno de esos objetos, tenemos que recurrir a las imágenes de los cuerpos, aunque tales objetos no tengan imágenes." (*Summa Theologica*, I, q, 84,7 *ad tertiam*).

Llevando al extremo –positivo o negativo- determinados valores o ciertas nociones, adquirirá una ciencia determinada de Dios, proporcionada a la debilidad de su espíritu; pero no obstante, justamente orientada a su objeto.

Entiendase bien, sin embargo, que Santo Tomas es extremadamente sensible al hecho de que tal conocimiento, que no es falso, sigue siendo enteramente inadecuado y natural. Es decir, que el entendimiento ve bien un objeto, según la verdad; pero que esa verdad es extrínseca, no intrínseca. En consecuencia, el Objeto infinito no es jamás, verdaderamente, un objeto, sino que escapa siempre a esa especie de asimilación, de digestión, que es para Santo Tomás, el conocimiento (*Summa Theologica*, I, q, 12, 13 *ad tertiam*).

La analogía, pues, es capital en la filosofía natural, porque permite el entendimiento sobrepasar el sentido y ver lo que es su Bien propio, pero solo es valedera dentro de ciertos limites. Por otra parte, incluso a ese nivel, el entendimiento puede percibir que la analogía negativa es preferible, en cuanto expresa mejor la inadecuación fundamental de nuestros conceptos cuando se aplican a Dios. La lectura y la meditación del seudo-Dionisio fueron, en verdad, muy fecundadas para el pensamiento de Santo Tomás.

Pero donde el filosofo Tomás de Aquino se aplica a estudiar de cerca la estructura del conocimiento, sus etapas, sus matices y sus implicaciones, Juan de la Cruz, descuidando el mecanismo de la analogía y omitiendo la gran idea fundamental de la luz inteligible, solo conserva las dos ideas que corresponden a la experiencia nocturna que tiene de su relación con Dios.

Por Una parte, la idea de que el conocimiento humano viene de los sentidos y continúa unido a los fantasmas, a las imágenes, sin poder nunca trascenderlos por completo, no realiza el menor

análisis ni hace alusión alguna a esa misteriosa función iluminadora y espiritualizadora del intelecto agente. Ese conocimiento, reducido así, de una sola vez, a la pura intuición sensible (reiterada imagen del ciego de nacimiento es en esto muy significativa), se le aparece a Juan de la Cruz, que ha rebasado con mucho toda la noche “fantasmática” de Dios como una prisión – lo que es una imagen platónica- y como una noche. Ahoga al ras de lo sensible; ve otra cosa más alta, más lejana; y, como tiene la experiencia de esa realidad conocida de otra manera, suprime, de un salto, todos los intermediarios, todos los tramos de la escala filosófica; niega, de una vez, el valor de los peldaños del entendimiento y se sitúa de golpe en la Nada de conocimiento que solo es sensible.

Juan de la Cruz, prendado de Dios solo y puro, está impaciente por sacudir el yugo de lo sensible y las lentitudes de los conocimientos intangibles:

Apaga mis enojos,
pues que ninguno basta a deshacellos...

Por otra parte, refiere esta noción –que lleva a la negación radical de todo modo humano de conocimiento- a la idea, sacada de la tradición judeo-cristiana y transmitida por Dionisio, de la trascendencia de Dios, que no puede ser objeto para el conocimiento. Solamente la vía apofática le parece, pues, capaz de no constituir obstáculo a ese Todo del otro conocimiento, que experimenta, y que no es, en modo alguno, la posesión de lo conocido por el conocedor, la asimilación cuyo recuerdo simplificado le queda de sus estudios de filosofía.

El esquema se hace entonces fulgurante por su sencillez, de un lado (si así puede decirse), Dios, en su Trascendencia y su naturaleza totalmente no sensible, *Noche* para el entendimiento, de otro modo, el hombre y su entendimiento, totalmente ligado a lo sensible, prisionero de la noche del conocimiento natural.

Ningún vínculo, un hiato, un Chaos mágnico; ninguna escala ni analogía ni relación. La *Noche* por todas partes. Al menos, según el modo del conocimiento a partir del hombre. Será, pues, necesario situarse en la oscuridad y las tinieblas, en el no saber.⁹²

Impotencia del entendimiento

Dios está más allá de las imágenes.

...ninguna cosa criada ni pensada puede servir al entendimiento de propio medio para unirse con Dios; y... todo lo que el entendimiento puede alcanzar, antes le sirve de impedimento que de medio, si a ello se quisiese asir.

⁹² Pag. 115-121

Es, pues, de saber que, según una regla de filosofía, todos los medios han de ser proporcionados al fin, teniendo alguna conveniencia y semejanza con él, tal cual basta para que por ella se pueda conseguir el fin que se pretende. Pongo ejemplo: quiere uno llegar a una ciudad; necesariamente ha de ir por el camino, que es el medio, que lleva a la misma ciudad. También, hase de unir y juntar el fuego con el madero, es necesario que el calor, que es el medio, disponga al madero con tantos grados de calor que tenga gran semejanza y proporción con el fuego. De donde, si quisiesen disponer al madero con otro medio que el propio, que es el calor, así como con aire, agua o tierra, sería imposible que el madero se pudiese unir con el fuego; así, pues, para que el entendimiento se venga en esta vida a unir con Dios, según que en allá se puede, necesariamente ha de tomar aquel medio que junta con él próxima semejanza

Solo conocemos por imágenes.

Cuando Dios infunde el alma en el cuerpo, esta es como una tabla rasa en que no está pintado nada; y si no es lo que por los sentidos va conociendo, de otra parte naturalmente no se le comunica nada. Y así, entre tanto que está en el cuerpo, está como el que está en una cárcel oscura, que no sabe nada sino lo que se puede alcanzar a ver por las ventanas de aquella cárcel; y si por allí no viese, por otra parte no vería nada. Así, el alma, si no es lo que por los sentidos se le comunica, que son las ventanas de su cárcel, naturalmente por otra vía nada alcanzaría. Donde si lo que puede recibir por los sentidos ella lo desecha y niega, bien podremos decir que se queda como a oscuras y vacía; pues, según parece por lo dicho, naturalmente no le puede entrar luz por otras lumbreras.

(*Subida la Carmelo*, lib. I, cap. III.)

(Nuestro entendimiento)... ninguna cosa de suyo puede saber sino por vía natural, que comienza por los sentidos para lo cual ha de tener las fantasmas y sentidos de los objetos en sí o en sus semejanzas, y de otra manera no, porque, como dicen los filósofos: *Ab objecto, et potentia paritur notitia*: del objeto presente y de la potencia nace en el alma la noticia. De donde si a uno le dijeren cosas que él nunca alcanzó a conocer ni jamás vio semejanza de ellas en ninguna manera le quedaría más luz de ellas que si no se las hubieran dicho. Pongo ejemplo. Si a uno le dijeren que en cierta isla hay un animal que él nunca vio, si no le dicen alguna semejanza de aquel animal que él haya visto en otros, no le quedará más noticia ni figura de aquel animal que antes, aunque más le estén diciendo de él. Y por otro ejemplo más claro se entenderá mejor: si a uno que nación ciego, el cual no vio color alguno, le estuvieran diciendo cómo es el color blanco o el amarillo, aunque más le dijeren, no entendería más así que así, porque nunca vio los tales colores ni sus semejanzas para poder juzgar de ellos: solamente le quedaría el nombre de ellos, porque aquello que pudo percibir por el oído, mas la forma y figura no porque nunca la vio.

(*Subida la Carmelo*, lib. I, cap. III.)

Nuestro entendimiento nos ciega.

...cuanto el alma más presa hace en alguna aprehensión natural o sobrenatural, distinta y clara, menos capacidad y disposición tiene en sí para entrar en el abismo de la fe, donde todo lo demás se absorbe. Porque, como queda dado a entender, ningunas formas ni noticias sobrenaturales que pueden caer en la memoria son Dios ni tienen proporción con Dios, ni pueden ser próximo medio para su unión, y de todo lo que no es Dios se ha de vaciar el alma para ir a Dios; luego también la memoria de todas estas formas y noticias se ha de deshacer para unirse con Dios en una manera de esperanza perfecta y mística, porque toda posesión es contra esperanzas.

(*Subida la Carmelo*, lib. III, cap. VI.)⁹³

Noche de las tendencias

La Noche se espesa más aún y se hace no solo velo, oscuridad, sino tiniebla densa y viciosa. Simboliza esta vez la abyección y las tinieblas en que se halla el alma aferrada a las criaturas.

San Juan de la Cruz no se contenta, en efecto, con el conocimiento que podemos tener de Dios: su finalidad es más total; según él, para el alma contemplativa se trata no solo de conocer a Dios, sino poseerlo; o, mejor aún, de amarlo, de gozar Su Esencia en la Unión consumante. La finalidad del alma es *la clara presencia y visión de su esencia en que se desea estar certificada y satisfecha en la otra (vida)* (*Cántico esp.* Estrofa I). No se trata ya solamente de conocerlo, sino de adherirse a El, de devenir, de ser. Y en este punto, el obstáculo que se alzaba ya ante el conocimiento entero ligado a lo sensible, incapaz de Dios por naturaleza, deslumbrado por la inintegibilidad misma de Dios, se agranda y refuerza con las potencias afectivas del alma. No solamente no podemos conocer a Dios sino por las criaturas y sus imágenes; además nos aferramos a ello, nos lo asimilamos. Lo cual nos obliga a permanecer fijos por nuestro propio peso, y en consecuencia, a separarnos infinitamente de Dios. También aquí Juan de la Cruz acude a un axioma escolástico: Dos contrarios (según nos enseña la filosofía) no pueden caber en un sujeto (*Subida del Carmelo*, I, cap. IV)..., porque el amor hace semejanza entre lo que ama y lo que es amado (*Subida del Carmelo*, I, Cáp. IV). De manera que todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito ser de Dios, *nada es*. Y, por tanto, el alma que en él pone su afición, nada es también delante de él, y menos que nada (*Subida del Carmelo*, I, Cáp. IV).

Nos hallamos aquí no solo en el plano de la *contemplación* del entendimiento, sino en el plano moral, tomando ese término en toda su profundidad. Realmente, lo que pesa sobre nuestro conocimiento es, más aún que su moralidad propia, la adhesión que tenemos a los objetos sensibles. El alma está absorbida por sus afectos, presa de sus pasiones o de su egoísmo,

⁹³ pag. 120-125.

aunque sea ínfimo; y se encuentra así imposibilitada de ir hacia su verdadero bien. Esa adhesión a la criatura constituye el mayor obstáculo para la unión del alma con Dios. Para aniquilar esa adhesión, para romper el lazo que mantiene al pájaro prisionero, el alma habrá de pasar por las pruebas y los sufrimientos de las Noches de los sentidos y del espíritu. Pero, si, en apariencia, nos hallamos aquí, para quien lo mire superficialmente, en el plano de la disciplina moral, que tiende a restablecer el orden y la jerarquía de los valores, en realidad hay mucho más en ello. Hay una verdadera desasimilación del ser profundo que va a romper, en su misma sustancia, todo cuanto le asemeja a las criaturas, las mil cadenas –tenues y poderosas- que le hacen buscar su propia satisfacción y no el puro desierto de Dios.

El alma que, en las Noches activas, ha hecho cuanto de ella dependía para desprenderse de sus afectos, sufrirá en las Noches pasivas la destrucción total y radical, al Fuego del espíritu, de todo lo que no depende de ella. Las tendencias, que no solo oscurecen el entendimiento, sino que mantienen el alma al nivel de lo creado, deben ser destruidas en su propia raíz, so pena de no poder ir nunca a Dios.

La razón profunda y teológica de esa liberación de los vínculos con las criaturas, esa desasimilación de las potencias afectivas naturales es, una vez más, la Trascendencia divina. Es, siempre, el tema fundamental de la absoluta Trascendencia de Dios, en torno al cual todo gravita, “Sol Negro” del universo espiritual de Juan de la Cruz. Así como el Ser de Dios deslumbra y ciega el entendimiento, que ha de avanzar en las tinieblas de la Fe, la Santidad de Dios no tolera la sombra de la imperfección, de un impulso que no sea el suyo: El que quiere amar otra cosa con Dios, sin duda tiene en poco a Dios, pues que pone en una balanza con Dios lo que sumamente dista de El (Avisos y sentencias, 75). Ante ese “In solus Sanctus” cualquier criatura no es más que pecado y desecho, oscuridad, impureza. Toda la infinita bondad de las criaturas del mundo, comparada con la infinita bondad de Dios, más parece malicia que bondad: “Nemo bonus, nisi solus Deus”: porque nada hay bueno sino solo Dios. Y, por tanto, el alma que pone su corazón en los bienes del mundo es mala delante de Dios. (Subida al Carmelo, Lib, I, cap. IV) Ya habemos dicho la distancia que hay de las criaturas a Dios (Subida al Carmelo, Lib, I, cap. V) será preciso que se consuman tales imperfecciones, que se limpie ese polvo que intercepta el puro rayo divino, por la propia Fuerza del Fuego del espíritu (Cf. *La Noche oscura* y *Llama de amor viva*), por esa horrible Noche pasiva del espíritu y de los sentidos, para que el alma pueda dejar filtrar en ella esa Santidad absoluta y devoradora, Dios es la luz perfectamente pura, la Fuente, la “Fuente cristalina”; pero no es posible acercarse a ella más que de noche.⁹⁴

Ceguera del alma ligada por sus apetitos

Somos lo que amamos. Y amamos lo que no es nada.

⁹⁴ Pag. 127-131.

Todas las aficiones que tiene n las criaturas son delante de Dios como puras tinieblas, de las cuales estando el alma vestida no tiene capacidad para ser ilustrada y poseída en la pura y sencilla luz de Dios si primeo no las desecha de sí, porque no puede convenir la luz con las tinieblas; pues, como dice San Juan: las tinieblas no pudieron recibir la luz: Et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt. La razón es porque dos contrarios no pueden caber en un sujeto, y porque las tinieblas que son las aficiones en las criaturas, y la luz, que es Dios, son contrarios y desemejantes, según a los corintios enseña San Pablo, diciendo: Quae societas luci ad tenebras? ¿Qué convivencia se podrá hallar entre la luz y las tinieblas? De aquí es que en el alma no se puede asentar la luz divina unión si primero no se ahuyentan las aficiones de ella.

Y para que probemos mejor lo dicho, es de saber que la afición y asimiento que el alma tiene a la criatura iguala a la misma alma con la criatura; y cuanto mayor es la afición, tanto más la iguala y se hace semejante, porque el amor se hace semejanza entre lo que ama y lo que es amado... Y así, el que ama criatura, tan bajo se queda como aquella criatura, y en alguna manera más bajo, porque el amor no solo iguala, más aun sujeta al amante a lo que ama. Y de aquí es que, por el mismo caso que el alma ama algo fuera de Dios, se hace incapaz de la pura unión de Dios y de su transformación...

De manera que todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito ser de Dios, nada es. Y, por tanto, el alma que en él pone su afición, nada es también delante de El y menos que nada; pues, como habemos dicho, el amor hace igualdad y semejanza, y aun pone más bajo al que ama. Y, por tanto, en ninguna manera podrá esta ala unirse con el infinito ser de Dios, pues lo que no es no puede convenir con lo que es.

Y toda la hermosura de las criaturas, comparada con la infinita hermosura de Dios, suma felicidad es...

Y toda la bondad de las criaturas del mundo, comparada con la infinita bondad de Dios, más parece malicia que bondad...

Y toda la sabiduría del mundo, y habilidad humana comparada con la sabiduría de Dios infinita, es pura y suma ignorancia...

Y todo el señorío y libertad del mundo comparado con la libertad y señorío del espíritu de Dios, es suma servidumbre y angustia y cautiverio...

(Subida del Carmelo, lib. I, cap. IV)

Impureza y opacidad de nuestro corazón

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

... pongamos una comparación: está el rayo del sol dando en una vidriera; si la vidriera tiene algunos velos o manchas o nieblas, no la podrá esclarecer con su luz no transformarla totalmente como si estuviera sencilla y limpia de todas aquellas manchas; antes tanto menos la esclarece cuanto ella estuviese menos desnuda de aquellos velos y manchas, y no quedará por el rayo, sino por ella; tanto, que si ella estuviere pura y limpia del todo, de tal manera la esclarecerá y la transformará el rayo, que parezca al mismo rayo y dará la misma luz; aunque, a la verdad, todavía la vidriera, aunque se parezca al mismo rayo, tiene su naturaleza distinta del mismo rayo; y podemos decir que aquella vidriera es rayo o luz por participación.

(Subida al Carmelo, Lib, II, cap. V)

...la luz y sabiduría de esta *contemplación* es muy clara y pura, y el alma en que ella embiste está oscura y impura; de aquí es que la apenas mucho al recibirla, así como cuando los ojos están de mal humor, enfermos y impuros, del embestimiento de la clara luz reciben pena; y esta pena en el lama, a causa de su impureza, es inmensa cuando de veras es embestida de esta divina luz, que, embistiendo en el alma esta luz pura, a fin de expeler la impureza de ella, siéntese el alma tan impura y miserable, que le parece estar Dios contra ella y que ella está hecha contraria a Dios. Lo cual es de tanto sentimiento y pena (porque le parece aquí que la ha Dios arrojado) que uno de los trabajos que más sentía Job cuando Dios le tenía en este ejercicio, era este...

(Subida al Carmelo, Lib, II, cap. V)

Estamos atados

Igualmente está detenida el ave para sus vuelos con los lazos del alambre recio o del más sutil y delicado hilo, pues mientras no rompe el uno y otro estorbo no puede ejercitarse en el vuelo: así también el alma que está presa por afición a las cosas humanas, por pequeñas que sean, mientras duran los lazos no puede caminar a Dios.

(Avisos y sentencias, 153)

Así es el alma que tiene asimiento a alguna cosa; que, por más virtudes que tenga, no llegará a la libertad de la divina unión: porque apetito y asimiento del alma tiene la propiedad que dicen tiene la rémora con la nave, que, con ser un pez muy pequeño, si acierta a pegarse a la nave, la tiene tan queda, que no la deja navegar.

(Subida la Carmelo, lib. I, cap. XI)

Poco le sirven los ojos a la mariposa, pues que el apetito de la hermosura de la luz la lleva encandilada a la hoguera.

(Subida del Carmelo, lib. I, cap. VIII)

La Noche mística

Una vez establecidos esos tres primeros sentidos de la Noche, como hechos, como datos previos, como el primer estado del alma en relación con Dios, el gran tema nocturno seguirá utilizándose para hacer sensible el camino, el itinerario, la dialéctica interior de la vida mística. La vida contemplativa se desarrolla en la duración simbólica de una noche, y el alma, en una *Noche oscura*, avanzará, dolorosa y trágicamente, hacia la Luz que la consumirá en la "cara a cara" eterno.

Es una aventura interior, en acción, un drama que se desarrolla en el espacio de una noche, desde el crepúsculo, en que los objetos se borran y desaparecen, pasando a través de la más densa de las tinieblas, por el horror de medianoche, en el que todas las cosas parecen abolidas para siempre en la Nada, hasta la hora en que la oscuridad palidece y se presenta la inmensa claridad de la aurora:

...estas tres noches todas son una noche, que tiene tres partes, por la primera, que es la del sentido, se compara a la primera noche, que es cuando acaba de carecer del objeto de las cosas. La segunda, que es la fe, se compara la medianoche, que totalmente es oscura; y la tercera, al despedimiento, que es Dios, la cual es inmediata a la luz del día.

(Subida al Carmelo, Lib, I, cap. II)

La Belleza de la Contemplación

La *contemplación* es hermosísima, porque la belleza es una propiedad trascendental que siempre acompaña a la verdad y al bien, y porque el objeto de la *contemplación* es la hermosura increada, y por eso se dice de la *contemplación*: "Me hice amante de su hermosura".

La *contemplación* sólo se da con perfección cuando la naturaleza está sosegada, purificada y ordenada, dice santo Tomás. San Juan de la Cruz, lo expresa con su conocido verso: "estando ya mi casa sosegada". Esta es la razón de que los contemplativos suelen aparecer durante la *contemplación*, llenos de belleza y esplendor, como Moisés en su *contemplación* de Dios en el Sinaí. La *contemplación* además es deliciosa. Para santo Tomás la vida más perfecta es la conjunción de las dos, La contemplativa y la activa: "Contemplari et contemplata aliis tradere" (2-2, 188, a. 6). "Es más perfecto iluminar que ver la luz solamente, y comunicar a los demás lo que se ha contemplado, que sólo contemplar". Después de esta vida no perdurará la vida activa, porque en la bienaventuranza no habrá miserias que socorrer. Las obras exteriores de los unos a los otros estarán ordenadas al fin de la *contemplación*. Pero en la vida presente la Iglesia está dedicada a "la acción y a la *contemplación*".

La noche de los sentidos, subida de las tinieblas

Universidad Nacional Autónoma de México

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

Es la privación y la purificación de todos los sentidos para todas las cosas exteriores del mundo. Toda tendencia, es una tacha, una llaga para el alma. Es preciso, por la Noche activa del sentido, que el alma llegue a identificar su voluntad con la voluntad divina. El alma va, pues, a adormecer, a apaciguar sus apetitos, rehusándoles todo alimento. Establece así en sí misma la paz, condición previa de todo progreso en la vida del espíritu. No es, por otra parte, de la criatura como realidad exterior de lo que Juan de la Cruz quiere que reniegue a esta por la manera, llena de deseo, con que las mira. En consecuencia, la Noche de los sentidos debe operar un desligamiento del alma con relación a su conocimiento de las cosas exteriores, con relación a las comunicaciones naturales y sobrenaturales de los objetos exteriores. Cierra, en cierto modo, la puerta al mundo exterior.

Ese primer estadio es, pues, una acomodación del sentido al espíritu, un doma –por la razón y la voluntad- de todo vínculo sensible a la criatura.

¿Cómo el alma, expuesta a todos los vientos de sus tendencias y de sus pasiones, puede entrar en la Noche de los sentidos”

Aquí San Juan de la Cruz, en páginas cautivadoras, da al alma “llena de angustia e inflamada de amor” las humildes normas que ha de acompañarla en lo sucesivo, incesantemente, hasta el hecho de la unión mística, y que simbolizarse mediante el famoso dibujo del Cristo crucificado. Porque aquí el secreto es la conformidad con Jesús crucificado, la identificación con Cristo, en su misterio más profundo y más humano: la Cruz. Para Juan de la Cruz, la importancia de esa “imitación” de Jesús es tan grande, que resulta difícil comprender a algunos de sus comentadores, que han querido presentarlo como rechazando el Misterio de Cristo. Eso es, en verdad, cometer un capital contrasentido. (Cf. Subida al Carmelo, lib. II, cap. IV). Porque el alma, impulsada por el amor de Cristo, por el fuego devorador del Esposo, halla el valor necesario para vencer la fuerza de las tendencias.

El método seguido por Juan de la Cruz para escapar de las tentaciones es notable y sencillo: *Cuando sentimos el primer movimiento o el primer asalto de algún vicio, como la lujuria, la cólera o la impaciencia, el espíritu de venganza a consecuencia de una ofensa recibida, etc., no resistiremos mediante un acto de virtud contraria; pero cuando lo sintamos recurriremos sin demora a un acto de movimiento de amor anagógico contra el vicio; alzando nuestro corazón a la unión con Dios. Porque, gracias a esa elevación, el alma se ausenta de allí, se presenta a su Dios y se une a él, dejando al vicio o a la tentación y al enemigo frustrados en su intento y sin tener a quién herir; porque el alma, estando más donde ama que donde anima, se desembaraza divinamente de la tentación. El enemigo no tiene ya dónde herir, pues el alma no está ya donde*

la tentación (o el enemigo) quería alcanzarla y herirla. (Extracto del Proceso de Canonización; declaración del padre Eliseo de los Mártires, Dictamen V, 3.)

Porque esa renunciación, ese alejamiento no son acabados por el alma en sí. La Noche activa de los sentidos es más un trabajo de pacificación, de restablecimiento de orden que de purificación propiamente dicha. Pero no solo son las tendencias lo que hay que apaciguar y pacificar; también el entendimiento debe comenzar a adelantarse en la noche, en el no-saber, en la Noche activa del espíritu. Esa subida de la Noche se señala aquí por el paso de la meditación a la oración. En la meditación, concebida de manera bastante simplista, según el modelo de San Ignacio, el entendimiento obra mediante modalidades naturales, acudiendo a imágenes, a recuerdos, a sentimientos, a la efectividad, operando la "composición de lugar" y procediendo de manera discursiva, según "puntos" y planes bien constituidos. Más eso de nada sirve al alma que quiere llegar *a ver a Dios en su esencia...*, siempre porque Dios no puede alcanzarse de manera sensible. Necesita, pues, practicar la oración, *ese conocimiento confuso, universal y simple de Dios*; y entra en ella, de golpe, cuando advierte la incapacidad de meditar y de servirse de la imaginación; cuando ya no gusta de considerar objeto particular alguno; cuando, en suma, experimenta el sentimiento de una paz interior y de un conocimiento general y amoroso.

Esta nueva modalidad de conocimiento, que el alma acepta deliberadamente, se le aparece como una Noche. El alma se ve privada de su luz natural y le parece hallarse en el vacío y en la oscuridad, en la misma proporción de la luz divina que penetra en ella secretamente: Por carecer de estas (noticias particulares), que son acerca de las que el entendimiento y sentido tiene habilidad y costumbre de ejercitarse, no las siente, por cuanto le faltan sus acostumbrados sensibles. Y esta es la causa por donde, estando ella más pura, perfecta y sencilla, menos la siente el entendimiento y más oscura le parece.

(Subida al Carmelo, Lib, II, cap. XIV)

La noción de Dios aparece confusa al alma habituada a clasificar, a descubrir, a imaginar bajo aspectos sensibles. Eso no quiere decir que se halle totalmente indeterminada. Hay una orientación interior que permite al contemplativo reconocer a Dios en esa presencia inefable. Es una noción solo secundariamente negativa, que al principio es vivida en una pasividad absoluta, en una mirada simple. Entonces, cuando el alma intenta descubrirse a sí misma esa presencia, no puede concebirla sino de una forma negativa. La palabra de Dios, dicha al alma en esta oración, es una palabra de espíritu a espíritu, de sustancia a sustancia, que excede, por su pasividad misma a toda determinación natural. Y esto se aproxima a lo que dice Ruybroek: "Por encima de la razón, en lo más profundo de la inteligencia, el ojo sencillo (del alma contemplativa) está abierto siempre; contempla y fija la luz (el verbo) mediante una mirada pura, alumbrada por la luz misma, ojo frente a ojo, espejo contra espejo." (*El espejo de la salvación eterna*).

Mediante el paso de la meditación imaginativa a la oración contemplativa, enteramente situada en la oscuridad de la Fe, Juan de la Cruz señala el abismo que se abre en la vida del alma creyente entre su primer estadio, en el que Dios es un objeto de representación y de descripción interior, en el que el alma se lo figura por medio de sentido corporal interno, que solo proporciona imágenes; y un segundo estadio, sin medida común en el precedente, en que el alma entra en presencia de Alguien interior y activo; es un dialogo real que se establece y en el que no se trata de figurarse a Dios en términos sensibles, sino de contemplarlo tal como es en la tiniebla de la Fe. El alma que entra así en la Noche activa del espíritu se halla en una gran quietud llena de amor y sustancial; penetra en un conocimiento de Dios confuso y amoroso, lleno de paz y de calma. El desarrollo de la vida mística será en lo sucesivo una simplificación, una purificación de esa mirada atenta, de ese silencio sustancial. Es una interiorización más real cada vez. El alma atraviesa poco a poco todas las capas superficiales de su ser para penetrar en el espesor, en ese contacto esencial entre el ser de Dios y su propio ser, en ese centro más profundo, que no es sino Dios mismo.

El momento decisivo es, pues, el paso de la meditación a la oración, de la vida del sentido a la vida del espíritu: hay allí un corte definitivo; el alma entra en un período enteramente nuevo. Podría decirse que pasa del plano del fenómeno al del *noumenon*, de lo descrito al ser, de la contigüidad a la presencia, de lo imaginario a la Fe.

El desasimiento necesario

Para llegar un alma a la transformación sobrenatural, ésta que ha de oscurecerse y trasponerse a todo lo que conviene a su naturaleza, que es sensitivo y racional; porque sobrenatural quiere decir, que sube sobre lo natural; luego el natural abajo se queda; que, como esta transformación y unión no puede caer en sentido ni habilidad humana, ha de vaciarse perfecta y voluntariamente de todo lo que puede caber en ella de afición, digo, y voluntad en cuanto que es de su parte; porque a Dios ¿quién le quitará que no haga lo que él quiere en el alma resignada, desnuda y aniquilada? Pero todo se ha de vaciar; de manera que, aunque más cosas sobrenaturales vaya teniendo, siempre se ha de quedar como desnuda de ellas y a oscuras como el ciego, arrimándose a cosas de las que entiende, gusta, siente ni imagina; porque todo aquello es tiniebla, que la hará errar o detener, y la fe es sobre todo aquel entender, gustar y sentir; y si en esto no se ciega, quedándose a oscuras de ello totalmente, no viene a lo que es más, que es lo que señala la fe.⁹⁵

La primera etapa: renuncia voluntaria al yo.

⁹⁵ Pag. 138-151.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

En esta desnudez halla el espíritu su quietud y descanso, porque no codiciando nada, nada le fatiga hacia arriba y nada le oprime hacia abajo; porque está en el centro de su humildad, pues que cuando algo codicia, en eso mismo se fatiga.

(Subida del Carmelo, lib. I, cap. XIII.)

La Fe, tiniebla de la medianoche.

Poco a poco el alma es encaminada hacia el corazón de la Noche, hacia la tiniebla de la Fe, donde el espíritu va a ser purificado en su propia raíz, para que se haga capaz de Dios. Obra infinita, que solo puede ser invocada por la actividad de la ascesis espiritual y que únicamente Dios puede realizar, a costa de una transmutación del espíritu. *Todas las fuerzas y afectos del alma, por medio de esta noche y purgación del viejo hombre, se renuevan en templos y deleites divinos (Noche oscura, lib. II, capítulo IV). ... pura fe, la cual es Noche oscura para las dichas potencias naturales (Noche oscura, lib. II, capítulo IV) Porque San Juan de la Cruz se atreve a llegar a eso; pero tal transformación solo se opera en el horror de una tiniebla total, de una ruptura y de una desarticulación de todo el ser. Porque, como no se cansa de repetir Juan de la Cruz, Dios es inconmensurable para nuestra naturaleza, y su luz nos ciega: Cuanto las cosas divinas son en sí más claras y manifiestas, tanto más son al alma oscuras y ocultas naturalmente. (Noche oscura, lib. II, cap. V) Nuestros entendimientos flacos... en tan inmensa luz se ciegan y quedan ofuscados, no alcanzando tan gran alteza (Noche oscura, lib. II, capítulo V), La fe es una noche para el alma... que nos dice cosas que nunca vimos que sin revelación nos pudieran llevar a su conocimiento. (Noche oscura, lib. II, capítulo III) La fe es nube oscura y tenebrosa para el alma (la cual es también noche; pues, en presencia de la fe, de su luz natural queda privada y ciega) con su tiniebla alumbrada y da luz a la tiniebla del alma, para que así fuese semejante el maestro al discípulo. (Noche oscura, lib. II, capítulo III).*

¿Qué quiere el alma contemplativa? Nada menos que a Dios mismo. Pero Dios está fuera de nuestro alcance, es sobrenatural, más allá de todo intento, desconocido, inconmensurable, sin ninguna relación con lo que sabemos y gustamos. Es Noche, nube, Tiniebla para nosotros, que somos, por nuestra parte, noche y tiniebla, por nuestra imperfección de pecadores. Si el alma quiere servirse de sus propias fuerzas para alcanzar a Dios, será como el ciego que pretende guiar a su lazarillo. El alma se lanza a lo plenamente desconocido. ¿De qué le servirán, pues, sus nociones, sus modalidades, sus gustos? Su único camino es la ceguera de la Fe, el no-saber. Es necesario que tenga el valor de franquear los límites naturales de sus facultades interiores y exteriores.

El alma, en consecuencia, debe tomar –o más bien aceptar- de la mano de Dios el camino de la *Nada*, del *No-saber*. Camino terrible y doloroso, porque esa ceguera constituye, en sí misma, un suplicio para el espíritu: porque el sentido y espíritu, así como si estuviese debajo de alguna

inmensa y oscura carga, está penando y agonizando tanto que tomaría por partido y alivio el morir. (*Noche oscura*, lib. II, capítulo V) Lo divino es intolerable para el alma no purificada de sí misma. Esa conjunción impensable del hombre y de Dios abrume y tortura el alma. La Noche pasiva de los sentidos va, pues, a liberarla de los vínculos sensibles, esta vez no ya en el esfuerzo cotidiano, sino en el abandono y la obediencia; no con respecto a las criaturas, sino con respecto al mismo Dios. Es preciso que el alma aprenda que Dios no se conquista, que no se le puede poseer y que no puede ser objeto de ningún deseo. Dios va a privarla, poco a poco, de todo gusto sensible a su respecto; y se retirará de todo lo que puede ser experimentado, gustado y saboreado de Él, particularmente en la oración. El alma ha hecho cuanto ha podido por sí misma, baja la moción y con la ayuda divina, para escapar el tumulto de sus sentidos y de su espíritu. En ella, al dormirse sus potencias, reina el silencio. A Dios le corresponde, entonces intervenir completando la purificación así esbozada, haciendo morir el alma sensible en sí misma para hacerla renacer en Él el alma purificada. Al intervenir Dios directamente en el alma, esta sufrirá una desasimilación interior, una muerte espiritual. Todo su papel consiste entonces –en medio de las más terribles torturas– en abandonarse a ese amor, que solo la Fe le hace presente. Si ha superado, impulsada por el amor lleno de impaciencia y de angustia, las primeras pruebas de las Noches activas, le es necesario ahora, en las más densas tinieblas, sufrir la purificación radical del fuego del amor, aceptar una verdadera pasión de amor, sin saber de dónde viene ni adónde va. El alma entra entonces en la parte más oscura de esa noche mística, en la cual el espíritu sale de sí sin haber reconocido aún dónde se halla.

La Noche pasiva de los sentidos lleva consigo la pacificación radical en el alma de las tendencias egocéntricas de apropiación y de adhesión a lo creado. Es Dios mismo y Dios solo, quien realiza esa purificación. El alma es introducida por Dios mismo en un nuevo modo de conocimiento espiritual. La obra de la Noche pasiva consiste en establecer la inactividad de las potencias del alma. En esa pasividad el alma entra en contacto con el propio Dios, que se da a ella en la oscuridad y el secreto... *la subida contemplación, la cual no es otra cosa que infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios, que, si le dan lugar, inflama al alma en el espíritu de amor, según ella da a entender en el verso siguiente "Con ansias en amores inflamada"*. (*Noche oscura*, lib. I, cap. X) Ese amor es sentido, en cierto modo, negativamente, por la solicitud dolorosa que el alma experimenta por Dios, siendo saturada de amor sin saber cómo. La Noche de los sentidos despoja al alma de todo conocimiento natural o sobrenatural, intelectual, discursivo, para que se apoye en el solo conocimiento de la Fe, que como no está en modo alguno fundado en lo sensible, nada puede tener de distinto ni de conceptual.

¿A qué conocimiento llega, pues, el alma en vías de purificación? Una nueva y doble luz viene a iluminarla: la primera realidad interior y espiritual que el alma percibe, una vez desembarazada de todo el discurso imaginario, *es el conocimiento de sí que revela nuestras miserias*. Mas ese

conocimiento de su miseria tiene por reverso, abrumador y exaltado, la conciencia de la grandeza de Dios. Esa claridad nueva y fundamental que establece al alma en la humildad y el amor de Dios según la verdad de su relación, que es la del Todo a la Nada, es infundida en el alma cuando esta ha salido, definitivamente, de sus maneras discursivas de tratar con Dios. En efecto: el conocimiento sensible hace de pantalla entre nuestra mirada y la verdad. Una vez extinguidas las falsas luces y situada el alma en la “gran noche de la Fe” (Claudel), descubre su propia verdad, según la realidad misma de su relación con Dios. Al obrar así esta purificación mental, la Noche de los sentidos hace posible la evasión, fuera de todas las imperfecciones: ...*a los que Dios pone en esta noche, comúnmente les da humildad y prontitud, pero sin sabor, para que solo por Dios hagan aquello que se les manda; y desapropiarse de muchas cosas, porque no hallan gusto en ellas. (Noche oscura, lib. I., cap. XIII)* El alma puede escaparse para entrar en el camino del espíritu.

Entonces el alma es introducida por Dios en la suprema y terrorífica prueba de la última purificación del espíritu. La Noche pasiva del espíritu arrancará las propias raíces de las imperfecciones y de las afecciones adormecidas por la Noche de los sentidos. Esta purificación se realiza en la misma sustancia del alma. Porque la Noche debe operar la acomodación a la unión divina del espíritu enteramente salido de sí: En la purgación ... la diferencia que hay es la de la raíz a la rama o sacar una mancha fresca o una muy asentada y vieja... (*Noche oscura*, lib. II, cap. II) Es preciso que la purificación alcance a las imperfecciones más secretas, sutiles y espirituales, aquellas cuyas raíces han penetrado más hondo.

Si el alma necesita de una purificación de las propias raíces de los apetitos, es que sus afecciones y sus hábitos tienen su origen en el espíritu. La Noche de los sentidos solo se encuentra, pues, su último cumplimiento en la desasimilación interior de la noche del espíritu. La pureza del sentido no se logra sino cuando la del espíritu se halla en vías de realización. Toda la ascesis de San Juan de la Cruz adquiere su sentido y su valor en la ascesis mental y psicológica. Por la privación de los bienes del espíritu, por la Noche de todas las potencias espirituales, por la “pura y oscura *contemplación*”, el hombre de antes es definitivamente vencido por el hombre nuevo: Mi entendimiento salió de sí, volviéndose de humano en divino. (*Noche oscura*, lib. II, cap. IV) esa es la ley del éxtasis i⁹⁶

El alma, al salir de ella, presentándose a la purificación en ella operada por el fuego del amor divino, viene a coincidir, por el don y ese abandono, con la voluntad divina.

Sufre entonces de una manera indecible, experimentando en la misma doble luz interior su propia impureza a la pureza del rayo divino que la traspasa en su sustancia. El alma tiene la

⁹⁶ Cf. *Catholicisme*, del P. Lubac, conclusión *Mysterium crucis*
Universidad Nacional Autónoma de México

impresión de hallarse a una distancia infinita de Dios y de constituir para él un objeto de horror. La causa profunda del sufrimiento del alma en esta prueba procede de la desproporción infinita entre los dos términos de la unión: el humano y el divino. *De tal manera la desmenuza y deshace, absorbiéndola en una profunda tiniebla, que el alma se sienta estar deshaciendo y derriéndose a la faz y vista de sus miserias. (Noche oscura, lib. II, cap. IV)* En las Noches precedentes, el alma se encaraba con sufrimientos parciales y podía tomar aliento en la suavidad de la *contemplación*. Ahora es una Noche conjugada según todos los planos del ser: *Purga Dios aquí al alma según la sustancia sensitiva y espiritual y según las potencias interiores y exteriores..., dejándola seca, y vacía y en tinieblas (Noche oscura, idem, idem)* San Juan de la Cruz nos da una idea de hasta dónde llega el horror de dicha prueba:... *No solo padece el alma el vacío y suspensión de estos arrimos naturales y aprehensiones, que es un padecer muy contagiosos (como si a uno le suspendiesen o detuviesen en el aire que no respirase), mas también está purgando el alma... que... suele padecer grave deshacimiento y tormento interior, demás de la dicha pobreza y vacío natural y espiritual... es menester, en cierta manera, que ella misma se aniquile y deshaga. (ibid) El violento amor que siente por Dios, lejos de consolarla, no hace más que aumentar su tormento: el amor de Dios... la inflama y estimula con su herida amorosa y maravillosamente la atiza... Y esta es la segunda manera de padecer en deseo y ansia de parte del amor en las entrañas del espíritu... (Noche oscura, lib. II, cap XI)* El objeto de la purificación es hacer capaz al alma de la más alta unión del amor de Dios: ... *Porque el alma a de venir a poseer y gozar en el estado de perfección a que por medio de esta purgativa noche camina, innumerables bienes de dones y virtudes, así según la sustancia del alma como según sus potencias, conviene que primero generalmente se vea y se sienta ajena y privada de todos ellos... (Noche oscura, lib. II, cap. IX)*

El alma no percibe, en modo alguno, la fuente de su ceguera, e ignora la acción divinizadora, que es silenciosa y secreta: ...*esta sabiduría le es al alma tan secreta para discernir y ponerle nombre para decirlo..., que no halla modo ni manera ni símil que le cuadre para poder significar inteligencia tan subida y sentimiento espiritual tan delicado e infuso. (Noche oscura, lib. II, cap. XVII.)* Dejándola en la desnudez y las tinieblas, la purifica y la alumbra con la divina luz. El alma no lo sospecha y cree seguir en tinieblas. Es la Cruz la tiniebla de la sexta hora. Cristo se halla suspendido en la Noche; el alma crucificada con El se ve atraída por el peso del mundo, horriblemente destendida en el abandono aparente de Dios. ⁹⁷

El Alba

El alma ha caminado por la "escalera secreta". El entretenimiento se ha divinizado, al atravesar la *Noche oscura*, en la medida en que se ha dejado penetrar por el amor divino, es decir, cuando se ha desligado de sus conceptos particulares, de su punto de vista limitado, para unirse a la luz

⁹⁷ pag- 157-163

divina que ve todas las cosas en la sencillez del amor. Ese paso se ha realizado por la subida en el alma del amor exclusivo de Dios. Es preciso que se una puramente a Dios en su sencillez totalmente exigente para que pueda ver todas las cosas tales como son y del mismo modo que Dios la ve. De ahí la necesidad de esa purificación radical provocada, dirigida y completamente por Dios mismo. Es Dios quien se da y el único que puede dar el alma capacidad para recibirlo, sin lo cual es hombre *gozará de El como de otros bienes; los bienes no suben del hombre a Dios, sino que descienden de Dios al hombre*. Ese conocimiento de Dios es un lenguaje puramente interior del centro del alma que excede de los sentidos, que detiene y hace callar la armonía de los sentidos externos e internos. Es un lenguaje de puro espíritu a un espíritu. El espíritu humano penetra mediante una interiorización más verdadera cada vez, por estar purificada, de la fe con la luz trascendente e immanente. Es una salida de sí mismo, que es una presencia de sí, por *lo más profundo*. Entonces, el hombre está en comunión con Dios, el mundo y sí mismo; y su conocimiento se completa en perfecta modalidad con la verdad. El alma conoce a Dios según una modalidad que no es ya casi del orden de la fe; por un conocimiento intuitivo y simple, una mirada a la Faz de Dios. Todo conocimiento discursivo es entonces no solo negado, sino rebasado y sustituido triunfalmente por una intuición pura, por una visión. Pero esta no entraña ya disociación entre el vidente y lo visto; es una fusión, una comunión de ser: a ese nivel hay que situar la unión mística transformante "*amada en el amado transformada*".

El alma ha llegado, así al término de esa Noche Mística, y allí, en la penumbra de Dios, goza las primicias de la visión frente a frente. La ascensión de la Montaña ha terminado; el alma ha sido atraída hasta la cumbre, allí donde *la gloria y el honor de Dios* reinan solos por la Nada hasta el Todo. Todo y Nada. El hombre llega y *ese yo no sé qué*, cuya sed lo consumía de noche.⁹⁸

2.4 Unión Mística

La unión del alma con Dios en *contemplación* profunda. Se caracteriza por una profunda conciencia de la presencia divina. Tiene una variedad de grados, que no necesariamente ocurren en sucesión: Las dos noches del alma (noche de los sentidos y noche del espíritu) que anteceden a la unión mística, la oración de silencio, la unión plena, éxtasis y matrimonio espiritual.⁹⁹

Grave cosa tratar del arte en San Juan de la Cruz en él se da la paradoja de ser el escritor más artista de todos los tiempos y, a la vez, el negador de todo lo sensorial. Su doctrina estética es la de la *Noche oscura*. Negra noche para el sentido, pero claridad irradiante, luz increada y, por lo tanto, inextinta para el alma. Para San Juan de la Cruz, la noche se identifica con todos los

⁹⁸ pag. 171-174

⁹⁹ Hardon, John S.J.; Modern Catholic Dictionary; Eternal Life, Kentucky, 1999
Universidad Nacional Autónoma de México

misterios. Es noche la muerte de todo lo sensorial, es *Noche oscura* de fe, y es también noche para el alma, y hasta noche terrible para el mismo Dios. “A oscuras y sin nada” queda el hombre privado de sentido. Las cosas ya no existen, y el alma queda vacía, tanteando los muros de esa cárcel de inanidad. T el santo no quiere que haya diferencia entre el ciego y el que cierra los ojos.

Hay razones metafísicas y estéticas para que el alma entre en la noche. Y es la primera la incompatibilidad de la luz con las tinieblas, es decir, de Dios con el mundo. Todo lo percible es tema de corrupción para el espíritu. Y otro motivo de carácter es estético. “Toda la hermosura de las criaturas, comparada con la infinita hermosura de Dios, es suma fealdad”. Y esta fealdad se transmite a alma que en las cosas corporales se deleita. Y la bondad del mundo de la malicia; la sabiduría, ignorancia, y la libertad, servidumbre. Mas allí, descarnada de estas aficiones al mundo mental y físico que nos envuelve, el alma entra en la noche de un abandonar o, mejor, de un negar lo que es el gozo de los sentidos. De ese discurrir por la gata superficie del universo, cuyo goce el Eclesiastés recomienda bajo el sol que se extingue.

En el curso de esa noche terrible de la muerte de los sentidos un sol que ilumina las tinieblas: son las ansias, que, despoja ya el alma de afectos sensibles, tienen que ser de amores. Ansias no de ahogado en las tinieblas, sino de plenitud de conciencia, de más llama, de más dulce descanso en el océano de Dios.

¿Pero es sólo oscuridad y tinieblas la noche de San Juan? No es la fe, pero por exceso de claridad. Sol que deslumbra, verdades que ciegan la inteligencia, niebla donde se alberga la luz. ¡Que terrible esfuerzo el de vaciar todo lo que constituye la parte humana del hombre! Por que cada virtud teologal arrastra consigo un vacío. Por la fe, el pensamiento queda “vacío y oscuridad en el entender”, “la esperanza hace en la memoria vacío de toda posesión, y la caridad, vacío en la voluntad de todo afecto”.

Pero ¡qué camino más áspero, qué noche ennocheada, es decir, *Noche oscura*, la que San Juan propone para llegar a ese extremo; ¡Qué morir en brazos de la oscuridad todo especie sensible y con ella expresión artística! Ahí viene lo que el santo llama “anihilación de toda suavidad” y con su conversión en sequedad. Y llega a más el santo: a rechazar toda dulzura sentimental en la unión con la divinidad y a fustigar “los que sólo andad a buscar dulzuras y comunicaciones sabrosas en Dios”. Porque esto es, como él mismo dice, “golosina del espíritu”, huida de lo desabrido. En esta negaron- que casi podemos decir absoluta y bien sensible para acceder a los éxtasis beatíficos, San Juan de la Cruz llega a conclusiones aterradoras desde ese centro que es la visión intuitiva y directa de Dios. San Juan nos dice que la razón no es medio para unirse a la divinidad, y que “todo lo que el entendimiento puede alcanzar, antes le sirve de impedimento que

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

de medio si a ello se quisiese asir”. No hay más medio que la fe superracional, pues ni la imaginación ni la inteligencia pueden salir del material que le proporcionan los sentidos.

En *Subida al Monte Carmelo* dice: “De donde los que imaginan a Dios debajo de algunas figuras deístas, o como un gran fuego o resplandor o otras cualesquier formas, y piensan que algo de aquello será semejante a El, hasta lejos van dél; porque aunque en los principiantes son necesarias estas consideraciones y formas y modos de meditaciones para ir enamorando y celebrando el alma por el sentido... y así le sirven de medio remotos para unirse con Dios...”

Todas las formas artísticas caen dentro de estas tinieblas que niegan la luz solar. Pero claro está que esta noche es tan totalmente cerrada como la quiere San Juan es la del espíritu. Pues “el alma ha de estar pura y sencilla, no dejaría hacer nada y deturbaría lo que estaba haciendo”.

Como vemos, todas las formas artísticas caen dentro de estas tinieblas que niegan la luz solar. Pero claro está que esta noche totalmente cerrada como la quiere San Juan es la del espíritu. Pues “el alma ha de estar pura y sencilla, no limitada ni atendida a alguna inteligencia particular, ni modificada con algún límite de forma, especie e imagen: que, pues Dios no cabe debajo de imagen ni forma...”¹⁰⁰

En ese mundo nocturnal del tenebrismo entra el mundo de la sensibilidad, y en el del concepto, con altísima significación estética, la noche. Es en medio de las tinieblas donde el alma se reconoce a sí misma y donde allí, en el corazón de la oscuridad, se encuentran el Amado y el alma enamorada.

Hay que tener en cuenta que el procedimiento estético más buscado por San Juan es el del contraste. Hay en toda poesía una ambivalencia de contrarios que le prestan esa subyugante atracción. La muerte y la vida, el no saber y toda la ciencia, la nada y el todo, la oscuridad y la luz todopoderosa, lo mínimo y Dios en sus entrañas, forman un juego de enlaces opuestos en todos sus versos. Y de la misma manera de los egipcios medían la altura de las pirámides por la sombra que proyectaban, es la magnitud de la noche enamorada lo que nos permite calcular las grandezas del Amor. Es desde este abordamiento de la razón, desde este abismo aniquilamiento de todas las potencias, desde este asentamiento en nuestras miserias, como se entiende esta sentencia ocamista de San Juan. “El alma antes ha de ir conociendo a Dios por lo que no es que por lo que es”. Esta es la que podríamos llamar “noche de Dios”. Noche en cuya entraña está todo el ser.¹⁰¹

¹⁰⁰ El sistema claroscuro tiene un nombre que le da San Juan en el mismo comentario a la Llama de amor viva. Lo llama obnubración, “que quiere decir tanto como nacimiento de sombras”

¹⁰¹ Cfr. José Camon Aznar, *Arte y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid MCMLXXII pag. 16

2.5 San Juan de la Cruz en la cultura de su tiempo

San Juan de la Cruz se halla situado en esa segunda mitad del siglo XVI donde confluyen –y a veces en sus frases más exaltadas- el goticismo medieval, el Renacimiento y el idealismo trentino que abre nueva edad.¹⁰²

El tema de la noche es también el de la caverna –el tema de la oscuridad y del engaño-. Y en San Juan de la Cruz la caverna platónica se convierte en la noche del alma. Pero si en el fondo de la caverna se proyectan las sombras –las sombras inanes, imagen de la irrealidad-, en San Juan las formas atraviesan la noche, aparecen en la noche trascendidas en espíritu.

El equivoco y la tensión en San Juan consisten en que la noche de la anulación no tiene como consecuencia la nada. Porque esa nada, nana, nana de la Subida lleva en su centro toda la gloria. En ese anihilamiento hay la secreta seguridad de que cada nueva renuncia aporta un nuevo tesoro. Y la nada –la noche- avanza. Ya lo cubre todo. Y entonces esa noche se convierte en el mismo Dios, que se identifica sustancialmente con el alma. No es la imagen fácil del sol tras la nocturnal oscuridad. Es la misma noche transformada en astro que llena todo el universo. Ello determina la enorme tensión de esta poesía. Sus imágenes son coruscantes, de su irradiante fulgor. Pero tras ellas, y respaldando tanto deslumbramiento, sabemos que existe esa noche, esa ruta desolada de la nada tras de la que accede toda la luz.

2.6 La nada

No necesita San Juan, como todos los pensadores cristianos, hacer entrar a la *nada* en su cosmología. Le basta con identificarla con el pecado, con la noche, no del sentido, sino del alma. Bien entendido que lo que en una mente clásica podría estimarse como el aniquilamiento, en San Juan de la Cruz es condición indispensable para acceder a la *contemplación* pura, a la visión unitiva con Dios. Es precisa la privación de toda reacción sensible, la purgación y reniego “de todas las cosas exteriores del mundo y de las que eran deleitables en su carne, y también de los gustos de su voluntad”. Esta privación debe ser tan absoluta que, como dice el santo “es quedarse como a oscuras y sin nada”. Ya el hombre se encuentra liberado de la cárcel del sentido. Pero palpando la horrible nada, que sólo en el trance siguiente debe ser ocupada por Dios.

San Juan insiste mucho en la negrura e inanidad del alma cuando los sentidos se cierran “Como una tabla rasa y lisa en que no está pintado nada”, así considera San Juan al alma privada de las

¹⁰² Idem pag. 135

luzes que vienen de los sentidos. Son las ventanas por donde el alma, que está encerrada en el cuerpo, puede asimilar conocimientos. Esta es la *Noche oscura* del sentido, la cual es indispensable para desalojar al alma de toda afección terrenal. Conceptos éstos contrarios a los platónicos, pues en la metafísica sanjuanega las ideas no son la consecuencia de la percepción sensible, no se asciende a la idea de blancura tras la *contemplación* de cosas blancas, sino que es precisamente la nada absoluta del alma la que le permite la recepción del conocimiento integrador y total derivado de la presencia de Dios. Pero la divinidad no es compatible con ningún residuo sensorial. Y sólo en la noche, en que todo movimiento sensorial se anihila, es posible que Dios se acerque para tomar posesión de ese espíritu, dispuesto a recibirle en el trono de una oquedad tan grande como el universo.

Todo conocimiento es sobrenatural. "Porque sobrenatural, eso quiere decir, que sube sobre lo natural; luego el natural abajo queda" Pero el alma no es algo inerte, no es sólo una ausencia. Entregada a la pluralidad de su ser espiritual, es, por el contrario, ímpetu amoroso, ascensión ineluctable, brazos en tensión cenital. Y esto lo confirma San Juan en unas palabras maravillosas. Una vez más, con una sencillez sobrecogedora, con una capacidad de síntesis para todo lo sublime sin igual en ningún escritor, nos explica el misterio de la ascensión de Dios al hombre. Si bien hay que notar que San Juan no emplea esta palabra, sino la de alma. Pues cada hombre es criatura enamorada de Dios en cuanto alma. "pura y sencilla luz" es la que hay en el alma liberada de las afecciones del sentido.¹⁰³

La metafísica sanjuanista, es la que explica con una lógica y una claridad sin posible contradicción, las diferencias entre los hombres y su rasgo personal distinto. Cada hombre es diferente porque diferentes son sus esperanzas, es decir, su anhelo de Dios. Y es frente a la divinidad cuando la posesión se identifica con el deseo, y éste con la esperanza. Porque también en el terreno divino la esperanza y el deseo son la misma cosa. Y "para que la esperanza sea entera de Dios, nada ha de haber en la memoria que no sea Dios".

En esta anihilación del sentido se da la paradoja de que, siendo San Juan el poeta que con más paladeo degusta las hermosuras de la naturaleza y con un ritmo más acariciador las lirifica, es también el que con más radicalidad niega la colaboración de los sentidos para llegar hasta Dios. Actitud bien distinta a la peculiar del Renacimiento. Es por esto San Juan de la Cruz un típico pensador de la Contrarreforma, con la interiorización como programa espiritual, negando las bellezas que en la etapa anterior habían inspirado al arte y a las teorías.

Para describir la hermosura de Dios, San Juan apura las sensaciones y las levanta por su misma gracia a regiones angélicas.

¹⁰³ Idem pag. 141.143.

Esta es la *nada* de San Juan. Negación del sentido para que el alma sienta con más potencia sus deleites convertidos en manifestaciones del espíritu. Noche que es el pórtico de toda la luz. Una nada sobre la que se asienta el Todo. Para ello es preciso morir. Esta es la nada que exige Dios. Cuando “las ansias de Dios son tan grandes en el alma, que parece se le secan los huesos en esta sed, y se marchita el natural, y se entrega su calor y fuerza por la viveza de la sed de amor, porque siente el alma que es viva esta sed de amor”. Y estamos en los linderos de la muerte. De la nada del sentido. El cuerpo yerto, el ama se llama viva. Y Dios, otra llama que con la del alma se une.¹⁰⁴

2.7 *Contemplación*

Afrontamos ahora lo más medular de la metafísica sanjuaniega: la *contemplación*. Capital para la comprensión de este tema en San Juan de la Cruz es insistir en la diferencia entre meditación y *contemplación*. La meditación queda para los filósofos y tratadistas de la teología. La *contemplación* es propia de los místicos, que lleva implícita la vivencia directa de Dios. Claro que los primeros tienen holgura dialéctica, pueden exponer sus ideas agotando el tema de las meditaciones, mientras que el contemplador queda preso en su propia visión, incapaz de trasmitirla con palabras si no es con referencia a estados físicos que siempre son insuficientes para revelarlo.

Casi podemos decir que en esta actividad contemplativa, porque la *contemplación* no es en San Juan dación graciosa de la divinidad, sino que está conseguida por una permanente tensión de la voluntad, se funden todas las experiencias místicas. Sólo sumergido en la *contemplación* podemos concebir su poesía y sus explicaciones teológicas.

San Juan ha alcanzado esta visión antes de su muerte. Ha dejado caer a sus pies el cuerpo con toda la vida sensorial, y la inteligencia con toda su potencia cognoscitiva, y el alma limpia, pura, ha penetrado en los misterios de Dios. Y ello por un solo camino: por la fe, “por la *contemplación* que se da en la fe”.

La predicación del silencio es contante, obsesiva, en San Juan. Sólo “en espíritu callado” puede el alma ser contemplativa. Por cierto que en este mismo comentario de la *Llama* (canción 3-37) define la *contemplación* como “altísima sabiduría y lenguaje de Dios”.

Es en *Noche oscura* donde la llamada *contemplación* purgativa lleva consigo tiniebla y a veces terribles padeceres. Es la llamada también “*contemplación* purificativa”. Por su sola evidencia

¹⁰⁴ Idem pag. 145-147.

arrastra las negaciones del sentido y “*pasivamente* causa en el alma negación de sí misma y de todas las cosas”.

La *contemplación* exige un previo proceso ascético, de dura negación y áspera renuncia. Ello motiva un adiestramiento que purifique y desnude de todo apetito sensorial al alma. Cuando “la divina luz de la *contemplación* embiste en el alma que aún no está ilustrada totalmente, le hace tinieblas espirituales”. Es una *contemplación* infusa que cae en el alma cuando allí aún hay miserias.

Hay una lucha dramática entre la luz de la *contemplación* purgativa y el resto del hombre viejo que todavía no se ha ahuyentado. Ello motiva “una profunda y honda tiniebla que el alma se siente estar deshaciendo y derritiendo en la hay y vista de sus miserias con muerte de espíritu cruel”.

Es en la *Noche oscura* (c. 12) donde San Juan desarrolla con más apasionamiento y brillantez el tema de la *contemplación* en una “oscura noche de fuego amoroso”. San Juan es fiel al concepto escatológico del purgatorio, y, con una de sus geniales contradicciones, ve el fuego material, de dolores abrasadores y purificadores, en la otra vida, mientras en ésta la purificación es con llama espiritual. “Así como se purgan los espíritus en la otra vida con fuego tenebrosos material, en esta vida se purgan y limpian con fuego amoroso, tenebroso, espiritual; porque ésta es la diferencia: que allá se limpian con fuego y acá se limpian e iluminan sólo con amor”. Es “un fuego de sabiduría amorosa”. En el mensaje divino, la sabiduría se confunde con el amor.

Esta *contemplación* llega a dominar el alma y encerrarla como en secreta cámara dentro de ella. La esconde en sí. Esto la aleja de toda criatura, “de suerte que parece que la coloca en una profundísima y anchísima soledad donde no puede llegar alguna humana criatura, como un inmenso desierto que por ninguna parte tiene fin, tanto más deleitoso, sabroso y amoroso cuanto más profundo, ancho y solo”. La oscuridad tienen aquí un valor de soledad, de silencio, de intimidad. Es una oscura *contemplación* con la cual consigue la unión de amor.

Es en la *Subida la Monte Carmelo* (24-4) donde explica que “cuando Dios quiere hacer esa merced al alma, comunicarla aquella luz sobrenatural que decimos, con que fácilmente y clarísimamente ve las cosas que Dios quiere, ahora del cielo, ahora de la tierra”.¹⁰⁵

El espíritu ve las cosas espirituales con la misma claridad que el ojo las corporales. Y ello con tal evidencia y fuerza de compensación, que esta revelación “la recibe a modo de los demás sentidos, como es la inteligencia, de suave olor espiritual y deleite espiritual, que el alma puede gustar sobrenaturalmente, llamados sentimientos espirituales. De todo lo cual él saca inteligencia

¹⁰⁵ Idem pag. 157-163

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

o visión espiritual, sin aprehensión alguna de forma, imagen o figura de imaginación o fantasía natural, sino que inmediatamente estas cosas se comunican al alma por obra sobrenatural y por medio sobrenatural” (Subida... c.23)

Escribe ahora San Juan unas palabras relevantes que pueden ser la síntesis de su teoría teológica. Para que la visión acceda, tiene que quedarse el alma “en vacío y a oscuras y fundar aquel amor y gozo en lo que no ve ni siente, ni puede ver ni sentir en esta vida que es Dios, el cual es incomprehensible, y, sobre todo y por eso, nos conviene ir por El por negación de todo”. ¿Cómo es posible que el santo nos describa y pormenore formalmente estas visiones cuando por experiencia nos dice que son imperecibles por el sentido? ¿Y cómo explicarnos el descenso de Dios sobre el alma cuando lo proclama incomprehensible? Este es el misterio que el santo ha intentado aclarar en sus poemas con imágenes que hacen temblar el corazón de los hombres.

Esta “*contemplación tenebrosa*” es indecible. Y así lo ratifica una vez más el santo cuando dice que no sólo es secreta la acción purgativa en el alma, en una sucesión de negaciones, sino que también lo es “en la iluminación, cuando más a las claras se le comunica esta sabiduría”. San Juan dice que esta iluminación entra en el entendimiento sin estar “envuelta ni pálida con alguna imagen o especie sujeta al sentido; de aquí es que el sentido e imaginativa, como no entró por ellos ni sintiera su traje y color, no saben dar razón ni imaginarla para decir algo de ella”. Esta iluminación “luego hace cesar y enmudecer toda la armonía y habilidad de los sentidos exteriores y anteriores”.

San Juan reitera siempre con palabras sustanciales. “Nunca te quieras satisfacer con lo que entendieres de Dios, sino en lo que no entendieses de él, y nunca pares en amarle y deleitarle en eso que entendieses o sintieses de El, sino ama y deléitate en lo que no puedes entender y sentir de El”.

La *contemplación* implica un proceso que nuestra voluntad elabora. Digamos que la *contemplación* va unida a una progresiva interiorización que poco a poco suspende el sentido. Si la visión es descenso vertical, la *contemplación* es un ahondar en nuestros tesoros espirituales. En la visión se puede hablar de instantes, en la *contemplación* se puede hablar de etapas. El mismo San Juan nos habla de la *contemplación* purgativa, lo cual encuentra un proceso de esforzada purificación.. El problema de la *contemplación* consiste en encontrar a Dios escondido en el alma.

La *contemplación* surge desde el primer instante de la interiorización. Esto podemos decir que toda oración es una forma de *contemplación*. En toda criatura hay un fragmento del Creador.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Idem pag. 164- 172.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

La vía mística para descubrir, súbito, la faz de Dios: “un entender no entendiendo”. Una generación antes que Descartes, San Juan de la Cruz sólo duda de la capacidad intelectual y de la percepción sensorial: las niega. Para ver a Dios, para su *contemplación* total, es preciso sumergirse en una luz que es oscuridad de la mente y del sentido.

En los grandes místicos germánicos hay análogo sentido negativo del intelecto. Ruysbroeck dice: “si queréis practicar y realizar en el más alto grado el amor y la santidad, debéis despojar lustra inteligencia de toda imagen y elevaros mediante la fe por encima de la razón. Allí es donde brilla el rayo del sol eterno que os iluminará y os enseñará toda verdad. Luego. La verdad os hará libres...”¹⁰⁷

2.8 Estética Sanjuanista

Hermosura y Amor. Este poeta, el más misterioso de todos, con el misterio que lleva consigo la suprema hermosura, nos ha dejado en las explicaciones, con una aterradora claridad, todo el entramado conceptual de su poesía.¹⁰⁸

Si la filosofía es consideración sobre la naturaleza y el hombre desde su trascendencia, ninguno ha merecido mejor este nombre. La máxima finalidad que puede pedirse a un filósofo es que concrete un sistema. Pues bien, ningún sistema más cerrado y, a la vez, más armonioso y desmesurado que el de San Juan de la Cruz. Ya Bergson decía que “Santa Teresa y San Juan de la Cruz han alcanzado de un salto lo que nosotros, filósofos, forcejamos inútilmente por conseguirlo”.

Llegamos a conocer la naturaleza del ser por su actividad. Busca en el campo de las facultades y operaciones los elementos que integran el ser polifacético del hombre. Nunca da por junto el esquema general y la descripción particular de cada uno.

En *Subida* abundan las subdivisiones, explicadas con todo detalle, pero falta el esquema de conjunto.

La percepción.- Es tal vez el sector que analiza con mayor detención. Sus valores religiosos son inferiores, pero desempeña papel decisivo para la rectitud de la fe y la orientación del afecto.

¹⁰⁷ Idem Pág. 176-180

¹⁰⁸ Idem Pag. 193.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

En sus órganos y funciones más externas están los cinco sentidos; vista, oído, olfato, gusto, tacto. Supone tan conocida lista, que de ordinario le falta paciencia para citarla por completo. Nombra dos o tres, y añade "etc".

Tiene en cambio, mayor importancia el orden que les asigna. Los tres últimos, oler-gustar-tocar, conservan siempre ese orden y ese puesto. Vista y oído se alternan en el primer lugar. La distribución se hace aproximadamente por la mitad entre ver-oír, oír ver.

Da la procedencia a vista y oído por ser más amplios y espirituales. Poseen al mismo tiempo mayor aptitud para simbolizar las actividades del espíritu. La vista alcanza en cierto modo al objeto de todos los demás sentidos, por eso, todas las percepciones pueden de algún modo llamarse visión (2S 23,2). Las ventajas del oído estriban en su espiritualidad, ya que el objeto no percibe como masa ni volumen. A él reserva la función de simbolizar las percepciones más elevadas en el campo espiritual: "El oído es más espiritual o, por mejor decir, allegase mas a los espiritual que el tacto..." (C14-15, 13-15).

En el más alto grado de la percepción está el entendimiento, que unifica y coordina las formas anteriores. En él confluyen los sentidos, exteriores e interiores (2S 10.23). A su lado, la memoria.¹⁰⁹

En esa línea se coloca recientemente R. Mosis¹¹⁰, que priva de toda peculiaridad a las partes del sentido, o cada sentido en particular. Cree que en los escritos sanjuanistas no hay una doctrina que sirva para la educación de los sentidos externos en su propia actividad. Los yuxtapone simplemente, sin matizar. Nombra esas potencias porque son las que conoce. Hubiera hecho lo mismo a base de otro esquema. Lo único que le importa es la purificación, la unión total.

La intención de base es purificar y unir con Dios al hombre en su totalidad. Mas la perfección y buen funcionamiento del conjunto requiere el perfecto estado de cada componente particular. Cada sentido o potencia tiene movimientos propios, capacidad, desorden peculiar. En su propio nivel debe ser reformada y potenciada casa fuente de energía humana. La unión total del espíritu no dispensa a cada parte de realizar a sus propias expensas el proceso de perfección en serio, como si todo dependiera de ella. Limitar la reforma a la intención de la voluntad y pretender con ello poner orden en el campo del sentido, es tapar miserias más que desarraigarlas. Un equipo de expertos es el que está compuesto por individuos, cada uno de los cuales es, efectivamente y por sí solo, experto en la tarea que se le asigna.

¹⁰⁹ El único problema de relieve que se ofrece a nivel de división estática es la existencia de la memoria espiritual como potencia independiente, distinta del entendimiento, por otra arte, se distingue de la memoria sensitiva. El estado de la cuestión puede leerse en Eulogio de la V.C., 1,c., p. 65ss., con biografía en 67-68, nota.

¹¹⁰ Der Mensch und Dinge nach Johanner von Kreuz (Würzburg 1964), p. 78ss.

Cuando hablamos de potencias, incluimos su objeto propio y actividad. Entonces cobran sentido, puestas en contacto con la realidad; constituyen, cada una a su manera, a hacer del sujeto su centro de vitalidad. Todo el hombre es oyente, vidente, imaginativo, pasional, pensante.¹¹¹

Aunque habla en términos de lugar, no quiere establecer localizaciones y medidas espaciales en el campo psíquico: "El alma, en cuanto espíritu, no tiene alto ni bajo, ni más profundo ni menos profundo en su ser, como tienen los cuerpos cuantitativos; que, pues en ella no hay partes, no tiene más diferencia dentro que fuera, que toda ella es de una manera y no tiene centro de hondo y menos hondo cuantitativo" (L 1,10).

Con estas salvedades, se permite utilizar profusamente el simbolismo espacial y la nomenclatura correspondiente, heredados de la tradición cristiana: superior-inferior (horizontal). La equivalencia es total: "...pertenece a la parte inferior del hombre, que es la sensitiva y, por consiguiente, más exterior; y esta segunda de la fe pertenece a la parte superior del hombre, que es la racional y, por consiguiente más interior" (2S 2,2).

Las diversas imágenes coinciden en su contenido material. Tiene, sin embargo, cada una su propia tonalidad. Parte exterior significa el complejo de los sentidos externos e imaginación, con sus movimientos afectivos correspondientes. Acentúa la cualidad más relevante del sector: exterioridad. Vive de impresiones y novedades que recibe constantemente de fuera, busca sin cesar estimulantes en el camino que la rodea, arrastra al hombre entero a preocupaciones superficiales. Parte inferior dice lo mismo, pero con matices propios: tiene a lo material, a lo fácil, gustos animales, valores palpables, raramente a los ideales nobles.

A los dos grandes bloques, sentido y espíritu, se llega con relativa facilidad en el camino de la unificación psíquica. Los sentidos se ayudan y armonizan por su propia inclinación. También se entienden entre sí las potencias espirituales y con dividen ideales comunes. Un dualismo casi espontáneo. De aquí en adelante, la reducción es punto menos que imposible. Los dos sectores se enfrentan en un antagonismo feroz. Unificados es tarea larga y de duro esfuerzo. Sólo a través de una crisis consigue el hombre separar el dualismo fatal y hacerse él mismo en la unidad del espíritu. A ello se dedica sustancialmente el largo proceso de la vida espiritual.

El dualismo es más grave y, por otra parte, más natural de lo que parece. La ascética superficial quiere atribuirlo enteramente al pecado original o a desordenes culpables.

¹¹¹ Cfr. Ruiz Salvador Federico, O.C.D., Introducción a San Juan de la Cruz; Pág. 298-300.
Universidad Nacional Autónoma de México

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

El sentido no se contenta con organizar a su modo la parte sensitiva, o las facultades inferiores, sino que pretende lógicamente imponer su ideal rastro a todo el hombre: hacer un hombre sensitivo, sensual. El espíritu, por su parte, lleva el mismo afán imperialista. Quiere arreglar sus propias funciones y, además, organizar las actividades del sentido en orden a los ideales del espíritu. Por eso resulta imposible la armonía, porque ambos aspiran a dominar el conjunto. No sucedería lo mismo si cada uno se limitase a su propia esfera.

El antagonismo entre espíritu y sentido es penoso, porque representa la lucha del hombre contra sí mismo. Uno y otro bando personifican y encarnan aspiraciones suyas. Fray Juan de la Cruz imagina una guerra civil cuando se tienen familiares íntimos en ambos frentes. Mortificar el sentido es en cierto sentido suicidarse.

La severidad con que procede San Juan de la Cruz no se debe a descontento de que el hombre esté hecho así. Nada de pesimismo. Se trata de insatisfacción, sentimiento de insuficiencia. Traduciríamos infielmente su actitud si dijéramos: el hombre está mal hecho. Corresponde a esta otra, más exacta filosófica y teológicamente: el hombre no está hecho. Hay un amplio margen dejado por Dios a la humana libertad.

En virtud de otro principio, el de la solidaridad, cada sector afecta a la totalidad de la persona humana y, dejado a su libre expansión, la configura en todo su ser y actividades. El sentido (como también el espíritu) es adjetivación de la entera persona. "El segundo provecho espiritual que saca en no querer gozar de lo sensible es excelente, conviene saber, que podemos decir con verdad que de sensual se hace espiritual; de animal se hace racional, y aun que de hombre camina a porción angelical, y que de temporal y humano se hace divino y celestial. Porque, así como el hombre busca el gusto de las cosas sensuales y en ellas pone su gozo no merece ni se le debe otro nombre que estos que hemos dicho, a saber: sensual, animal, temporal, etc." (3S 26,3).

"Dios no cae en sentido" (L 3,73; 3S 24,2) Aquí radica el mas grave motivo de su condenación.

Nos rebelamos instintivamente contra una condenación que creemos injusta. El sentido no comprende a Dios. Naturalmente, pues no está hecho para ello. Lo sabe muy bien el Doctor místico. El sentido es incapaz de entender las cosas de Dios (y es normal), y sin embargo, pretende dirigir y organizar la vida entera del hombre (pretensión desorbitante).

El resultado normal será un hombre ciego, incapaz de lo espiritual, cerrado a Dios.¹¹²

¹¹² Idem Pág. 304-309.

Cuando el enfadado dice que las cosas son buenas, habla de oídas. Es paradójica la condición humana, exclama San Juan de la Cruz, pues, para ver bien las cosas, hay que apartarse de ellas y cerrar algún tiempo los ojos:

“¡Oh mísera suerte de vida donde con tanto peligro vive y con tanta dificultad de la verdad se conoce! Pues lo más claro y verdadero nos es más oscuro y dudoso, y por eso huimos de ello, siendo lo que más nos conviene; y lo que más luce y lleva nuestro ojo lo abrazamos y vamos tras ello, siendo lo que peor nos está y lo que a cada paso nos hace dar de ojos. ¡En cuánto peligro y temor vive el hombre, pues la misma lumbre de sus ojos natural, con que se ha de guiar, es la primera que le encandila y engaña para ir a Dios, y que, si ha de acertar a ver por dónde va, tenga necesidad de llevar cerrados los ojos y de ir a oscuras para ir seguro de los enemigos domésticos de su casa, que son sus sentidos y potencias!” (2N 16,12).

“Por lo cual, los que no son tan espirituales que estén purgados de los apetitos y gustos, sino que todavía están algo animales de ellos, crean que las cosas que son más viles y bajas al espíritu, que son las que más se llegan al sentido, según el cual todavía ellos viven, las tendrán oír gran cosa; y las que son más preciadas y más altas para el espíritu, que son las que más se apartan del sentido, las tendrán en poco y no las estimaran, y aun a veces las tendrán por locura, como la de bien a entender San Pablo, diciendo: “El hombre animal no percibe las cosas de Dios; son para él locura, y le son muy dificultosas de entender” (1 Cor 2,14)” (I 3,74).

Fray Juan de la Cruz quiere convencernos de que el paso al espíritu es ante todo una necesidad. No hay posible convivencia armónica mientras no haya jerarquía. Donde reina el sentido, “si algún espíritu se siente, será muy sensible y grosero, poco espiritual y poco interior y recogido, consistiendo más en gusto sensitivo que en fuerza de espíritu” (3S 22,2). La carne es fuente de energías, de nobles impulsos y grandes empresas. Pero lleva inherente su pesadez, inconstancia, flaqueza. Quienes han vivido de ella saben muy bien que no es capaz de regir una existencia humana a largo plazo, con programa serio y coherente, Puede, en cambio, ser un poderoso aliado.

Y la nueva paz bajo el espíritu se consigue lentamente. El hombre necesita tiempo para hacerse. Todos sus furores por quemar etapas se estrellan contra la historicidad humana. El tiempo es dimensión esencial de la existencia. La decisión más enérgica de la voluntad no cambia las estructuras. Parece que el organismo psíquico no se siente aludido, no responde al decreto de renovación total e inmediata.

En sus líneas generales, asume la noción corriente de espíritu. Lo forman tres potencias, que, por ello, se califican de espirituales; entendimiento, memoria, voluntad. Estas ponen al hombre en contacto con la realidad de manera clara, distinta, refleja. Como el sentido se compone de las potencias sensitivas, así el espíritu lo integran las potencias espirituales (2S 6,6).

La falta de desnudez oculta al hombre y le impide sentir sus inmensas capacidades. Juan toma dos actitudes frente a una ceguera tan lastimosa: recomendar con insistencia la pobreza de espíritu y sufrir desconsolado por una pérdida tan grave para Dios, para el alma misma, la

Universidad Nacional Autónoma de México

humanidad y la Iglesia. "¡Oh almas creadas para estas grandezas y para ellas llamadas!, ¿qué hacéis en qué os entretenéis? Vuestras pretensiones son bajezas, y vuestras posesiones, miserias. ¡Oh miserable ceguera de los ojos de vuestra alma, pues para tanta luz estáis ciegos y para tan grandes voces sordas, no viendo que, en tanto que buscáis grandezas y gloria, os quedáis miserables y bajos, de tantos bienes hechos ignorantes e indignos!" (C 39,7).

Dios figura en primer término, desde cualquier lado que abordemos la obra sanjuanista. Será ideal de unión, raíz de exigencias y reforma, fuente de vida nueva. Pero siempre ahí está Él. Ni un solo paso quiere dar a ciegas.

¿Queda algo? La Fe. Es el camino por donde Dios se interna en la psicología humana; y es también el camino por donde el hombre llega lejos, trascendiendo toda realidad intramundana. Aprovecha los balbuceos de la realidad intramundana y sigue preguntando. Dios es más que todo eso.

Sin forzar mucho la memoria, recordamos que hace pocos años estas ideas acarrearón a San Juan de la Cruz continuos reproches de negatividad y psicologuismo. Los capítulos de *Subida-Noche* sobre la fe parecían reservados a un puñado de personas favorecidas con gracias particulares y epifenómenos místicos. El cristiano y el teólogo del siglo XX no se mostraban dispuestos a aceptar el austero programa.¹¹³

Según las palabras de San Pablo, la conciencia, en cierto modo, pone al hombre ante la ley, siendo ella misma "testigo" para el hombre: Testigo de su fidelidad sin fidelidad a la ley, o sea, de su esencial rectitud o maldad moral. La conciencia es el único testigo. Lo que sucede en la intimidad de la persona está oculta a la vista de los demás desde afuera. La conciencia dirige su testimonio solamente hacia la persona misma. Y a su vez, sólo la persona conoce la propia respuesta a la voz de su conciencia.

El juicio de la conciencia es un juicio práctico, o sea, un juicio que ordena lo que el hombre debe hacer o no hacer, o el bien, que valora un acto ya realizado por él. Es un juicio que aplica a una situación concreta la convicción racional de que se debe amar, hacer el bien y evitar el mal. Este primer principio de la razón práctica pertenece a la ley natural, más aun, constituye su mismo fundamento al expresar aquella luz originaria sobre el bien y el mal, reflejo de la sabiduría creadora de Dios, la cual brilla en el corazón de cada hombre.

La verdad sobre el bien moral, manifestada en la ley de la razón, es reconocida práctica y concretamente por el juicio de la conciencia, el cual lleva a asumir la responsabilidad del bien

¹¹³ Idem; Pág. 320-333.

realizado y del mal cometido; si el hombre comete el mal, el justo juicio de su conciencia es en el testigo de la verdad universal del bien, así como de la malicia de su decisión particular.

El camino de San Juan de la Cruz es el camino de la penitencia y de la reconciliación y lo ponemos en términos cristianos en 5 partes:

1. De la conversión porque realiza sacramentalmente la llamada de Jesús a la conversión (cf Mc 1,15), la vuelta al Padre (cf Lc 15,18) del que el hombre se había alejado del pecado.
2. Se denomina Penitencia porque consagra el proceso personal y eclesial de conversión, de arrepentimiento y de reparación por parte del cristiano pecador.
3. De la confesión porque la declaración o manifestación, confesión de los pecados es un elemento esencial de este sacramento, es un reconocimiento de la santidad de Dios y de su misericordia para con el hombre pecador.
4. Sacramento del perdón, por la absolución del pecado sacramental del sacerdote, Dios concede al penitente “perdón y la paz”
5. Sacramento de reconciliación por que otorga al pecador el amor de Dios que reconcilia: “Dejaos reconciliar con Dios” (2 Co 5,20). El que vive el amor misericordioso de Dios está pronto a responder a la llamada del Señor “Ve primero a reconciliarte con tu hermano”(Mt 5,24)¹¹⁴.

2.9 Jesucristo El descubrimiento

Seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la moral San Juanista.

Subida al Monte Carmelo no se trata solamente de escuchar una enseñanza y de cumplir un mandamiento, sino de algo mucho más radical: adherirse a la persona misma de Jesús, compartir su vida y su destino, participar de su obediencia libre y amorosa a la voluntad del padre.

La primera sensación fuerte tiene por contenido la “ausencia”, el vacío, la no-poseción, la soledad. Coinciden las situaciones que sirven de punto de partida a los poemas de *Cántico* y la *Noche oscura*. Desintegrando los componentes de la situación, llegamos a individuar varios, que se acumulan en la unidad de la estrofa:

1. Sensación de no hallarse realizado existencialmente, de no ser, de no poseer la propia vida: “gran parte de su vida se ha ido en el aire (C 1,1);
2. Urgencia apremiante de un arreglo que devuelva o dé por primera vez a la persona su equilibrio; ya no es posible ignorar el abismo que se ha abierto en la propia vida;

¹¹⁴ Catecismo de la Iglesia Católica Pág. 328.
Universidad Nacional Autónoma de México

3. Conciencia de que la solución está fuera, en otro, el Amado, Cristo, y por consiguiente, que él es la clave del equilibrio personal, la base de toda construcción espiritual; le necesita;
4. Conciencia aguda de que Cristo no le posee ni le conoce a pesar de las noticias e ideas que ha ido formando sobre su persona.¹¹⁵

Se desprende de todo ello sin pena para seguir buscando, “porque la viva imagen busca dentro de sí, que es Cristo crucificado, en el cual antes gusta de que todo se lo quiten y que todo le falte” (3S 35,5). Fray Juan ha hecho regalos de las imágenes más queridas. Entregó a una monja de Ávila la pintura del crucifijo en escorzo, que a él le causaría tanta devoción por la hechura y por ser recuerdo de una gracia mística. Dio como gratitud al carcelero toledano el crucifijo que lo acompañó en sus penas de prisión, que hubiera sido para el Santo un precioso recuerdo de aquellos meses de gracia y dolor.

El alcance de esta comparación debe ser reducido a proporciones muy limitadas para no deformar el sentido de la unión de amor que propone el retorno a la justicia original como fase terminal de la perfección cristiana. La semejanza de la unión y el estado original se concreta en puntos bien delimitados: ausencia del dolor y de la concupiscencia. Se perdieron las inmunidades, sufrimientos, ceguera espiritual. Al faltar la concupiscencia, todo mueve a *contemplación* y lleva directamente a Dios (2S 26,6). Lo que fue en un principio don gratuito se alcanza ahora solamente tras largas y dolorosas purificaciones.

La justicia original se limita la tema de la integridad moral en algunos de sus aspectos. Ni de lejos se parece a los que San Juan de la Cruz llama unión.¹¹⁶

San Juan de la Cruz no sabe estudiarlas por separado. El nombre mismo de “criaturas” ya las cualifica y dice relación. Por eso trasladará a ellas juicios de valor que, en rigor, están hechos pensando en el hombre, que de ellas hace uso o con ellas dialoga.

El Doctor Místico confiere al hombre un poder exorbitante, consagrador y desacralizador, sobre las cosas. Hombre pervertido, pervierte; hombre divinizado, diviniza cuanto toca: los objetos, la actividad, las personas. En esta visión, el ser humano posee eficacia creativa moral, que alcanza a transformar el sentido y destino de la creación. Posee él más bondad o maldad que las cosas terrestres. Actuando, crea, comunica más que recibe.

Esta potencia moral sobre el sentido del cosmos es muy superior a la potencia física que posee para embellecer o destruir. Por lo tanto, cuando Juan quiere transformar al hombre en la

¹¹⁵ Cfr. Ruiz Salvador Federico, O.C.D., Introducción a San Juan de la Cruz; Pág. 361-364.

¹¹⁶ Idem; Pág. 398.

negación, le está reconociendo su responsabilidad creadora. Del corazón del hombre nacen la bondad y la belleza de la creación, y, por lo tanto, debe estar sanado, a fin de que pueda ejercer dignamente estas funciones.

Dos modalidades hay en la actitud sanjuanista que parecen antitéticas. Por una parte, deja en manos del hombre la facultad de transformar el sentido de las cosas, hacerles violencia, orientarlas, comunicarles bondad y belleza. Al mismo tiempo afirma que el hombre recto respeta y descubre los valores de las cosas. Hay cierto espíritu que emana de las cosas cuando el hombre se acerca y las penetra con mirada espiritual. Aun las cosas materiales tienen su peso inmaterial, huella de su historia y de su influjo. El espíritu de las cosas se oculta frecuentemente al hombre que se aborja con fines interesados. Se abren, en cambio, en su desnuda verdad y belleza, a la mirada limpia y desprendida.¹¹⁷

La *NADA* de San Juan de la Cruz está bien solamente en el lugar donde él la ha colocado. La tentación de sacar de quicio este elemento del sistema se renueva constantemente. Un enjambre de dificultades se levanta contra él desde todos los campos. Protestas en nombre del humanismo, del Evangelio, hasta en nombre del sentido común.

Renuncia o desnudez es la forma predominante que asume la unión de amor en las descripciones de *Subida-Noche*. Se pudiera hablar también de purificación, que es la finalidad perseguida por medio del ejercicio de renuncia. Creo más conveniente coger el nervio: la purificación, en concreto, se realiza en el despojo. Tiene lugar un largo proceso, del que el amor es base, estímulo constante y meta. No se puede venir a esta unión, escribe el Santo, sin gran pureza, y esta pureza no se alcanza sin gran desnudez y viva mortificación; por otra parte, nadie se arriesga a una labor de mortificación sin previas ansias de amor (2N 24,4).

Unión y renuncia se hallan en relación de complementariedad inquebrantable. Cuando dice unión, oímos en sordina o declaradamente resonar la negación. Y si grita desnudez, su palabra o el contexto dicen en voz clara que se trata de amor y entrega. Desnudez, correlativa de amor, le va siguiendo los pasos.

Dios no pregunta al hombre si está dispuesto a llevar un rato la cruz. Se la impone y le deja solamente el trabajo de descubrirla, aceptarla, colaborar. Sin desplazarse, uno se encuentra con la cruz, ya que viene ella al encuentro. Basta que el hombre no se escabulla cobardemente, como algunos que "hurtan el cuerpo, huyendo del camino angosto de la vida, buscando el ancho de su consuelo" (L 2,27).¹¹⁸

¹¹⁷ Cfr. Ruiz Salvador Federico, O.C.D., Introducción a San Juan de la Cruz; Pág. 411.

¹¹⁸ Idem; Pág. 416.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

Amaras a tu Dios de todo tu corazón, y de toda tu mente, y de toda tu alma, y de todas tus fuerzas” (2N 11, 3-4).

Entre los motivos en que se apoya cuando afirma la renuncia hay algunos tomados del orden natural, Aunque otro bien no se le siguiera al hombre que el librarse de tantas miserias como elimina con la renuncia, bien valía la pena comprometerse al pequeño esfuerzo que requiere.¹¹⁹

Ascesis “moral” es la que tiene como fin el mantener el equilibrio humano contra las tendencias desordenadas y egoístas nacidas del pecado original y de culpas personales. Trata de dominar la sensualidad con objeto de alcanzar la primicia del espíritu sobre la carne. No es exclusiva del cristianismo.

Denomina ascética “cultural” a una serie de comportamientos ascéticos relacionados con el culto como la preparación del sujeto para el mismo; ayuno, continencia. Pueden revestir muy diversos significados, según la intención y las circunstancias. Por últimos, existen una ascésis “mística”, que utiliza parecidos recursos y añade técnicas de oración con el fin explícito de provocar la venida de lo divino. Esta es ajena al verdadero sentido de la ascésis cristiana.¹²⁰

Es una hipótesis que probablemente nunca ha pasado por su mente: llegar a la unión con sólo medio hombre. Desde el principio y en un solo golpe de vista ha descubierto la necesidad de la negación de sí mismo y la honda contribución de ese factor a formar la madurez de la persona humana. Lo humano se potencia, renace más vigorosamente humano.

En el pórtico mismo de la *Subida*, al pie del montecillo de perfección, el lector desprevenido se encuentra con unos versos programáticos:

Para venir a gustarlo todo,
No quieras tener gusto en nada.
Para venir a saberlo todo,
No quieras saber algo en nada.
Para venir a poseerlo todo,
No quieras poseer algo en nada.
Para venir a serlo todo,
No quieras ser algo en nada.

¹¹⁹ Así razona: “Aunque no se siguiera tanto bien de este vacío como es ponerse en Dios, por sólo ser causa de librarse de muchas penas, aflicciones y tristezas, allende de las imperfecciones y pecados de que se libra, es grande bien” (3S 4,2); “Lo cual, aunque el hombre no hiciese por su Dios y por lo que le obliga la perfección cristiana, por los provechos que temporalmente se le siguen, además de los espirituales, había de libertar perfectamente su corazón de todo gozo” (3S 20,2; cf. 3S 6,3).

¹²⁰ Cfr. Ruiz Salvador Federico, O.C.D., Introducción a San Juan de la Cruz; Pág. 426.

En una dura paradoja y un constaste. El dilema está planteado sucesivamente a nivel de las tres actividades fundamentales del espíritu, y en último lugar de la persona sucesivamente a nivel de las tres actividades fundamentales del espíritu, y en último lugar de la persona. Hay correspondencia entre potencias y virtudes teologales: voluntad-caridad (gustar), entendimiento-fe (saber), memoria-esperanza (poseer). La última es una síntesis.

Dicho en breve, pudiera servir como programa de una obra entera. Podemos y aun debemos matizar, advirtiendo que los términos absolutos, neutros, son estrictamente personales en la mente del autor. La nada son estas cosas vivas y coloridas que entretienen y llenan buena parte de nuestro existir. El todo es Dios, Dios es amor, revelado en Jesucristo.

La renuncia es una actitud positiva, comparación también pero resuelta en amor de preferencia, estima. Por amor de Dios, desprecia otros valores.¹²¹

Lo malo del mundo está en que casi todo es bueno. Esta condición dificulta la elección de ciertos bienes, porque llevan el abandono de muchos otros, que no es posible al mismo tiempo conservar. Reteniendo todo, se cae en mediocridad.¹²²

El enamorado se hace exclusiva y descarta sin tener que escapar a leyes o disyuntivas. Por ley de concentración de la atención y del amor, La negación por vía indirecta es a más digna y acompaña indeliberadamente a toda grande empresa y nombre ilusión. Sólo en casos marginales se sentirá obligado a renunciar a cosas que desearía conservar. Por eso, la mediocridad del hombre sin ideales le hace ver en las renunciaciones mayor esfuerzo del que realmente comportan para la persona que las hace con sentido.

Encargando el arreglo del sector moral a esos mismos principios, que ordenan el sector religioso, tiene hechura más compacta y unitaria la divinización del hombre. En un mismo esquema organiza toda la existencia; con ello tiene la ventaja de mantenerse coherente en las posturas de base. Por la introducción de la fe, la esperanza y la caridad, como formas globales de la persona, formas convergentes y complementarias, con raigambre y amplitud de categoría espirituales, el hombre supera la fragmentación en que ordinariamente vive sumido. La unidad personal trasciende luego a la conducta.

¹²¹ En los apetitos y afectos en general, San Juan de la Cruz descubre un factor inseparable, que es la estima, un juicio de valorización. El que ama una cosa, la valora, la escoge, la compara con las demás. Gozo, escribe, "no es otra cosa que un contentamiento de la voluntad con estimación de alguna cosa que tiene por conveniente; porque nunca la voluntad se goza sino cuando la cosa le hace aprecio y da contento" (3S 17,1). "Ya se sabe bien por experiencia que, cuando una voluntad se aficiona a una cosa, la tiene en más que otra cualquiera, aunque sea mejor que ella, si no gusta tanto de la otra (1S 5,5).

¹²² Cfr. Ruiz Salvador Federico, O.C.D., Introducción a San Juan de la Cruz; Pág. 429-434.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

Las virtudes arraigan al hombre en la existencia de cada día. Le disponen además a formas sociales y comunitarias, ya que fijan el destino común a todos y porque purifican del egoísmo individual.

Convierte las virtudes teologales en programa de vida moral. En lugar de atender al análisis y ejercicio detallado de cada virtud moral, acentúa las actividades básicas teologales, que hacen practicar las virtudes morales de manera más excelente y sin necesidad de conocerlas todas. Casi la única virtud que nombra con alguna insistencia, fuera de las teológicas, es la fortaleza. Pero no la entiende como virtud independiente, sino como una modalidad de las teologales, particularmente del amor (C31).

Las ventajas más sobresalientes que San Juan de la Cruz ve en este método son tres. Es, ante todo, más adecuado a su sistema, que ha puesto de meta la unión con Dios, la abertura, la relación personal, y no la simple perfección del sujeto, que es lo que inmediatamente procuran las virtudes morales.¹²³

Con muy buen acuerdo San Juan de la Cruz prefiere hablar de “apetitos”. Hay apetitos de pecado mortal y venial, de imperfección (1S 12,3), es decir, actúa con la misma materia que quienes hablan de “pecado”. Pero el aspecto es muy otro, pues quienes hablan de “pecado”, Pero el aspecto es muy otro, pues apetito denota una fuerza viva, que crece, se propaga, ramifica, siembra la desolación; “una imperfección basta para traer otra, y aquella otra, y así nunca se verá una alma que sea negligente en vencer un apetito que no tenga otros muchos, que salen de la misma flaqueza e imperfección que tiene en aquél. Y así, siempre van cayendo” (1S 11,5). “Van cayendo”, dice finalmente, en un desangrarse lento, constante, grande al, inadvertido.

También los apetitos tiene a crecer y desarrollarse por instinto biológico. “Si no los mortificare, no pararán hasta hacer en ella lo que dicen que hacen a su madre los hijos de la víbora, que, cuando van creciendo en el vientre, comen a su madre y mátanla, quedando ellos vivos a costa de su madre” (1S 10,3).

Debido a la costumbre de dar nombres estáticos a toda indisposición, nos cuesta personificar las tendencias destructivas, pues cuenta como tiempo de sujeción al enemigo que explota y enerva: “se siente el alma estar como en tierra de enemigos y tiranizada entre extraños” (C 17,2). El retraso en comenzar la lucha es más que simple pérdida de tiempo. Comporta pérdida de terreno, alejamiento del punto de partida, ya que entretanto el desorden conquista y afianza posiciones.

¹²³ Idem; Pág. 472-473.

El dinamismo del pecado es solamente una manifestación, aunque excelente, de la ley universal que rige la vida interior; crecimiento es necesidad interna de la vida de la gracia. Como consecuencia de haber ideado la meta en términos de unión personal, el progreso tiene carácter de respuesta a una apremiante invitación divina.¹²⁴

Hay ciertos sistemas que aceleran el proceso. Por ejemplo, la mortificación de apetitos logra más en un mes que de otra manera en muchos años (1S 8,4). La noche pasiva logra más que la iniciativa personal de años enteros. Todo su afán será encontrar el modo de llegar “en breve” a la perfección. Pero no hay sistema que elimine el tiempo, la duración, y con ellos, la necesidad de la perseverancia tenaz, la esperanza porfiada.

Es costumbre muy antigua figurar plásticamente el desarrollo de la gracia cristiana en el hombre con imágenes de tiempo y de espacio: caminar, subir, crecer, aumentar; grados, vías, etapas, edades. El recurso es normal y legítimo. A lo más, cabe preguntarse si tales imágenes suscitan en el lector la misma idea que originalmente se intentó encarnar en ellas.

San Juan de la Cruz no ha querido sujetarse a una sola representación. Nos hubiera facilitado a nosotros la tarea de coordinar sus descripciones. Ni los grados de oración, que tanto sirven a Santa Teresa, ni la división en tres etapas desempeñan en su obra un papel importante. Esta rareza no es descuido, sino intencionada fidelidad a las exigencias y a los fines de la clasificación misma.

Podemos adelantar la causa. Al Santo no le importa tanto el estado o los estados como la crisis o momento dinámico que hace el puente entre uno y otro. Aumentando su duración y eficacia los períodos de transición, se convierte el itinerario en una sucesión de pequeñas o grandes crisis. De esta suerte, los momentos de estabilidad pierden relieve, reducidos a hacer sólo de intervalo entre dos periodos de crisis. Dejamos entonces la idea de transición y estado, figurados a modo de escalera hecha de vértices y rellenos en cada escalón, para convertirla en línea ascendente y continua.

La senda del monte. Predomina esta imagen en *Subida*, y es frecuente en los dichos de luz y amor. Sugiere dinamismo ascético: impulso, rapidez, esfuerzo perseverante, ascenso.

Esta obsesionado por una llegada rápida y total. Todo su afán es encontrar el camino derecho y breve. Los atajos suelen hacerse desafiando el terreno accidentado y difícil, que asusta a los amigos de caminos anchos.

¹²⁴ Idem; Pág. 477.

Transformación, Con mucha sensibilidad, al advertir que el proceso real de espíritu cambia de signo, San Juan de la Cruz abandona la imagen de *Subida* y toma otra más adecuada. Pueblan ahora el paisaje símbolos de angustiosa quietud, trabajos de desintegración, lavado de lejía, rehacimiento. Es la *noche*. El hombre espiritual, poco antes decidido y emprendedor, se encuentra ahora sin luz, sepultado en las mazmorras, aherrojado con cadenas en pies y manos (2N 7,3).

Subida, transformación, purificación, entrega de amor, constituyen otras tantas figuraciones parciales del proceso. Cada una posee individualidad propia, que prohíbe amontonarlas. Guiado por su buen criterio, sigue una y otra según la perspectiva por donde aborda el desenvolvimiento de la vida espiritual.

En *Subida* se orienta previamente según los estados. Las vías tienen poco relieve; de etapas en el amor, ni palabra. *Noche* está organizada también según los estados, con una fugaz referencia a las tres vías (1N 14,1), una mención suelta del desposorio (2N 24,3). Los diez grados de la escala de amor no tienen influjo (2N 19-20).¹²⁵

Para San Juan de la Cruz, subida es pues camino de purificación, así como cuando Jesús a las orillas del Jordán, se mete en el agua y después sale, anticipando con esto su muerte y resurrección. Este testimonio es ratificado por Juan cuando da este testimonio: “este es el Cordero de Dios, el que quita el pecado del mundo...”. ¿Qué será el pecado, si para destruirlo tuvo que enviar Dios al mundo a su propio Hijo; qué será, si es capaz de precipitarnos en la muerte eterna...? ¡Y lo que tuvo que sufrir Jesucristo para rescatarnos de sus garras; y lo que nos dejó como remedio...! Conviene, pues, revisar nuestras ideas acerca de esta realidad, dado que nos va en ello nuestra salvación. Hay muchos católicos que del pecado tienen una idea, por lo menos, inadecuada. Unos ven al pecado como un simple error en el proceso de maduración de la persona; para otros, es una falla moral cuyos efectos no van más allá de la conciencia, con un sencillo trámite burocrático se resuelve todo (confesión); otros consideran que “pecado” es una palabra sin sentido, residuo de una sensibilidad cultural en franca retirada. Qué certeras son las palabras del Papa cuando afirma: “Cuando se pierde el sentido del pecado es porque se ha perdido el sentido de Dios”. A eso vino Jesucristo, a quitar el pecado del mundo con su sacrificio, acto de obediencia al Padre y de amor a nosotros pecadores. Este es el pecado del mundo: la incredulidad.¹²⁶

¹²⁵ Idem; Pág. 482-486.

¹²⁶ Padre Francisco, mensaje dominical del 20 enero del 2002, ediciones Paulinas.
Universidad Nacional Autónoma de México

2.10 Ética, teología y moral

La subordinación de la ética a la teología natural viene implicada por la subordinación a la metafísica, de la cual es aquella una parte. Y la repulsa de la subordinación a la metafísica implica la repulsa de la subordinación a la teología natural. Esto segundo puede acaecer bien porque se niegue la posibilidad de la metafísica y, consiguientemente, de la teología natural (Kant), bien porque, aun admitiéndolas, se quiera recabar la independencia de la ética respecto a ellas (filosofía de valores).

Pero tampoco todos los que conceden la dependencia metafísica de la ética extienden esa dependencia hasta la teología natural. En primer lugar, porque esa metafísica puede conducir, como en el caso de Sartre, a la negación del objeto mismo de la teología natural. Una metafísica atea, que no quiere saber nada del creador ni admite el concepto de “creación”, puede, como es el caso del existencialismo, abrirse a “perspectivas morales”, aunque la moral de aquí se trate sea de carácter meramente “formal”.¹²⁷

Por actitud ética hemos de entender el esfuerzo activo del hombre por ser justo, por implantar la justicia. Entendemos por actitud religiosa la entrega del creyente, confiada y amorosa a la gracia de Dios. Son pues, dos movimientos, en cierto modo, de sentido contrario. El primero, de demanda y exigencia (sobre sí mismo); el segundo, de entrega y rendimiento (de sí mismo). El primero está mostrado sobre un sentimiento de suficiencia –suficiencia, cuando menos, para practicar la virtud o para cumplir el deber. Y de la libertad. El segundo, sobre un sentimiento de menesterosidad total y involucramiento en una realidad suprema.. El movimiento moral, eminentemente activo, es de ascenso hacia lo alto, y supuesta, admitida, “encontrada” la existencia de Dios o de los dioses, de auto-elevación hasta ellos o hasta Él. El movimiento religioso, al revés, fundamentalmente pasivo, es de descenso de Dios al alma, para morar en ella y santificarla. En el primer caso, las palabras apropiadas parecen ser la ascensión y endiosamiento (en el límite, cuando la moral se presenta totalmente separada y aun en contra de la religión, tomando la palabra “endiosamiento” en la mala parte del uso vulgar). En el segundo caso, las palabras adecuadas son asunción y deificación.

La condición pecadora del hombre es pues, insubsanable. El hombre no puede ser moralmente bueno ante Dios. Pero con ser esto muy grave no es lo más grave. Esto es lo que Lutero denomina *iustitia activa* u *opinio iustitiae*. El fariseísmo, la pretensión de conquistar con el propio esfuerzo la justicia y la bondad, es el único pecado que Dios no perdona. Por tanto, lo primero que se ha de hacer, según Lutero, es destruir esa pretensión moral, “destruir ese monstruo de justicia propia”, reconocer la posibilidad de cumplir la Ley y confesarse constitutivamente pecador. Entonces, al alcanzar este estado de *accusatio sui* y de desesperación del salvarse –la

¹²⁷ Cfr. Aranguren, José Luis, *Ética*, revista de Occidente, Madrid, 6ª edición 1976, Pág. 95.
Universidad Nacional Autónoma de México

fe solo puede venir a través de la desesperación-, *cessant omnes leges* y es operada en el alma la *iustitia Dei*, es decir, la justificación. Pero esta no nos hace mejores en nada –salvo que destruye el fariseísmo-, nos deja como antes, sumidos en el pecado y en la indulgencia moral. Simplemente, por un *gratuitus favor et indulgentia*, Dios deja de tomar en cuenta nuestros pecados, no nos los imputa y somos reputados justos sin serlo nunca verdaderamente, porque es imposible.¹²⁸ En el siglo pasado Paul Ricoeur trabajo sobre moral en este sentido, y aunque su trabajo más destacado en la hermenéutica, he tomado algunos párrafos de su obra.

2.11 La simbólica del mal: Ricoeur

Ricoeur propone que hay tres grandes símbolos del mal, implicados en una dinámica que va de la máxima exterioridad a la máxima interioridad. El sentido literal de los mismos viene expresado por la mancha, la desviación, la carga; la intencionalidad segunda a la que remiten es ser manchado, ser pecador, ser culpable.

1.- la mancha: impurezas y purificación. La mancha es el esquema primordial del mal. Remite a algo que afecta por contagio, de lo que hay que prevenirse y, llegado el caso, purificarse. El mundo de la mancha es anterior al de la separación entre la culpa y la desgracia, en el que aún no se ha trazado la línea divisoria entre el orden ético de la mala acción y el orden cósmico-biológico del mal físico.

“la representación de la mancha se mantiene en el claroscuro de una infección cuasi física que apunta hacia una indignidad cuasi moral. Este equivoco no llega a expresarse conceptualmente, pero se vive intencionalmente en su carácter –medio físico, medio ético- que acompaña a la representación de lo impuro” (Ricoeur, 1982, 198).

La mancha es la impureza siempre bajo la mirada del otro, que da vergüenza, bajo la palabra, que cataloga lo puro y lo impuro. Esta catalogación es lo que más choca a la mentalidad moderna, por las cosas que aparecen (ej., “mancha” que una hiena haga sus disposiciones cerca de la tienda, o que una rana salte al fuego) y por las cosas que no aparecen (puede, por ejemplo, no aparecer la mentira o el robo). Ello se debe a la actual delimitación del mal moral y su unión a la imputación personal. Pero para llegar a ello: 1)ha debido recorrerse un camino; 2)que ha transformado las raíces de la mancha pero no las ha borrado radicalmente, 3)que se sigue manifestando en ciertas formas de temor de la experiencia ética.

Desde el punto de vista subjetivo, la simbólica de la mancha está relacionada de modo decisivo con la experiencia de temor: hay miedo a lo impuro no sólo porque puede contagiar, sino porque el contagio trae la desgracia. Lo que, en lógica invertida, se convierte en: si sufro la desgracia es porque estoy manchado-contagiado. Esto es, la violación de lo vedado trae una vergüenza que recae sobre el hombre que sufre, con lo que el sufrimiento adquiere valor de síntoma (ej. Si un

¹²⁸ Idem, Pág. 102-107.

hombre tiene mala suerte en la caza, es porque su mujer mantiene relaciones adúlteras). El mundo de la mancha engloba de este modo todas las calamidades, que son atribuidas a ella. Con lo que el hombre entra en el ámbito ético a impulsos del temor, que no es puro temor físico, pues se presiente algo pero que el sufrimiento y la muerte: la amenaza de una merma existencial que afecta a lo más íntimo de lo que somos.

Esto revela que la distinción entre lo puro y lo impuro ignora la distinción entre lo físico y lo ético. Pero implica la distinción entre lo sagrado y lo profano; la sombra del castigo se extiende hasta la fuente de las prohibiciones, que remite a lo sagrado. A esta cólera vengadora debe lo sagrado su carácter de cosa "separada", porque tocarlo equivale a violarlo, esto es, a morir.

La simbólica de la mancha se revela claramente en los ritos de purificación, con valor de limpieza y de inmunización. Por eso pueden hacerse después de algo que mancha (ej. Un parto) o antes (por ej. Para protegerse de un eclipse o de un parto funesto). El rito, al eliminar de manera simbólica, nos muestra que la mancha es vista no sólo física sino simbólicamente: lavar, quemar, expulsar. Esculpir. Cubrir, enterrar, etc., delimitan espacios ceremoniales, que se repiten porque la eliminación protección nunca es total y directa, pero que van mucho más allá de su mero significado físico.

La impureza por excelencia, la que más posibilidades maléficas tiene es la sangre derramada, tal como aparece en la sexualidad y homicidio que quedan así ligados por una remisión común a la violencia. La sexualidad y el homicidio son los casos límite de todos los contactos impuros; muestran su carga simbólica en la que la impureza de la sangre vertida no se suprime lavándola y en que se remite a una palabra humana que se expresa su impureza, a una ley que al prohibirlo lo define. Pero, en este estadio, sin que se precise con claridad la distinción entre voluntario e involuntario.

La desviación cautividad: pecado y redención. De la impureza se va a pasar al pecado por la referencia a un ser divino más o menos personalizado que marca un camino del que podemos desviarnos. El pecado va a ser una dimensión de la existencia del pecador, no una realidad que ronda como la mancha, y lo dominante en él es la categoría del ante Dios, el pecado es así una noción del orden religioso, más que moral.

Donde la totalidad "perdón-retorno" adquiere su plenitud de sentido y donde significa en bloque la restauración de la Alianza es en el plano básico en el que los conceptos nacen envueltos en imágenes —o en esquemas— que tienen la fuerza de un símbolo. Partamos del polo divino del "perdón": bien pronto se nos remitirá al polo opuesto, es decir, al polo del "retorno" del hombre. El tema del "perdón" representa un símbolo fecundísimo, del mismo tipo que el símbolo de la cólera de Dios, y su sentido se elabora en conexión con este último; el perdón es como el olvido o la renuncia de la cólera de la santidad" (Ricoeur, 1982, 238-239).

Todas estas observaciones nos permiten constatar un cambio respecto a la simbólica de la impureza:

“Falta infracción, desviación, extravío, constituyen otros tantos símbolos con los que se designa, más que una sustancia perniciosa, una relación lesionada. Este cambio en la intencionalidad del símbolo, provocado por la nueva experiencia del mal, se produjo en virtud de una conmoción correspondiente en los mismos estratos de las imágenes de base, así las nuevas relaciones de orientación vienen a sustituir a las antiguas relaciones de contacto en el espacio: el camino, la línea recta, el extravío y la metáfora del viaje representan análogamente el movimiento de la existencia considerada globalmente; y así, automáticamente pasa el símbolo del espacio al tiempo: el “camino” es la trayectoria espacial de un movimiento que constituye por identidad el desarrollo de un destino. De esta manera la revolución de las imágenes prepara la transformación de los significados” (Ricoeur, 1982, 235).

La simbólica del pecado, por último, se enriquece con su aproximación a la de la cautividad, simbólica ésta que no está exenta de conexiones con la de la mancha¹²⁹, a la vez une la simbólica de la redención rescate- ligada a su vez a los sacrificios¹³⁰ con la del perdón.

El pecador reencuentra “en” el pecado igual que el hebreo se encontraba “en” la cautividad (en Egipto); así se presenta el pecado como un mal “en el que” el hombre se ve cogido. Debido a eso, puede ser simultáneamente personal y comunitario, trascendente a la conducta y conocido de sólo Dios en su realidad y en su verdad. Por eso también constituye un poder que “ata” al hombre, que lo endurece y lo tiene cautivo, Y precisamente que vuelva a aparecer el tema de la impureza, por muy “dentro” que el corazón del hombre radique el principio de esta esclavitud, constituye de hecho una situación envolvente, como una trampa en que se ve cogido el hombre; así vemos que se conserva algo del contacto impuro en esa idea de “cautividad” del pecado (Ricoeur, 1982, 253).

La carga: culpabilidad y justificación. La culpabilidad, como carga que se lleva en la conciencia, va a subrayar el momento subjetivo. Individual del pecado (con el tiempo podrá autonominarse de algún modo de él). Dicho de otro modo, la culpabilidad es la realización de la interioridad del pecado.

“precisamente por eso, la conciencia de culpabilidad constituye una verdadera revolución en la experiencia del mal: lo que aparece en primer plano no es ya la realidad de la mancha, la violación objetiva de una prohibición, ni la venganza consiguiente a esa trasgresión, sino el mal uso de la libertad, siendo en el fondo de alma como una disminución íntima del valor del yo. Es ésta una revolución importante: ya que invierte las relaciones entre el castigo y la culpabilidad; en efecto, ésta no procede del castigo fulminado por la venganza; lo que realmente origina el castigo y lo que lo exige como cura y enmienda es esa disminución del valor de la existencia. De esta manera la culpabilidad, engendrada en un principio por la conciencia de castigo, revoluciona luego esa misma conciencia de punición, invirtiendo totalmente su sentido; así la culpabilidad exige que el mismo castigo se convierta de expiación vindicativa en expiación educativa, o, para decirlo en una palabra, en “enmienda””(Ricoeur, 1982, 261)¹³¹.

En este contexto se abre el justo espacio a la misericordia de Dios para el pecado del hombre que se convierte, y a la comprensión por la debilidad humana. Esta comprensión jamás significa comprometer y falsificar la medida del bien y del mal para adaptarla a las circunstancias. Mientras es humano que el hombre, habiendo pecado, reconozca su debilidad y pida

¹²⁹ Junto a la cautividad, otros elementos que aseguran la continuidad de las dos simbólicas son estos: el pecado sigue siendo un mal objetivo (hasta el límite de que caben pecados por inadvertencia) distanciando aún de la conciencia de culpabilidad personal, y forman parte de él tanto “el corazón” de donde procede, como las consecuencias que trae, es a la vez personal y contrario; su alcance lo da la mirada de Dios, más que la conciencia personal. Otras conexiones más complejas nos remiten a la perspectiva “trágica” del pecado. Todo ello hace posible que la simbólica de la purificación se una a la de la religación-retorno. (Ver Ricoeur, 1982, 241-250). La previvencia de la simbólica mancha en una sensibilidad hebrea que afianza la simbólica del pecado es visible en el Levítico de modo evidente.

¹³⁰ El tema de los sacrificios rituales y la expiación en la cultura bíblica hebrea es complejo. Ricoeur lo trata en 1982, 253-258.

¹³¹ Etxeberria, Xavier, *Ética de la diferencia*, Universidad de Deusto, Bilbao, España, 2ª edición, 2000, pág. 180-189.

misericordia por las propias culpas, en cambio es inaceptable la actitud de quien hace de su propia debilidad el criterio de la verdad sobre el bien, de manera que se puede sentir justificado por sí mismo, incluso sin necesidad de recurrir a Dios y a su misericordia. Semejante actitud corrompe la moralidad de la sociedad entera, porque enseña a dudar de la objetividad de la ley moral en general y a rechazar las prohibiciones morales absolutas sobre determinados actos humanos, y termina por confundir todos los juicios de valor.¹³²

Si esos son, pues, nuestros grandes mitos y símbolos del mal ¿Cómo hacer una filosofía ilustrada por ellos? Tras haber hecho la fenomenología de los símbolos, dice Ricoeur, hay que pensar, en segundo lugar, a hacer una hermenéutica. Ésta comienza cuando se plantea la cuestión de la verdad, pues el mundo de los símbolos no es un mundo reconciliado. El primer paso para ello es apropiarse de una simbólica determinada (no se puede ser el Don Juan de todos los mitos, dice plásticamente Ricoeur), y desde ahí asumir creativamente el círculo hermenéutico: hay que creer para comprender, es decir, hay que vivir en el aura del sentido interrogado; y hay que comprender para creer, porque no podemos creer más que interpretando. Ricoeur se apropiará en concreto del mito dinámico, al que va a tener como referente de interpretación.

Hay que “pensar a partir del símbolo”. La anterior apropiaron y creencia debe ser convertida en apuesta que genera la tarea de ser verificada y saturada en cierto modo de intangibilidad, sometiendo así el poder revelador del símbolo a la prueba de la comprensión de sí. Esta es una tarea delicada, porque hay que hacerla luchando entre el rigor reflexivo y la riqueza simbólica. Para ello, en primer lugar, hay que avanzar entre los abismos de la alegoría (lo que piensa detrás de los símbolos) y la gnosis (la que deifica el mal en una naturaleza y hace mitología dogmática¹³³) en los que hay que caer. En segundo lugar, hay que hacer una reflexión desmitologizante, que elimine el falso *logos*, las pretensiones explicativas –etiológicas e históricas- de los mitos, y que clasifique las relaciones distorsionadas que mitos y símbolos pueden implicar¹³⁴. Pero, en tercer lugar, eso no debe significar desmitificación, destrucción pura del mito.

Pues bien, la reflexión así apoyada en los mitos debe afirmar, por lo que al mal se refiere: 1) Hay que pensar contra el mal como sustancia y según el mal como caída; atravesar así parte a parte una interpretación ética, la que afirma el mal como invención de la libertad y libertad como plenamente revelada en el mal. 2) Hay que resistirse a la reducción alegorizante del enfoque

¹³² Carta Encíclica *Veritatis Splendor*, Juan Pablo II.- Algunas cuestiones sobre fundamentos de la enseñanza moral de la Iglesia. Librería Parroquial, Documentos pontificios 43 pág. 1-177.

¹³³ El “pecado original” como propuesta explicativo-dogmática de ese mal “ya ahí”, entraría también dentro de este enfoque gnóstico, aunque su reificación sea interior a otras propuestas.

¹³⁴ Este es un tema que Ricoeur precisará más tarde en su diálogo con Freud, a partir del cual insistirá en que debe mantenerse una tensión entre el orden progresivo de los símbolos y el orden regresivo de los fantasmas.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

ético para abrirse a la carga no ética del mal: "En el fondo, la simbólica del mal no es jamás pura y simplemente la simbólica de la subjetividad, del sujeto humano separado, de la toma de conciencia, del hombre escindido del ser, sino símbolo de la sutura del hombre ser. Hay que acceder a este punto en el que el mal es la aventura del ser, forma parte de la historia del ser" (Ricoeur, 1969, 305-306). Siendo concientes, con todo, de que no se puede especular (gnosis) sobre el mal ya ahí fuera del mal que nosotros ponemos. 3) Hay que tener en cuenta, en fin, que lo impenetrable de la caída no es lo último. Símbolos del mal y mitos de su comienzo reciben su sentido completo en su relación con los símbolos y mitos del fin: purificación, remisión de los pecados, justificación. El simbolismo de la salvación es así la contrapartida del simbolismo del mal, y el sentido procede, en realidad, del fin hacia el comienzo.¹³⁵

¹³⁵ Etxebarria, Xavier, *Ética de la diferencia*, Universidad de Deusto, Bilbao, España, 2ª edición, 2000, Pag. 189-193.
Universidad Nacional Autónoma de México

3. Conclusiones.

La doctrina de San Juan se resume en el amor del sufrimiento y el completo abandono del alma en Dios. Ello le hizo muy duro consigo mismo; en cambio, con los otros era bueno, amable y condescendiente. Por otra parte, el santo no ignoraba ni temía las cosas materiales, puesto que dijo: "Las cosas naturales son siempre hermosas; son como las migajas de la mesa del Señor."¹

Para San Juan, la anulación total -temporal, natural y espiritual-, es la condición *sine qua non* para conocer y llegar al encuentro con Dios: «...porque la sabiduría mística, [...] no ha menester distintamente entenderse para hacer efecto de amor y afición en el alma, porque es a modo de la fe, en la cual amamos a Dios sin entenderle».

No se puede negar, que fue grandemente infeliz la condición del hombre, después del pecado del primer Padre; pues no solo perdió la amistad de Dios, sino que inmediatamente se vio sujeto a la cruel y terrible guerra, que continuamente le están haciendo los tres enemigos capitales suyos: el demonio, mundo y carne. Es, como dicen los Sacerdotes, como una plaza sitiada por fuera de los enemigos exteriores, y amenazada por dentro de los enemigos domésticos, expuesta siempre a los ataques descubiertos, y siempre recelosa de las sediciones intestinas, necesitada consiguientemente a defenderse de los que solo piensan en expugnarla por fuerza, y a vivir siempre alerta contra los que están continuamente espiando la coyuntura de entregarla a traición.

Con todo eso, si por una parte nos vemos en tan miserable estado, por otra o bien consideremos los enemigos descubiertos, o bien los domésticos y disimulados, nos hallamos con una ventaja y al que si sucede (como demasiadamente suele suceder) que seamos vencidos, ya sea del valor de los unos, o ya de las insidias de los otros, siempre será por una grandísima inexcusable culpa nuestra.

Porque no puede haber mayor ventaja para nuestra alma, por grandes y por multiplicados que sean los peligros a que está expuesta, que además de hallarse siempre proveída de auxilios y armas suficientes para defenderse bien, pueda además de esto, sólo con el uso del arrepentimiento y el acto de contrición conseguir nuevos y frescos refuerzos.

San Juan de la Cruz en sus obras, específicamente en *Subida y Noche*, nos deja ver las siguientes interpretaciones:

Existe siempre un camino por el cual los actos malos pueden tener perdón y así obtener nuevamente la reconciliación al camino del bien.

¹ -Butler, Vidas de los Santos de Butler, Vol. IV. -Oficio Divino I, p. 1031

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

La noche, purgación del alma es parte del camino que el alma misma debe sufrir para llegar a la *contemplación* divina.

Los apetitos siempre se manifiestan al alma, siempre mortifican el estado moral del alma.

La reconciliación de los actos malos, a través de la reconciliación y mediante la fe estos actos se pueden perdonar, lo cual deja al alma en estado puro y limpio.

San Juan de la Cruz resuelve los problemas de definición de las líneas que dividen los actos buenos de los malos mediante la simple aplicación del arrepentimiento, donde sólo mediante la acción del alma arrepentida y comprometida en la fe se puede alcanzar la reconciliación.

La fortaleza del alma consiste en sus potencias, pasiones y apetitos.

San Juan de la Cruz desarrolla todo un sistema, un sistema complejo al pensamiento y simple a la práctica (ver visión sintética).

San Juan de la Cruz enseña un camino para el hombre, sus reflexiones sobre este camino son encausadas al hombre por su condición, por su pensamiento, por su libertad.

Destaca Fray Juan de la Cruz la posición del espíritu, ya que es el espíritu el cristal donde se plasmas las acciones de los sentidos.

La fe es el camino por donde Dios se interna en la psicología humana

Ante esa cima abrumadora donde lo humano es absorbido y transfigurado en lo Divino, un hombre "cualquiera", que no sea un santo, puede sentirse totalmente desconcertado por lo que lleva a ese abrupto pico, por esa obstinada negación de lo humano, esa Nada, esa subida en la Noche hacia lo Desconocido Total.

Nada hay aquí de común con ese movimiento del alma que cautiva a un Claudel, por ejemplo, cuyo canto "católico" abarca y reúne la creación para trasfigurarla en la Redención universal de todas las cosas: "Necesito yo conducir a su fin el mundo entero con una hecatombe de palabras."²

La negación de lo humano, la Nada. ¿No hay en esto no solamente con qué espantar al corazón indeciso, sino también con qué sublevar al hombre sensible a la belleza, a la grandeza, a los "ecos" de las criaturas con quienes convive y de los que es misteriosamente solidario? "Porque la creación que espera aspira a la revelación de los hijos de Dios; si fue subyugada a la vanidad – no porque ella lo haya deseado, sino a causa de quien la haya sometido, es quien con la esperanza de verse también liberada de la servidumbre y de la corrupción para entrar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios... Toda la creación, hasta ese día, gime en los trabajos del parto"³.

² *Cinq Grandes Odes, La Muse qui est la grace*, pág. 140

³ San Pablo, Rom. VIII, 19-20-21

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

El hecho es que la doctrina de San Juan de la Cruz asume magníficamente una corriente profunda y capital de la espiritualidad y de la mística cristiana. Es imposible establecer con exactitud, históricamente, cuáles fueron las fuentes, las lecturas, los estudios realizados, etc. Pero no es menos sorprendente comprobar, desde el primer momento, una filiación declarada por el propio San Juan de la Cruz manifiesta en más de un pasaje de sus obras, con el Seudo-Dionisio, que es la fuente común de toda la mística llamada especulativa en Occidente y en Oriente. Es el seudo-Dionisio quien formula el camino negativo del alma, la vía de la "Teología apofática".⁴

Por lo general, en los escritos sanjuanistas el elemento doctrinal se centra en la elaboración sistemática de causas y efectos, de principios y consecuencias, de definiciones y clasificaciones propias de las realidades y de los fenómenos espirituales. Los versos de San Juan de la Cruz reflejan experiencias intensas de la naturaleza, pero, no es el propósito del místico comunicarlas como tales, sino sólo como símbolos de algo superior. Esas vivencias y experiencias frente a la naturaleza misma quedan para sus relaciones individuales con Dios. No revela lo más interesante, sino lo que puede servir.⁵

Los escritos sanjuanistas son el resultado de una fusión sorprendente del místico, del poeta, del teólogo, del maestro de espíritu y del mistagogo⁶; todo ello fundido en una pieza.

No es idéntica la presencia de esos factores en todas sus obras; en algunas pueden estar ausentes ciertas facetas, como en los poemas y en los avisos espirituales. Los textos paradigmáticos son los escritos mayores, tratados y comentarios. El diverso género literario de los mismos nace de la peculiar conjugación de estos rasgos o elementos; experiencia inefable del místico, simbolismo de su visión inmediata, traducción del vocabulario corriente y explicación doctrinal. Tales son los factores que configuran la comunicación del mensaje sanjuanista. Urge tenerlos siempre en cuenta a la hora de analizar los textos e intentar la reconstrucción del sistema subyacente en ellos.

Es importante la declaración de intenciones. Los datos que se deben considerar en la obra del Doctor Místico son: no trata temas de exposición fácil, en una primera lectura los temas parecen oscuros y poco asequibles.⁷

Declaración de la Canción

⁴ pag. 185-188

⁵ Cfr. Ruiz Salvador Federico, O.C.D., Introducción a San Juan de la Cruz; Pág. 37.

⁶ Sacerdote de la gentilidad grecorromana, que iniciaba en los misterios.

⁷ Cfr. San Juan de la Cruz, Obras completas, Preparada por Eulogio Pacho, Séptima edición. Editorial Monte Carmelo. Pág. 159.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

Quiere, pues, en suma, decir el alma en esta canción que salió –sacándola Dios- sólo por amor de él, inflamada en su amor, en una *Noche oscura*, que es la privación y la purgación de todos los apetitos sensuales acerca de todas las cosas exteriores del mundo y de las que eran deleitables a su carne, y también de los gustos de su voluntad. Lo cual todo se hace en esta purgación del sentido. Y, por eso, dice que salía, estando ya su casa sosegada, que es la parte sensitiva, sosegados ya y dormidos los apetitos en ella, y ella en ellos. Porque no se sale de las penas y angustias de los retretes de los apetitos hasta que estén amortiguados y dormidos.

El resultado final del mensaje es fruto de la convergencia entre la experiencia personal del Santo y su doctrina o reflexión científica. Ambos planos se interfieren o yuxtaponen continuamente en los escritos sin que exista una norma clara de proceder y, en consecuencia, una distinción neta de textos equivalentes. Todo arranca de la íntima experiencia espiritual del Santo y se perfila al contacto con otras experiencias similares que suscitan la reflexión y la selección de formas expresivas adecuadas.

También en este poema, como en la Subida, es conveniente individuar desde el comienzo los lugares principales que pautan la secuencia temática. Cabe apuntar los siguientes: presentación sumaria de la “noche pasiva” como *contemplación* purificativa (1,1) y necesidad imperiosa de ella para eliminar los obstáculos existentes para la unión (1,2); esos obstáculos se ejemplifican con el estudio penetrante de los siete vicios capitales, que dominan aún a los principiantes (1,2-7); desdoblamiento de la noche pasiva para el sentido y para el espíritu (1,8); diferencias entre ambas (1, 14 y 2, 4-25);

El símbolo de la “noche”, clave del sistema sanjuanista, está vinculado a la experiencia del autor que plasmó en él la más grandiosa creación poética. Por explícita confesión del Santo sabemos que el arranque lírico es próximo a la fuga de la cárcel toledana (Cf. N 2, 14, 1).

Examinando el contenido de los versos desde la perspectiva de la experiencia inmediata, el Santo deja asentado desde el primer momento que el poema de la Noche no trata o describe todo él la “purificación”. De eso hablan únicamente las dos primeras estrofas. Es curioso observar cómo el cambio temático – de la purificación a la iluminación-unión está relacionado con los tiempos verbales: pasados, en la primera; imperfecto (con prolongación temporal) en la segunda fase. La explicación se halla en la aclaración general que sigue a los versos, éstos se pronuncia desde un presente, mirando a un pasado.⁸

Es el Doctor y la máxima figura mística del Carmelo, que a la vida junta la doctrina y la ciencia. Vida santa y ciencia sagrada o mística teología tan hermanadas como lo prueban sus magníficas obras.

He aquí las notas principales de su rica espiritualidad:

⁸ Idem. Pág. 535.

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

El Santo, en sus escritos, tiene siempre presente el fin de la vida espiritual, o sea, objetivamente Dios, llevar las almas a Dios.

Y subjetivamente unirlos a él por amor, es decir, la transformación perfecta en Dios por amor cuanto se puede en esta vida siguiendo a Jesucristo.

En su obra admirable recuerda a cada paso a sus lectores la cumbre de aquella montaña a la que quiere hacerlos subir, la sublime perfección a que los encamina con sus palabras y ejemplos convincentes.

Su razonamiento se reducirá a demostrar que es necesaria esa subida porque es un indispensable medio parado y misterioso lazo y que es preciso para esto huir, apartarse y desnudarse de todas "es otras cosas" porque son obstáculo para la suprema transformación del alma en Dios.

Y tanto mayor será este embestimiento y llenez, cuanto mayor sea el vacío de criatura que se haga en el alma: *"Olvido de lo creado, memoria del creador, atención a lo interior y estarse amando al amado"*.

A enseñar los métodos de conseguir este vacío en los sentidos y potencias del alma mediante ingeniosas purgaciones activas y pasivas se ordenan los tratados *"Subida al Monte Carmelo"* y *"Noche oscura del alma"*, ambos de profunda doctrina espiritual y fuerte trabazón lógica.

En síntesis, puede decirse que la gran originalidad del magisterio espiritual sanjuanista y como el secreto de su vitalidad estriba precisamente en la íntima relación entre abnegación y unión en la vida sobrenatural o, por usar su terminología ya clásica, entre la nada y el todo, que se funden en uno.

San Juan de la Cruz vivió la renuncia completa que predicó tan persuasivamente. Pero a diferencia de otros menores que él, fue "libre, como libre es el espíritu de Dios". Su objetivo no era la negación y el vacío, sino la plenitud del amor divino y la unión sustancial del alma con Dios. "Reunió en sí mismo la luz extática de la Sabiduría Divina con la locura estremecida de Cristo despreciado".⁹

San Juan de la Cruz representa la actitud de aceptación o de sumisión a Dios y a los acontecimientos que él le depara. Es una parte muy notable que se integra a su experiencia religiosa. Claro que para llegar a esa experiencia y actitud tan subida es menester recorrer un largo y penoso proceso que, a pesar de que implica o involucra purificación y sufrimiento, desemboca en una alegría muy grande.

⁹ -Butler, *Vidas de los Santos de Butler*, Vol. IV. -Oficio Divino I, p. 1031
Universidad Nacional Autónoma de México

Uno de los segmentos de ese proceso recibe la denominación de “noche”¹⁰. Es decir, la noche, símbolo de angustia y tristeza, por carácter de la luz divina, va purgando o purificando al varón espiritual para que alcance la experiencia que desea de su Dios.¹¹

Hay una noche activa del sentido y otra del espíritu, y otras dos noches pasivas del sentido y del espíritu, que son más perfectas que las anteriores (pro activas). Las descripciones que san Juan de la Cruz hace de su experiencia giran en torno al vaciamiento, a un sacar de sí mismo todo aquello que no sea de Dios, a fin de purificar el afecto de todas sus inclinaciones desordenadas hacia las criaturas y con el objeto de rendir una obediencia total a Dios.

Juan de la Cruz echa mano del símbolo de la noche primero en un sentido activo, porque en esa fase predomina la actividad del ser humano, por encima de la acción de Dios, lo cual implica una mayor imperfección. Es el comienzo, ya que se comienza por lo más exterior, lo sujeto a los sentidos. Consiste en trascender la instintiva búsqueda del placer sensible que azota al hombre. Esta fase preparatoria de la experiencia religiosa consiste en despojarse de los gustos y placeres del cuerpo. Es un momento eminentemente ascético, pues la actividad aquí reside en adquirir una disciplina para combatir los movimientos de la carne o de los sentidos. En una noche activa del espíritu se continúa esta actividad, sólo que ya no con respecto a los pecados de la carne, sino a los del espíritu, como la soberbia, la acedia, etc. Esa obediencia a Dios se despliega en la purificación del entendimiento en la línea de la virtud de la fe, la de la memoria en la línea de la esperanza y de la voluntad en la línea de la caridad. De esta manera el hombre queda totalmente obediente a Dios.

Un paso más es la noche pasiva, primero la de los sentidos. Allí predomina la actividad de Dios, de la gracia, por eso hay pasividad por parte del hombre. Aquí Dios, una vez purificados los sentidos, pasa al lado positivo de brindar las virtudes y dones necesarios para preparar a los sentidos para la recepción de una experiencia religiosa más plena. Y, correlativamente, la noche pasiva del espíritu es permitir que Dios haga su obra de adornar al alma con las virtudes y dones que se requieren para sustentar en su plenitud la experiencia religiosa. A las purificaciones que el hombre logra realiza en sí mismo, Dios añade otras, que son necesarias por el arraigo que tienen los vicios y pecados en los que marchan hacia la perfección. Los siete pecados capitales se presentan en reductos y resquicios finísimos y muy sutiles, por lo que se hace imprescindible la purificación venida de Dios; en este sentido es pasiva, simplemente recibida por el hombre, con mayor fruto que lo que él ha podido alcanzar por sus propias fuerzas. A la prueba y

¹⁰ Cf. Martín Velasco, 1976, 228. La experiencia religiosa, para este pensador, es un encuentro personal entre Dios y el hombre, es decir, como personas con conocimiento y afecto, en la cual el hombre resulta transformado y, sobre todo, adquiere un amor oblativo o de comunión que le hace ser generoso con las demás personas.

¹¹ Cr. Beuchot Mauricio, La experiencia Religiosa, EIR, pág. 127.

purificación de los sentidos sucede la del espíritu, como dos noches que se atraviesan sin desistir, en completa obediencia a las mociones de Dios.

Esta experiencia religiosa de san Juan de la Cruz llega a su culmen en sus obras Cántico espiritual y Llama de amor viva. En la primera obra narra la vivencia del intercambio amorosos con Dios, que se va describiendo desde los primeros pasos hasta la unión transformadora y divinizante del alma (por participación de Dios mismo); en la segunda obra se relata el estado en que se encuentra el alma, ya transformada, y se resalta el delicado amor con el que Dios trata al que corresponde a su invitación. Es un canto al triunfo del amor de Dios, se canta el premio que es Dios mismo en donación, entregado al alma, de una hermosísima poesía. En estas dos obras es ya cantando en plenitud el gozo de haber obedecido en todo a Dios.¹²

Así pues la experiencia religiosa nos muestra las siguientes características, de paz, de gozo de aceptación u obediencia, y también de donación de sí mismo a los demás que suelen encontrarse en las principales experiencias religiosas (casi nos atrevemos a decir: en la experiencia religiosa auténtica). El contacto con la trascendencia, con el Absoluto, con Dios, en lo que ha sido llamado “la religión” de manera más extendida, provoca en el santo, en el místico o contemplativo ciertos fenómenos que son descritos como elementos fundamentales de su experiencia religiosa. Los fenomenólogos de la religión (como Van der Leeuw, Martín Velasco) y los filósofos de la religión (como James, Otto, Eliade), así como los teólogos, han señalado ciertas características como constantes, y hemos querido destacar algunas de ellas que nos parece que no pueden faltar. Son características que definen –en sentido amplio- lo que se puede demonizar el encuentro con el Absoluto en la experiencia religiosa¹³.

Ciertamente se dirá que hay otras características o notas que aparecen en la experiencia religiosa de hombres espirituales de otras tradiciones distintas de la cristiana. Pero creemos que reunidas corresponden a esas otras tradiciones y no son exclusivas del cristianismo. Esto hará que conserven su validez dentro de lo que hemos propuesto hacer aquí: recoger las notas principales y que incluso podríamos llamar esenciales (a pesar el antiesencialismo reinante) de la experiencia religiosa.¹⁴

¹² Beuchot Mauricio, La experiencia Religiosa, EIR, pág. 127-128.

¹³ Cf. Martín Velasco, 1976, 228. La experiencia religiosa, para este pensador, es un encuentro personal entre Dios y el hombre, es decir, como personas con conocimiento y afecto, en la cual el hombre resulta transformado y, sobre todo, adquiere un amor oblativo o de comunión que le hace ser generoso con las demás personas.

¹⁴ Beuchot Mauricio, La experiencia Religiosa, EIR, pág. 131.

4. **Bibliografía.**

- *Alberoni*, Francesco, Las razones del bien y el mal, Gedisa Editorial, Colección liberación del cambio, Barcelona 4ª edición 1997.
- *Alberoni*, Francesco, Las razones del bien y el mal, Gedisa Editorial, Colección liberación del cambio, Barcelona 4ª edición 1997
- *Álvarez*, Tomás y *Mas*, Antonio Castillo Interior.- Teresa de Jesús.- Editorial *Monte Carmelo*.-1990.- Tomás Álvarez y Antonio Mas (editores)
- *Aranguren*, José Luis, *Ética*, revista de Occidente, Madrid, 6ª edición 1976..
- *Aristóteles*, De anima III, 4 (de. Bekker 430ª, de. Didot III, 468); S. Tomás, 1, 79, 2c; 1, 84, 3; 1, 89, 1; 1, 101, 1; 3, 9, 1, etc.
- *Astigarraga* J. L., A. Borrell, F. J. Martín de Lucas (eds.), *Concordancias de San Juan de la Cruz*, Roma, 1990, pp. 1787-1788.
- *Baruzi* J., *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1931.
- *Baussani* Alessandro: *Persia Religiosa*, il Saggiatore, Milan, 1959.
- *Beuchot* Mauricio, *La experiencia Religiosa*, EIR.
- *Beuchot*, Mauricio, *Ensayo Ética y Justicia en Tomás de Aquino*, Compilación en *Ética a través de su historia* por Mark Platts, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1988.
- *Beuchot*, Mauricio, *Ensayo La experiencia religiosa*, Enciclopedia Iberoamericana de la Religión.
- *Butler*, *Vidas de los Santos de Butler*, Vol. IV. -Oficio Divino I.
- *Butler*, *Vidas de los Santos de Butler*, Vol. IV.-Oficio Divino I, p. 1031
- *Cadreja*, M. A. Caparros, *San Juan de la Cruz. Una eclesiología de amor*, Burgos, 1980.
- *Camón Aznar* José, *Arte y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- *Capánaga*, *San Juan de la Cruz, Valor psicológico de su doctrina*, Madrid 1950.
- *Cortés*, Javier– Miguel Ángel Cortés, *Fe y sentido de la vida*, págs. 26 –27, Ediciones S.M.
- *Crisógono de Jesús*, *San Juan de la Cruz. Su obra científica*.
- *Crisógono* Pbro. de Jesús Sacramentado. *San Juan de la Cruz. Su obra científica*, Ávila, 1929.
- *De Andía* I., *San Juan de la Cruz y la Teología Mística de San Dionisio*, AA. VV., *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, vol. III. Pensamiento, Valladolid, 1993.
- *Díez* M. A. *Pablo en Juan de la Cruz*, Burgos, 1990.
- *El tratamiento doctrinal de San Juan de la Cruz en la primera mitad del siglo XX*, en AA. VV., *La recepción de los místicos. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Salamanca, 1997, pp. 429-458. Hace poco se ha editado en castellano las obras del pseudo-Sto. Tomás leídas y citadas por San Juan de la Cruz. Cfr. M. A. DÍEZ GONZÁLEZ, *Lecturas medievales de San Juan de la Cruz*, Burgos, 1999.
- *Etxeberria*, Xavier, *Ética de la diferencia*, Universidad de Deusto, Bilbao, España, 2ª edición, 2000.
- *Etxeberria*, Xavier, *Ética de la diferencia*, Universidad de Deusto, Bilbao, España, 2ª edición, 2000.

- *Fatone* Vicente, Antología del Ensayo, "Definición de la mística" Publicado originalmente en *Insula* (Bs.As.) 3 (1943): 192-199. Edición de Ricardo Laudato,
- *Fierro*, Alfredo, Ensayo La Crítica filosófica de la religión, Enciclopedia Iberoamericana de la Religión.
- *Fierro*, Alfredo; La crítica Filosófica de la Religión, Enciclopedia Iberoamericana de las Religiones.
- *Francisco* Pbro., mensaje dominical del 20 enero del 2002, ediciones Paulinas.
- *García*, Alonso, Luz. Ética o filosofía Moral, Ejercicios redactados por Emma Luz Aceves, Diana Técnico, UNAM, 1ª edición 1986, pág. 154-174.
- *Gómez Cerda*, José, Rue L2on Save 16-K 7000 Mons Belgique, Internet.
- *González Fraile*, Antonio, Yo soy el Camino, pág. 21, Ediciones Paulinas, Madrid 1982
- *Goodbody*, Nick, El 17 de noviembre de 2000 Spanish 217: Love in the Spanish Golden Age Prof. Rouhi.
- *Goodbody*, Nick, El 17 de noviembre de 2000, Spanish 217: Love in the Spanish Golden Age, Prof. Rouhi
- *Guerra S.*, San Juan de la Cruz y la teología mística del siglo XX, en AA. VV., Actas del Congreso Internacional.
- *H. Bergson*, les deux sources de la Morale et de la Religión.
- *Hardon*, John S.J.; Modern Catholic Dictionary; Eternal Life, Kentucky, 1999
 - *Hegel*, Fenomenología del Espíritu, Introducción, FCE.
- *Hirscheberger*, Johannes, Historia de la Filosofía, Parte 2ª, 142, 192, 275, Herder, Barcelona 1966
- *Horkheimer* Max, Eclessi della ragione, Sugar, Millan, 1947.
- *Juan Pablo II* Carta Encíclica Veritatis Splendor,- Algunas cuestiones sobre fundamentos de la enseñanza moral de la Iglesia. Librería Parroquial, Documentos pontificios 43.
- *Juan Pablo II*, Apostolica Salvifici Dolores, a los Obispos, Sacerdotes, Familias Religiosas y Fieles de la Iglesia Católica sobre el sentido cristiano del sufrimiento humano.
- *Klun T.*, The Structure of Scientific Revolutions, Chicago, 1970, p. VIII.
- *Lopez Baralt*, Luce, San Juan de la Cruz y el Islam, Simbología Mística Musulmana. Madrid, Hiparión, 1990
- *López*, Baralt S. Juan de la Cruz y el Islam, Simbología Mística Musulmana., Madrid, Hiperion, 1990.
- *Lossky* Vladimir: Teología y Mística en la Tradición de la Iglesia del Oriente Barcelona, Herder, 1982
- *Lubac* Pbro. Catholocisme, del P., conclusión Mysterium crucis
- *Maestros Espirituales Carmelitas*, San Juan de la Cruz, Obras completas, Séptima Edición, preparada por Eulogio Pacho. Ed. Monte Carmelo.
- *Marcelino del N.J.* Pbro. El tomismo de San Juan de la Cruz Según Maritain
- *Maritain* Jean, Sain Jean de la Croix, praticien de la contemplacion.
- *Maritain*, Jacques, Los grados del saber.
- *Muck O.*, Doctrina filosófica de Dios, Barcelona, 1986.
- *Ockham*, Guillermo de. Vida y pensamiento, Milán, 1972.
- *Pacho* Eulogio, San Juan de la Cruz, Obras completas, Séptima edición. Editorial Monte Carmelo.

- *Pacho*, Eulogio, San Juan de la Cruz, Obras completas, Preparada por, Séptima edición. Editorial Monte Carmelo.
- *Pellé Douel*, Ivonne, San Juan de la Cruz y la Noche Mística, Traducción de Luis Hernández Alfonso, Colección Hombres de Espíritu, Aguilar, Madrid, 1963.
- *Platón*, Diálogos, Editorial Gredos;
- *Platts*, Mark Compilación en Ética a través de su historia, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1988.
- *Ramón Ayllón José*, Ética Razonada, Ediciones palabra.
- *Ricoeur Paul*, Hermenéutica de la idea de la revelación, en su libro, Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso, Buenos Aires, 1990.
- *Rodríguez L. E.*, La formación universitaria de Juan de la Cruz, Valladolid, 1992.
- *Rodríguez, J. V.*, Evangelio eclesial de San Juan de la Cruz, en Revista de Espiritualidad 49 1990.
- *Rosa Rossi*, Juan de la Cruz. Silencio y creatividad.- Editorial Trotta.- 1996
- *Ruiz Salvador Federico, O.C.D.*, *Introducción a San Juan de la Cruz.*
- *Ruiz Salvador Federico, O.C.D.*, *Introducción a San Juan de la Cruz.*
- San Agustín
- *San Agustín*, La ciudad de Dios
- *San Juan de la Cruz*, Del Tratado de San Juan de la Cruz, Presbítero, *Subida al Monte Carmelo* (Libro 2, Cap. 22, Núms. 3-4)
- *San Juan de la Cruz*, Obras completas, Preparada por Eulogio Pacho, Séptima edición. Editorial Monte Carmelo.
- *Santo Tomas de Aquino*, Summa Theologiae I.
- *Santo Tomás de Aquino*, Summa Theologiae, I,II, q.1, a 1, a,
- *Schillebeeckx E.*, Dios en revisión, y , Dios y el hombre, Salamanca, 1969.
- *Schillebeeckx E.*, Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica, Salamanca, 1973.
- *Subirats Eduardo*, Jornada Semanal, domingo 25 de enero de 2004 núm. 464
- *Swinburne R.*, The Christian God, Oxford, 1994.
- *The Catholic Encyclopedia*, Volume VIII Copyright © 1910 by Robert Appleton Company Online Edition Copyright © 1999 by Kevin Knight Nihil Obstat, October 1, 1910. Remy Lafort, S.T.D., Censor Imprimatur. +John Cardinal Farley, Archbishop of New York
- *Torres Bricio S.J.* Conocer para dialogar, De. Paulinas
- *Valente, José Angel* Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz.- José Angel Valente, José Lara Garrido (editores).- Editorial Tecnos.- 1995
- Vida y Obras de San Juan de la Cruz, BAC, Madrid,1988,
- *Webb C. C. J.*, Studies in the History of Natural Theology, Oxford, 1970.
- *Weissmahr B.*, Teología natural, Barcelona, 1986;
- *Wojtyla Karol*, Signo de Contradicción, Biblioteca de autores cristianos
- *Ynduráin, Domingo* Poesía.- San Juan de la Cruz.- Ediciones Cátedra.- 1990.- (edición de Domingo Ynduráin)
- *Zubiri Xavier*, Hombre y Dios, o.c., p. 296

Alumno: Alfredo Villacorta Ramos

Webología

<http://www.misticosofia.com.mx>

<http://www.comminit.com/la/teoriasdecambio/>

<http://www.lidiogenes.buap.mx/>

<http://www.cipecar.org/juancru.htm>

<http://www.terra.es/personal/carmelit/juandela+.html>