



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE  
MÉXICO



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

## VISIONES DE UN SANTO PRE-MODERNO

TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

HÉCTOR RODOLFO GARCÍA ROJAS

ASESOR

DR. JOSÉ MANUEL REDONDO ORNELAS

MÉXICO, CIUDAD DE MÉXICO, 2017



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

## Agradecimientos

A Zoila Judith por enseñarme el poder del Rosario.

A los monjes trapenses de la abadía de Getsemani, que aún sin conocerme sé que oran por mí, especialmente a Thomas Merton, porque a 49 años de su muerte es testimonio de santidad y un excelente confesor.

A mi familia y a su infinita paciencia, porque pasaron muchos años sin entender porque este texto no lo terminaba.

Con especial agradecimiento a mi amigo Pablo, por acompañarme en más de una ocasión durante la redacción de esta tesis y enseñarme a George Steiner.

A mi asesor José Manuel, por los dos años que trabajamos juntos frente al grupo de Textos 3 y 4.

A mis amigos exquisitos, quienes fueron parte importante de mi formación filosófica, ya que sin sus largas discusiones y juegos jamás habría entendido lo fundamental de la tarea del pensador, que es pensar sobre la vida en comunidad.

Para aquellos que perdieron toda esperanza en esta vida, especialmente a mi amiga Irasema, porque fueron la luz de mi camino, muchas gracias.

Por último, a todos los que la locura los ha acercado más al reino de los cielos en esta vida.

## INDICE

Lista de abreviaturas _____	4
Introducción _____	5
Capítulo 1. Entrecruzamientos _____	12
1.1 En su tiempo _____	12
1.2 Contra su tiempo _____	18
1.3 El maestro de la Nada _____	29
Capítulo 2. La Noche del alma _____	38
Capítulo 3. En el principio era el Yo _____	58
Capítulo 4. Una subjetividad soterrada _____	83
Conclusión _____	92
Bibliografía _____	96

## Lista de abreviaturas

### Obras de Teresa de Jesús

F = Fundaciones

V = Libro de la Vida.

### Obras de Juan de la Cruz

#### Poemas

Cántico = Poema Cántico espiritual

Noche = Poema Noche oscura

#### Tratados

CA = Comentario del Cántico, primera redacción

CB = Comentario del Cántico; segunda redacción.

S = Subida del monte Carmelo

N = Noche oscura del alma

Cta. = Cartas

### Obras Agustín de Hipona

conf. = Confesiones

### Obras de pseudo-Dionisio

MT = Teología Mística.

Las abreviaturas siguen al canon establecido en la edición de *Obras completas*, de Eulogio Pacho y en la edición de Maximiliano Herráiz, que reproducen todas las mismas copias de *Obras espirituales que encaminan a una alma a la perfecta unión con Dios*, incluyendo la edición de la BAC. Tomo la lista de abreviaturas de Collin P. Thomson, y agrego algunas abreviaturas más.

Las referencias a S, N, F y V, indican libro, capítulo y párrafo, por ejemplo, V 9, 8; S 3, 1.

## Introducción

Si ensayamos una historia de la subjetividad, podemos *grosso modo* entender o conceder que el sujeto moderno es el resultado de un largo proceso que en la cultura cristiana encontró/creó sus fundamentos —por ejemplo en la fórmula kantiana su inexorable “dependencia” con la voluntad autónoma—. <sup>1</sup> Pero al interior del pensamiento cristiano —y en concordancia con Michael Foucault— se han establecido órdenes del discurso que plantearon otras maneras de expresar la subjetividad, y uno de esos es la “mística”, <sup>2</sup> entendiendo la mística no sólo como un modo de valorar la vida religiosa, sino como el resultado de una historia de la metafísica, que en su relación con la experiencia religiosa muestra otra forma de valorar las relaciones epistémicas a partir de contraponerla a una tradición especulativa con la cual —aunque parece que hablan desde horizontes distintos— estaría siempre en disputa los mismo tópicos que la filosofía.

La mística cristiana ha sido estudiada hasta el cansancio, especialmente por la antropología, la historia de las religiones y el psicoanálisis, pero de alguna manera este tema tan cristiano tiene su resonancia en la filosofía. <sup>3</sup> ¿Hay acaso

---

<sup>1</sup> [..] al final del enorme proceso, allí donde el árbol produce finalmente sus frutos, donde la sociedad y su eticidad de la costumbre dan a luz finalmente aquello *para lo que* eran más que el medio: encontramos entonces, como el fruto más maduro, al *individuo soberano*, al individuo que solo es igual a sí mismo, que se ha librado de la eticidad de la costumbre al individuo autónomo y sobremoral [..], en suma al hombre de voluntad larga, propia e independiente, al hombre al que *le es lícito prometer*.” Friedrich Nietzsche, *La Genealogía de la moral*, 5a. ed., Editorial EDAF, p. 98.

<sup>2</sup> Del latín *mysticus*, relativo a los misterios, y este del griego *μυστικός*, de *μύστης*, *mystes*, iniciado (en la vida espiritual). Como sustantivo este término se ha referido, a una “lengua mística” y un fenómeno psicocorporal la “experiencia mística”, como adjetivo a una forma de teología.

<sup>3</sup> Aunque por ello no se descarta el modo en la cual la ciencia de las religiones habría tematizado el término mística, con el cual se refiere a un número importante de experiencias religiosas y fenómenos culturales que atraviesan a lo largo de la historia de las religiones. Si hablo de un producto histórico es sólo para hablar del fenómeno cristiano de los SS. XVI y XVII, el cuál

otra manera de leer la historia de la filosofía, como la historia la posibilidad de ser de la mística? Hay el mismo ímpetu reflexivo tanto en la mística como en la filosofía, por poner en cuestión sus certezas y prejuicios —si hay un presupuesto es el siguiente: la mística es ya una filosofía—.

En este caso me he limitado a mostrar ese proyecto filosófico, creando un cuerpo bibliográfico muy amplio y heterogéneo que va desde la poesía, pasando por la exégesis bíblica y la metafísica para llegar a una comprensión más amplia del proceso de subjetivación, en el fraile y fundador de la rama masculina de los Carmelitas Descalzos, Juan de Yepes, mejor conocido como Juan de la Cruz. Poemas, tratados, declaraciones como él les llamaba y cartas —sólo algunas, otras tantas el fraile carmelita hizo bien en destruir,<sup>4</sup> son la materia prima con la que se nutre este texto. Pongamos en otra perspectiva la pregunta de esta tesis. El ser también se dice de muchas maneras, así podemos sonar más metafísicos. Hay una implicación directa entre preguntar por la metafísica y explicar y crear un modelo, o sistema, sobre el ente que media los procesos mentales, es decir, por el lugar de enunciación del ser, porque el ser y el sujeto si bien designan dos modos distintos de abordar el problema por la fundamentación de lo real, se distinguen sólo de moda filosófica.<sup>5</sup> Quiere decir que el fenómeno está dado siempre en un horizonte histórico de posibilidad, es decir, preguntar por lo que pudo ser es ocioso o lo es mientras no se modifique la pregunta por ¿cómo fue?

---

marcó de manera profunda el significado y el sentido de la "mística" en "Occidente".

<sup>4</sup> Colin P. Thompson, *Canciones en la Noche*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, p. 180.

<sup>5</sup> "No hay nada nuevo bajo el sol". Ecl. 1, 9. La comprensión del ser es histórica y por tanto una cuestión de moda. Distintos modos de la pre-comprensión del ser, han atravesado el pensar, algunas de manera soterrada, y en este tenor es que debemos pensar la mística como filosofía.

Y si es el caso ¿qué gana la filosofía con reflexionar respecto a un proyecto que en última instancia, fue ignorado por no decir fallido?<sup>6</sup> Con estas preguntas no pretendo abrir la investigación para hacer una historia filosófica de la mística cristiana, místicas hay muchas, las iglesias están adornadas de pasajes de las vidas de los santos y de monjas visionarias<sup>7</sup> y una empresa de tal magnitud requeriría del esfuerzo de muchas voluntades conjuntas. Las místicas son variadas y no son exclusivas del credo cristiano, sea éste entendido como una filosofía o como moral. Con el término mística en la modernidad se designó aquello que se coloca del lado de la superstición, la religiosidad crédula, imposible y charlatana, o simplemente una salida cómoda a pensar lo real y racional, clasificada y archivada en un cuerpo de saberes heterogéneos —preciosos<sup>8</sup>, que, sin embargo, se encuentran en los —orígenes<sup>8</sup> históricos de la razón filosófica y que implican una actitud científica, independientemente de lo que los modernos intentaron acuñar como su moneda más propia y original. Esta mística que en el siglo XVI y XVII se emancipó de una teología anquilosada que utilizaba todas sus

---

<sup>6</sup> En el tenor de las disputas de la “Contra Reforma” y las “Guerras de Religión”, ¿podemos considerar un fracaso del cristianismo la Reforma del Carmelo? Sí, pero no olvidemos que aquello que la vocación de santidad que lleva la vida contemplativa para los Carmelitas descalzos, la ascética y por ello la teoría del cuerpo que le subyace, muestra fracturas en el programa moral de la Iglesia, sobre todo porque la ley que demanda ser cumplida, no puede ser cumplida sin la renuncia al pecado. Es imposible sacar a la luz otro modo de ser — subjetividades soterradas por el totalitarismo de la razón— sin poner de manifiesto la omisión mal intencionada de la geopolítica y en general de cualquier biopolítica en sus distintos avatares.

<sup>7</sup> Por ejemplo el lienzo La Visión de Sor Isabel de la Encarnación sobre el Patronato de Sn. Juan de la Cruz en la Ciudad de Puebla de los Ángeles, Convento del Carmen, sor Isabel de la Encarnación Monja Poblana del siglo XVII.

<sup>8</sup> Una vuelta al origen es imposible y como tal dentro del pensar filosófico, eso que Eduardo Nicol llama como el pensar griego como tal no existe, independientemente de que ciertos problemas sí tengan un origen histórico. Debemos entender por origen, precisamente esa falta de fundamento y por tanto el deseo del “pensar” por encontrar su “sentido” en la búsqueda de su origen; origen que no es otra cosa que voltear a sí mismo en el proceso reflexivo, devenir de la conciencia a la autoconciencia, proceso bibliográfico que es histórico.



herramientas discursivas, intelectuales y políticas, en la defensa del *status quo*. Esto quiere decir en contra del modo de vivir que la jerarquía eclesíastica construía —sobre una metafísica— al pueblo, a los otros. Toda pedagogía está dirigida a la constitución de un ser socialmente competente, ser que es el lugar de enunciación del sujeto, es decir, subjetivación en el sentido más puro y burdo: **–siendo se es”**.

Esta tesis pretende mostrar cómo dicho proceso de subjetivación responde a un movimiento de fuerzas, y de vidas que responden a las inquietudes de la comunidad de su tiempo, que es siempre la inquietud de “ser”. Utilizando una burda fórmula heideggeriana aquel que hace la pregunta filosófica por excelencia sólo la hace en comunidad;<sup>9</sup> comunidad que es la razón de ser de cierta forma de poetizar y hacer lengua. Por otro lado se ha jugado el modo de hablar de dicha región del pensamiento que se escapa aparentemente al esquematismo de la razón y a la reforma cartesiana de la filosofía, la cual —*buscando hacer de ella una ciencia de fundamentación absoluta capaz de responder al reto de explicar cuál es la fuente suprema de la verdad [...] establece que para efectuar tal intención esclarecedora, se requiere de una reconstrucción radical que conciba a la filosofía por un lado como unidad universal de las ciencias, y por otro lado, como dimensión plenamente subjetiva*”.<sup>10</sup> Y sin embargo, a partir de fenómenos

---

<sup>9</sup> En teorías como la de Simondon el sujeto es un suceso más que surge del encuentro entre movimientos de partículas *–partiendo de considerar al ser no como sustancia, o materia, o forma, sino como sistema tenso, sobresaturado, por encima del nivel de la unidad* Lo que quiere decir que no sólo se da en comunidad sino en movimiento, en la Historia de la Metafísica. Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Editorial Cebra, Buenos Aires, 2009, p.27.

<sup>10</sup> Javier Corona Fernández, *La irrupción de la subjetividad moderna*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2007 p.12.

insondables, se erige como espacio de enunciación de su propia crítica, de escrutinio de sus contenidos específicos y de sus certezas. Esto dice Rene Descartes a su propia certeza —[...]esolví fingir que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu no eran más ciertas que las ilusiones de mis sueños”.<sup>11</sup> Lo que sigue a ese pasaje del discurso nos es familiar y poco importa para fines de la exposición. Pero hay una línea que piensa Descartes y que decide no seguir: él también ha pensado el límite de la razón y la experiencia insoldable, increíble e ilusoria, aquella que asiente siempre y es fuente del delirio. Así, el modo en el cual el planteamiento de la mística de fray Juan de la Cruz se escapa a la reforma cartesiana, autor que en muchos sentidos lo podemos considerar (pre)moderno y que ha suscitado la presente investigación, es por ser un modelo de subjetividad que surge en paralelo y no como una respuesta o crítica. Motivo por el cual encuentran tópicos y tradiciones afines, aunque con conclusiones tan diferentes que no podrían ser más divergentes entre sí, por ejemplo al pensar el límite expresivo, lo que se muestra como dato que debe ser suspendido en el juicio no pasa en fray Juan de la Cruz por esa valoración de verdadero o ilusorio.

Hay en los discursos místicos —nos advierte Michel de Certeau— una voluntad de cierre, un deseo semejante a la pulsión de muerte; como si se tratara de destruir el itinerario en una desolación que es un aprendizaje de lo *otro*. En la obra de los místicos un deseo por perder atañe, a la vez, al lenguaje religioso en el que se traza el camino y al camino mismo. La mística se

---

<sup>11</sup> René Descartes, *Discurso del método*, 4ª ed., España, Alianza Editorial, 2004, p. 108.

lleva a cabo como un proceso que desvanece los objetos del sentido comenzando por Dios mismo, como si tuviera por función clausurar la episteme religiosa al borrarse a sí misma y producir, de esta manera, la noche del sujeto.<sup>12</sup>

La noche del sujeto, es de la que nos habla hasta el cansancio el fraile carmelita Juan de la Cruz. Noche, subida, contemplación, desierto, nada y Unión, son claves para entender cómo fue esta noción de subjetividad y su intento por *reconstruir* la forma como el habitante de su tiempo se relacionaba con su espiritualidad y con su mundo. Mundo donde Dios se presenta en su ausencia —o como ausencia—, y estar en la contemplación de Dios es estar frente a nada.

Su verdad y su filosofía quieren conocer y darse a entender; quieren dudar sobre sus certezas cuales quiera que fueran y construirse a partir de una base profundamente crítica, con afirmaciones osadas y extravagantes sobre su propia época como una experiencia de la divinidad *sin mediación aparente* alguna, ni siquiera simbólica, con lo humano —sea el clero institucional, la Ley del Estado o la tradición—; verdad y filosofía que en la época actual y en el futuro, han encontrado y encontrarán interlocutores con los que puede dialogar. A fin de cuentas, media una afinidad filosófica, un principio de crítica sobre los fundamentos de la reflexión y de la experiencia; experiencia del Ser, del ser yo. Para mostrar eso, sigo el siguiente esquema:

En el primer capítulo se muestra la bibliografía y el marco teórico que permite hablar de una ciencia mística, una suerte de fenomenología comparada

---

<sup>12</sup> Zenia Yebenes Escardó, *Figuras de lo imposible*, Anthropos Editorial, México, 2007, p. 14.

que esclarece como se construyeron conceptos como *noche*, y la tematización del concepto *nada* y la propia palabra *mística*. A partir de un corte temático que es determinado por un lado por las contingencias históricas —el encuentro entre Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, y los padres de la Iglesia en la formación universitaria de fray Juan—, y por el otro, por una afinidad filosófica-conceptual con temas que la propia tradición cristiana a catalogado con el adjetivo místico, como son Eckhart y Plotino.

En el segundo capítulo, y parafraseando a Juan de la Cruz, para venir a serlo todo en el todo, hay que no ser en nada. Aquí inicia el viaje a través de la noche del espíritu y de la propuesta filosófica de san Juan frente a las resistencias del lenguaje especulativo de la filosofía, creando un espacio para la aparición de dicha filosofía como metafísica — poética y gnoética—.

En el tercero confronto a Juan de la Cruz, con el estudio tanto de la ciencia de la religión como con la fenomenología, para exponer la materia con la cual se alimenta la mística de san Juan, y sobre todo traducir a clave filosófica las conceptualizaciones de su mística, donde se muestra su obra como una filosofía y teoría del sujeto.

Y en el último explicitaré la manera en que se inscribe dicha teoría del sujeto como fenomenología y teoría integral de las vivencias, es decir, como una ontología del presente.

## Capítulo 1. Entrecruzamientos

### 1.1 En su tiempo

El término —mística” ha sido transversal en la Historia tanto de la religión como de la teología cristianas, aunque no sea la mística patrimonio exclusivo del cristianismo. Es un modo de pensamiento que en la Modernidad definió una bibliografía, con ello una tradición<sup>13</sup> y un programa de investigación de un tipo de experiencia en el mundo; tipo de experiencia que reposa en el correlato espiritual de la misma experiencia *en* el mundo, sea llamado el método: contemplación, meditación o cualquiera de las vías de acceso de la conciencia a esa región de posibilidad que se da con el contacto con nuestra —*vida interior*”; es decir, cuando el objeto de mi investigación es mi propia estancia en relación con una exterioridad que desborda mi sistema de categorías, lo que en un vocabulario kantiano podría entenderse como lo sublime. Este —*nuevo saber*” del mundo se re-posiciona desde el interior hacia la comprensión en el mundo, espacio eminentemente de reflexión, pero no exclusivo del intelectualismo que es:

Cuando la capacidad de interiorización, de plena concienciación —centro del alma—, se hace realidad en el ser humano, éste experimenta la unidad de su espacio interior y del espacio interior del universo, la unidad de su ser y del ser del cosmos [...] En este estado de conciencia, el universo material desaparece como —objeto” y es vivido como conciencia-espíritu, porque la materia no es

---

<sup>13</sup> Christopher Dawson hace bien en notar que la manera en que el cristianismo entiende la cultura como tradición, busca constantemente avalarse en la manera en que la interpreta, de ahí que fray Juan de la Cruz se inscriba como un continuador de la cristiandad —original”, entendiéndola como oriental, antigua y muy cercana a los inicios de la —verdad cristiana —y a cierta lectura alegórica del cantar de los cantares. *Cfr.* Christopher Dawson, *Historia de la Cultura Cristiana*, Fondo De Cultura Económica, USA, 2006, p. 224.

otra cosa que energía condensada. Y esta es, precisamente, la experiencia mística, de todos los místicos.<sup>14</sup>

Con mística también se nombra a un tipo de teología, que es también un modo de hablar de la experiencia del Otro —de lo Real, del despliegue del ser en el tiempo—, una teología que apunta a la vía unitiva en ocasiones como privación de sentir<sup>15</sup> y que de alguna manera para una persona religiosa, la experiencia de lo divino, de ese —~~ot~~ eminente” se da en relación con el mundo del sentido, desde el cual encuentra una tabla para valorar los datos del mundo, sea moral o racionalmente.<sup>16</sup> Todo lo anterior es mística, aún con las dificultades que obtiene de pensamientos tan plurales en el mejor de los casos, antagónicos y contradictorios en los más. Dicha mística en el siglo XVI se jugó su lugar dentro del itinerario imperial y cultural de una península ibérica, la cual era el centro de una prolífica vida espiritual. Esta mística planteó otro modelo civilizador en los márgenes del catolicismo, modelo que al mismo tiempo pretendía, en muchos sentidos, reformar el itinerario espiritual católico y recuperar el mesianismo desde el recogimiento de la vida contemplativa.

---

<sup>14</sup> Agustín Díaz de Mera, “Palabras de salud y bienvenida”, en *La mística en el siglo XXI*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, p.14.

<sup>15</sup> Alain de Libera, *Pensar en la edad media*, Anthropos, Madrid, 2000, p. 233.

<sup>16</sup> Esto incluso podría hacernos pensar que también a surgido una mística con relación a otras experiencias de lo Otro, de lo absolutamente Otro, que no necesariamente surgen de la inmediata experiencia religiosa, sino como encuentro de fuerzas, o en otras experiencias piadosas, como en el caso de la poesía de Paul Celan. “Noches de Umbría./ Noches de Umbría con la plata del címbalo y de las hojas del olivo./ Noches de Umbría con el canto que hasta aquí trajiste./ Noches de Umbría con el canto.// Mudo cuanto/ ascendió a la vida, mudo./ Desocupa y vuelve a llenar los cántaros.//Cántaro de barro./ Cántaro de barro con el que creció la mano del alfarero./ Cántaro de barro que cerró para siempre la mano de una sombra./ Cántaro de barro con el sello de la sombra.// Cantos por doquier, cantos./ Deja que entre el borrico.// Borriquillo./ Borriquillo en la nieve que esparce la mano más desnuda./ Borriquillo ante el verbo que se cerró de golpe./ Borriquillo que come el sueño de la mano.// Brillo que a consolar no alcanza, brillo./ Los muertos, los muertos aún mendigan, Francisco.” En “*Umbral en umbral*” 1955 Versión de Felipe Boso, disponible en: <http://amediavoz.com/celan.htm>.

Uno de sus primeros interlocutores se dio en su tiempo durante el último año de sus estudios en Salamanca.<sup>17</sup> En el radicalismo de la Reforma teresiana, Juan de la Cruz encontró un espacio de reflexión, donde podía escribir una nueva voz. Con ella habló sobre la gracia, la independencia del espíritu y la unión directa con lo divino, —en muchos sentidos contraria a la Contrarreforma motivo para la temprana censura de sus textos tras su muerte—.<sup>18</sup> Y aunque Juan y Teresa fueron personalidades muy dispares, una silenciosa con su propia vida, y la segunda extrovertida y cálida, ambos compartieron un hacer poético, efecto de verbalizar algo que fundamentalmente se escapa de las palabras, su experiencia con lo divino, como se ve en los dos poemas:

*Vivo sin vivir en mí,  
Y tan alta vida espero,  
Que muero porque no muero.*

Vivo ya fuera de mí,  
Después que muero de amor,  
Porque vivo en el Señor,  
Que me quiso para sí.  
Cuando el corazón le di  
Puso en él este letrero:  
*Que muero porque no muero.*

Aquesta divina unión  
Del amor en que yo vivo,  
Ha hecho a Dios mi cautivo  
Y libre mi corazón.  
Y causa en mí tal pasión

Vivo sin vivir en mi  
y de tal manera espero  
que muero porque no muero.

En mí yo no vivo ya  
y sin Dios vivir no puedo  
¿este vivir qué será?  
Mil muertes se me hará  
Pues mi misma vida espero  
muriendo porque no muero

Esta vida que yo vivo  
es privación de vivir  
y assi es continuo morir  
hasta que viva contigo.  
Oye mi Dios lo que digo  
que esta vida no la quiero

<sup>17</sup> Poco después acertó a venir allí un padre de poca edad, que estaba estudiando en Salamanca, y él fue con otro compañero, el cual me dijo grandes cosas de la vida que este padre hacía. Llámase fray Juan de la Cruz. Yo alabé a nuestro Señor, y hablándole, contentóme mucho y supe de él como se quería también ir a los cartujos. Yo le dije lo que pretendía y le rogué mucho esperarse hasta que el Señor nos diese monasterio, y el gran bien que sería, si había de mejorarse, ser en su mesma Orden, y cuánto más serviría al Señor. Él me dio la palabra de hacerlo con que no se tardase mucho, Teresa de Jesus, F, 3,17.

<sup>18</sup> Michel de Certeau, *La fábula mística*, traducción de Jorge López Moctezuma. México, Universidad Iberoamericana, 2010, p. 59.

Ver a Dios mi prisionero,  
*Que muero porque no muero.*

¡Ay, que larga es esta vida!  
¡Qué duros estos destierros!  
¡Esta cárcel, estos hierros,  
En que el alma está metida!  
Sólo esperar la salida  
Me causa dolor tan fiero  
*Que muero porque no muero.*

¡Ay, qué vida tan amarga  
Do no se goza al Señor!  
Porque, si es dulce el amor  
No lo es la esperanza larga.  
Quíteme Dios esta carga,  
Más pesada que el acero,  
*Que muero porque no muero.*

Sólo con la confianza  
Vivo de que he de morir,  
Porque, muriendo, el vivir  
Me asegura mi esperanza.  
Muerte, do el vivir se alcanza,  
No tardes, que te espero,  
*Que muero porque no muero.*

Mira que el amor es fuerte;  
Vida, no me seas molesta,  
Mira que sólo te resta,  
Para ganarte, perderte.  
Venga ya la dulce muerte,  
Venga el morir muy ligero,  
*Que muero porque no muero.*

Aquella vida de arriba,  
Que es la vida verdadera,  
Hasta que esta vida muera,  
No se goza estando viva.  
Muerte, no me seas esquiva;  
Viva muriendo primero,  
*Que muero porque no muero.*

Vida, ¿qué puedo yo darle  
A mi Dios que vive en mí,

que muero porque no muero.

Estando ausente de ti  
qué vida puedo tener  
sino muerte padecer  
la mayor que nunca ví?  
Lástima tengo de mí  
pues de suerte persevero  
que muero porque no muero.

El pez que del agua sale  
aun de alibio no carece  
que en la muerte que padesce  
al final la muerte le vale.  
Qué muerte abrá que se yguale  
a mi vivir lastimero  
pues sí más vivo más muero?

Quando me pienso alibiar  
de verte en el Sacramento  
házeme más sentimiento  
el no te poder gozar  
todo es para más penar  
por no verte como quiero  
y muero porque no muero.

Y sí mi gozo Señor  
con esperanza de verte  
en ver que puedo perderte  
se me dobla mi dolor  
viviendo en tanto pabor  
y esperando como espero  
muérome porque no muero.

Sacame de aquesta muerte  
mi Dios y dame la vida  
no me tengas impedida  
en este lazo tan fuerte  
mira que peno por verte,  
y mi mal es tan entero  
que muero porque no muero.

Lloraré mi muerte ya  
y lamentaré mi vida  
en tanto que detenida



Si no es perderte a ti,  
Para mejor a él gozarle?  
Quiero muriendo alcanzarle,  
Pues a él solo es al que quiero:  
*Que muero porque no muero.*<sup>19</sup>

por mis pecados está.  
¡O mi Dios! cuándo será  
quando yo diga de vero  
vivo ya porque no muero?<sup>20</sup>

Este encuentro histórico definió una idea de mística como filosofía/poesía;<sup>21</sup> filosofía que dialoga con la espiritualidad y con la ciencia del ser, pero que también es un cruce temático, diacrónico y también vida histórica, vida que quiere no ser más vivida como ausencia del “ser eterno” y absoluto, vida que quiere divinizarse y ser más vida verdadera. Si en el poema de Teresa nos gana el sentimiento y el deseo, en el Juan de la Cruz hay un toque más metafísico; la pérdida no duele igual y quizás es porque en la *noche* de Juan no hay más que verse perdido, y es en esa pérdida donde surge su poesía como reflexión sobre la naturaleza divina y no sólo sobre el sentimiento de ausencia piadosa de Teresa. Algo que podemos de primera mano someter en una crítica como esa eminente desviación cristiana, y que sin embargo, sus potencias están del lado del trágico destino de esta mística, de no ser más que aquí y ahora en espera, “*vivo ya porque no muero*”.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Santa Teresa de Jesús, “Vivo sin vivir”, en *Obras completas*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1997, pp. 1105-1107.

<sup>20</sup> San Juan de la Cruz, *Coplas de el alma que pena por ver a Dios*, en *Poesía*, 15ed, edición Domingo Ynduráin, Catedra, España, 2008, pp.267- 269.

<sup>21</sup> Sí no hago una distinción entre filosofía y poesía es por su familiaridad para hablar de la experiencia del ser, en los ejemplos anteriores, son notables los contenidos filosóficos de los poemas.

<sup>22</sup> Tema por demás común la poesía culta española del S.XVI “muerte -vida”, ese juego [semántico] conceptual “vivo sin vivir... que muero porque no muero”, son bien elocuentes. Vienen del gusto que por tales contrastes hay en la poesía trovadoresca” Alonso, Dámaso *Poesía Española*, Gredos, Madrid, 1966, p. 236 y que nos habla del carácter profano que se entremezcla con poesías a lo divino, que expresan el profundo desasosiego y la espera por la vida en el seno de Abraham, en este mundo y en el “otro”, es decir una tremenda tensión — emocional— donde vivir es en oposición a vivir.

En este capítulo pretendo mostrar el problema de la mística como tradición filosófica —de un místico en especial— en los inicios de la modernidad europea y el barroco español, en relación con el platonismo y sus místicas, y con Maestre Eckhart y su *nada*, y como apéndice, las dificultades con las que se puede construir una biblioteca y una ciencia místicas. De su relación con san Agustín y el platonismo tardío, tenemos constancia de que fue parte de sus lecturas en los años de su formación universitaria, aunque de manera somera ya que la matrícula salamantina daba prioridad a la escolástica, a los estudios de Aristóteles y a la lectura de la Biblia en hebreo y de la vulgata.<sup>23</sup> Sin embargo, Agustín, fue una lectura recurrente por parte de Teresa de Jesús —cuya influencia en fray Juan es innegable—, a pesar de que la mística de Juan centra sus preocupaciones en el recogimiento interior, mientras que la agustiniana en la expresión histórico-social de la revelación, también encontramos afinidad con la cristología Agustiniana y la poesía y lírica española anterior a la de fray Juan. Aun así, podemos encontrar condensado en el *Cántico*, al igual que en las *Confesiones*, el momento de interrogación al mundo sensible; encontrar a Dios donde Dios se ha retirado del mundo:<sup>24</sup> —*Mi gracias derramado/ pasó por estos sotos con presura; / y, yéndolos mirando, / con sola su figura vestidos los dejó de hermosura*”.<sup>25</sup> Para venir a la

---

<sup>23</sup> Luis E. Rodríguez San Pedro Bezares, (coordinadores), *Historia de la Universidad de Salamanca, Volumen I: Trayectoria histórica e instituciones vinculaciones*, Ediciones Universidad de Salamanca, España, 2002. vid. —Universidad de la Monarquía Católica, 1555-1700” Luis E. Rodríguez y San Pedro Bezares, y —Las órdenes religiosas en la Edad Moderna. El contexto” Clara Inés Ramírez González.

<sup>24</sup> —Pregunté al mar y a los abismos y a todos los vivientes que serpean y ellos me respondieron: «No somos tu Dios; búscale sobre nosotros »[...] A grandes voces exclamaron «*Ipse fecit nos: Él nos ha hecho*». Mi pregunta era una simple mirada y su belleza era la respuesta que me daban.” Agustín de Hipona, *conf.* X, 6 Para ver la influencia de las *Confesiones* en el *Cántico*, Colin P. Thompson, *cfr.*, p.223.

<sup>25</sup> CA 5 1-4.

conciencia como —~~ios~~” dentro de mí.

Con Maestre Eckhart las cosas no son tan claras, ni distintas; su hablar parece el de los misterios. Su metafísica está encriptada, piensa en una categoría completamente distinta a la de nuestra ciencia del ser: una metafísica de la nada. Mientras que en el carmelita, el camino es en muchos casos una marca del amor de —dios” —que es renuncia del yo—; el intelectualismo y el vocabulario común hablan de acercamientos al mismo problema de la relación entre la verdad dicha y las posibilidades científicas<sup>26</sup> de hablar de un camino —de conocimiento—, que se revela. Lo anterior designa el cómo de la formación de un sujeto en relación con los espacios de este mundo y de lo otro del mundo, de —ios”, de la *noche*, y de lo que supera los nombres de —ios” y todo conocer apropiador. Instancia que genera el mayor de los desconciertos y desasosiegos, la apertura de la experiencia en cierto sentido; sentido que raya en la locura del sujeto moderno. Lo anterior aventura esta formación de la mística como forma de una subjetividad moderna, a partir de la creación de un espacio de enunciación interior contrapuesto a la experiencia interior de la divinidad.

## 1.2 Contra su tiempo

Como mencioné antes, la recepción de los textos agustinianos por parte del carmelita fueron a partir del cerco tomista de su época, y a pesar del tomismo fray Juan se inscribe en una línea de pensamiento distinta a la de la escolástica española —aunque sus declaraciones son estilísticamente muy escolásticas—, ya

---

<sup>26</sup> En el sentido de una exploración intelectual sobre las condiciones de posibilidad de la emergencia de un fenómeno en la conciencia.

que su vía de conocimiento divino no se agota en la demostración, sino en su experiencia revelada (*gnosis*).<sup>27</sup> Es claro que Agustín fue una influencia para el Carmelo descalzo —al menos de manera tangencial— como bien hace notar Teresa de Ávila: —*Como comencé a leer las «Confesiones», paréceme me vía yo allí. Comencé a encomendarme mucho a este glorioso Santo. Cuando llegué a su conversión y leí cómo oyó aquella voz en el huerto, no me parece sino que el Señor me la dio a mí, según sintió mi corazón*”.<sup>28</sup> La experiencia de conversión es siempre emotiva e intuitiva, su verdad es noética, y en ese sentido es muy familiar al del éxtasis y la visión.

La cuestión sobre la memoria en el *Libro X* de *Las Confesiones*, también describe en este pasaje un claro arrebató, deseo innegable de unirse en y con la divinidad, y un momento de elevación que va de lo intelectual a lo espiritual y gozoso.

Trascenderé, pues, esta fuerza que hay en mí y que llamamos memoria, Sí, la trascenderé para poder llegar a ti [...] Subiré hasta ti, que estás sobre mí, trascendiendo a través de mi alma esta potencia mía que se llama memoria. Y quiero tocarte por el único medio que tengo a mi alcance y deseo unirme a ti por donde es posible unirse a ti.<sup>29</sup>

Quiere tocar con lo que puede y estar pleno en dios , perderse en el espacio interior y sentir el desasosiego de no encontrarse en su amado.

---

<sup>27</sup> Puede consultarse, Luis Enrique Rodríguez San Pedro Bezares, *La formación universitaria de Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1992, y Colin P., Thompson, *op. cit.*, pp. 67-74.

<sup>28</sup> Teresa de Jesús, V 9, 8.

<sup>29</sup> *Conf. X*, 17.

¿Dónde, pues, te encontré para poder conocerte? Porque tú no estabas en mi memoria antes de que yo te conociera. ¿En dónde, pues, te hallé para conocerte, sino en ti mismo, que estás sobre mí? Entre tú y yo no hay espacio [...] ¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Tú estabas dentro y yo fuera, y fuera de mí te buscaba.<sup>30</sup>

¿Por qué la memoria? ¡Porque es lo primero ausente, tan ausente como dios, lo que quiero recordar!

El movimiento, si bien es dialéctico, lo es como posibilidad de vivir una experiencia que sólo puede ser nombrada a partir de la falta, buscar afuera lo que está adentro. Sólo después de esto es posible la dialéctica, pero una dialéctica que no depende de las capacidades intelectuales aunque sí de una práctica reflexiva y afectiva, donde se vuelca hacia el interior y se reconoce en una declaración de amor ante la falta de eso que se siente como dios, es decir, por el deseo de dios. En otras palabras, las condiciones de posibilidad de dicha experiencia no son puestas por la subjetividad; a fin de cuentas, el Cristo de Agustín como el de Juan es el dios del amor y del afuera. Aunque sea una voz que viene del interior, de lo más profundo que dice: yo soy y yo te amo. Es la extrañeza de no saber qué quiere esa voz; por eso, para estos místicos, el mayor deseo es por el otro, lo extraño de mí lo busco afuera, mi referente inmediato de inconmensurabilidad. Eso poco importa al descaro del arrobo. Ahora bien, no podemos comprometer plenamente a los textos agustinianos como dialécticos sólo por un desliz romántico en el libro más intelectual de las *Confesiones*, aunque hay implicaciones con la dialéctica platónica. Lo que sí podemos hacer es relacionar la

---

<sup>30</sup> *Conf.*, X, 26-27.

noción de memoria en Agustín con la de un arrebató místico, en la medida en que puede reconocer la memoria —y nuestras representaciones—, sobre todo la memoria de dios,<sup>31</sup> como ausencia: —*Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Tú estabas dentro y yo, y fuera de mí te buscaba*”.<sup>32</sup>

La nota que diferencia estas expresiones no es la conmoción de la experiencia de la cual quieren dar cuenta y la cual paraliza; cambia radicalmente el horizonte de interpretación, quiebra la psicología de aquel que la padece. En fray Juan hay un antes que respeta la teología como modo de comprensión de la relación con el dogma, y un después que marca la nueva comprensión de la vida como camino de santidad —el recogimiento interior, la piedad y los servicios apostólicos fundamentalmente—. Ello sobrepasa la subordinación al dogma institucional, especulativo y lógico de la ciencia teológica, o mejor dicho, para Agustín pesa más la razón de lo que nosotros consideraríamos de Estado. Está formando la justificación de ser de la Iglesia, su mística es la de una fuerza política que busca el reconocimiento institucional romano, para aquellos que construyeron la idea de la encarnación simbólica de Cristo en una burocracia sacerdotal. Dicha noción había sido cuestionada por el luteranismo en tiempos modernos, y en ciertos sentidos es cercana a la crítica que hace fray Juan a la institución eclesiástica como formadora de guías espirituales. Quiere decir que hay un momento de fractura con las nociones universitarias de la época donde, a

---

<sup>31</sup> Sobre la presencia de la ausencia en la memoria ver, Paul Ricoeur, “De la memoria y la reminiscencia” en *La memoria, la historia, el olvido*, 2a. ed., FCE, Buenos Aires, pp. 23 ss. Y 40 y ss.

<sup>32</sup> *Conf.*, X, 27.

diferencia de Agustín, asume la crisis del sistema de creencias,<sup>33</sup> o dicho de otra manera, del edificio epistemológico y la primacía política de la guía moral de la Iglesia. Se puede conocer aquello de lo que está más allá del saber, y se puede hablar de aquello que no puede ser hablado; se habla de la vivencia de lo inefable.

La necesidad de establecer dicha diferencia no tiene que ver con pretender menospreciar los temas agustinianos respecto a la apropiación que hacen las místicas posteriores al neoplatonismo. Algunos autores tendrán más cercanía con el esquema extático de san Juan, como el caso de Pseudo Dionisio,<sup>34</sup> en el sentido de que tematizan el problema —de lo divino— por vía negativa, aunque Juan de la Cruz tenga una noción del tiempo tomista/aristotélico, por lo que el modo de presentación de los fenómenos de la conciencia sea mucho más contradictoria al tratar de concordar físicas que no podían ser más dispares entre sí.

Recapitulando: la diferencia entre ambos proyectos teóricos es política. Mientras que en Agustín se pretende legitimar la construcción de la entonces naciente institución que es la Iglesia Católica en medio de un mar de tradiciones cristianas en disputa, el carmelita critica a la institución eclesiástica desde sus pretensiones de verdad, acusándolas de impositivas y exponiendo la mala

---

<sup>33</sup> Lo anterior es más una caricatura, si algo está puesto en cuestión en Agustín es el poder de las instituciones paganas del Imperio y por ello la verdad de sus creencias, de ahí la sustitución por un sistema «más verdadero».

<sup>34</sup> Él (pues es incontemplable) pero sí el lugar donde sé que lo halla. (Creo esto significa que esto significa que lo divinosísimo y altísimo de las cosas vistas e intelegidas son unas experiencias básicas de lo que subyace al Que-supraexcede-a-todo, por medio de lo cual su presencia, que está por encima de todo pensamiento, muestra a las intelectuales altitudes que lla anda más allá de sus santísimos lugares). Y entonces se libera también de las cosas vistas mismas y de las que ven y se introducen en la niebla realmente misteriosa de la incognoscibilidad, según la cual [niebla] cierra los ojos a todas las captaciones cognoscitivas y deviene totalmente intangible e invisible, siendo todo del Que-está.más-allá-de-todo, y de nadie, ni de sí mismo ni de otro, uniéndose de la mejor manera al totalmente Incognoscible, con la inteligencia con el no conocer nada.” pseudo-Dionisio, MT 1000 D, 1001 A.

dirección espiritual de sus funcionarios.<sup>35</sup> El mundo ordenado en la comunidad medieval y barroca, con su esquema de clases y castas, es cuestionado desde nuevos proyectos comunitarios y filosóficos, como la Reforma de la orden del Carmelo la cual conmocionó a las autoridades eclesiásticas e imperiales de la península ibérica.<sup>36</sup> Porque la verdad no está ahí, donde pueda ser apropiada más allá de los esquivos de las metáforas de los poemas; ni la verdad ni la referencia están al final de los poemas, sino en los esquivos de las metáforas; el sentido está en el irse haciendo, en el viaje inconcluso que inaugura la metáfora para hablar de del *misterio*.<sup>37</sup>

Lo anterior muestra que el discurso místico, como otros de la tradición metafísica dentro del occidente latino, tiene pretensiones de comunicabilidad. La gran deuda con el neoplatonismo agustiniano por parte de estos autores de espiritualidad disidente —Juan y Teresa— por decirlo de alguna manera, es la de dar cuenta de una experiencia particular, unitaria, unívoca y personal, como comunicable y universalizable. Experiencia posible de conocimiento a partir de sobrepasar los límites de toda visión beatífica, desde ella, es decir, como experiencia filosófica. Sin tener por ello que perder el carácter vital y único de

---

<sup>35</sup> —Y también habrá quien le diga que vuelve atrás, pues no halla gusto ni consuelo como antes en las cosas de Dios; y así doblan el trabajo a la pobre alma. Porque acaecerá que la mayor pena que ella siente sea del conocimiento de sus miserias [...] y, como halla quien conforme con su parecer, diciendo que serán por su culpa, crece la pena y el aprieto del alma sin término, [...] Y no contentándose con esto, pensando los tales confesores que procede de pecados, hacen a las dichas almas revolver sus vidas y hacer muchas confesiones generales, y crucificarlas de nuevo; entendiendo que aquél, por ventura, no es tiempo de eso ni de eso otro, sino de dejarlas así en la purgación que Dios las tiene” S, Pról. 5.

<sup>36</sup> Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, 2ed., Fondo de Cultura Económica, México, pp. 601ss.

<sup>37</sup> —Triada supraesencial y supradivina y suprabuena, supervisora de la sabiduría de los cristianos acerca de Dios, enderézanos hacia la cumbre supraincognosible y suprabillante y elevadísima de los Oráculos misterioso; allí los simples absolutos e inmodificables misterios de la 'Teología' se descubren según la supraluminosa niebla del silencio ocultomisterioso, [niebla] que suprailumina lo supramanifiesto en lo tenebrosísimo y que supracolma a las inteligencias sin miradas [...]”pseudo Dionisio, MT, 997 A, 997 B.



dicho fenómeno en una subjetividad específica e histórica, es decir, en un yo que se expresa: —yo soy en este tiempo”, lugar de herencia con el misticismo agustiniano y la racionalidad que se conforma como propia del ethos cristiano, aunque ese —yo” no dependa de mí sino de —otro—dios— para ser —yo”. Ello cuestiona precisamente la primacía de cualquier fórmula egoica o yoica que a la vista de la experiencia de la —divinidad” de la mística y sus filosofemas, es puesta en duda hasta su disolución en la —vida santa”.

El entorno de Juan se encuentra en los inicios de la modernidad, y lejos de ser un pensamiento anacrónico, responde a las mismas necesidades de su época —Juan nace en los márgenes de la sociedad medieval española y vive el surgimiento de un imperialismo mercantil que generó sus formas especiales de infringir dolor, el cual anunciaba el desarrollo posterior del Capitalismo y la salida de dios del mundo, es decir, una visión secular de la vida—. El carmelita pretende una reforma del concepto que atienda al gran problema moderno del surgimiento de la nueva subjetividad, es decir, los cuerpos institucionales y sus proyectos pedagógicos sobre las —almas” de los creyentes, del mecanismo de programación social a partir de la relación de una subjetividad con el otro<sup>38</sup>. No es que no hubiera formas pre-modernas de esa estructura llamada sujeto, pero la mística de fray Juan puede verse como una forma distinta de subjetividad al *cogito* cartesiano, una que surge desde una experiencia distinta a la certeza del yo pienso; ésta nace desde la imposibilidad de la certeza de ese yo, un yo que se

---

<sup>38</sup> Dicha noción la tomo de su presentación Levinasiana y tematizada por Jean-luc Nancy como, [..] otro en tanto que excede toda asignación *en* otro cualquiera, con mayúscula o minúscula. No solamente el *alter* —el otro de dos— sino el *alienus*, el *allos*, el otro absoluto y el insensato.” Jean-Luc Nancy, *La deconstrucción* (Deconstrucción del cristianismo, 1), traducido por Guadalupe Lucero, Ediciones Cebra, Buenos Aires, 2008, p.15.

afirma en la experiencia del desasosiego de vivir anonado en la nonada de la tenebrosa luz de dios.

[...] cuando las cosas divinas son en sí más claras y manifiestas, tanto más son al alma oscuras y ocultas naturalmente; así como la luz cuanto más clara es, tanto más ciega y oscurece la pupila de la lechuza [...]

De donde, cuando esta divina luz de contemplación embiste en el alma que aún no está ilustrada totalmente, le hace tinieblas espirituales, porque no sólo lo excede, pero también le priva y oscurece el acto de su inteligencia natural. Que por esta causa san Dionisio y otros místicos teólogos llaman a esta contemplación infusa *rayo de tiniebla*.<sup>39</sup>

¿Pero qué implica vivir anonadada —podemos decir, extraviado— en la nonada del *Dios*, y esto puede establecer el edificio científico en un fundamento que se encuentra oscurecido, cuyo fondo es una contradicción: —~~uz~~ que hace tinieblas” para explicar la falta de contenido positivo, es decir, este cuerpo de conocimiento puede ser sistematizado? La respuesta de primer momento es no, ¿cómo puede perderse el alma en la simplicidad del Ser y hacer una ciencia del conocer, sí el fenómeno —cualquiera— de lo que prima es de ser complejo? ¡Por eso hay leyes que simplifiquen y encuentren regularidades en la complejidad del ser! Pensar otra forma de subjetividad que se basa en una dialéctica aparentemente imposible, no pretende sustituir al pensar del *cogito*, sino al *ego* que cree ser la fuente de su pensar. Vivir el extravío posterior a una experiencia límite como lo es el *éxtasis* y la *visión*, implica asumir que, en última instancia no un hay método que pueda subordinar todos los campos de experiencias posibles a

---

<sup>39</sup> 2N 5,3.

no ser que sea por vía de su negación —dialécticamente—. El fundamento que es Dios pierde su estatismo y se naturaliza. Dios se vuelve metáfora de un principio presupuesto, que en el momento en el que se vive la visión, este se ve desprovisto de contenido positivo aunque pleno de imágenes, es decir, símbolos culturales —ángeles, santos, cruces, etc.— que no son más que modos de bordear la flecha ígnea que saca al alma de sí para llenarla de lo divino. Dios se encuentra vacío de contenidos desde su origen, pensando dicho origen como una experiencia espiritual; sólo es en acto en las facultades intelectivas, por lo que el *Theos* de la *Metafísica* —*el inteligible*— no es en el sentido anterior el dios del *Amor*, no se entrega en el acto de humildad, no es imagen que resuena en la vocación ascética, sino ley trascendental, mandato.

No podemos asumir que esta crítica que surge en la ascética y la práctica contemplativa al dios de la Metafísica es fruto de un pensamiento ateo, a pesar de que rompe con la subordinación a un discurso que surge desde una jerarquía política; Juan de la Cruz estaba convencido de su fe y en ninguna de sus obras vemos indicios de apostasía —aunque sí de herejía—. El dios vacío o vaciado de su divinidad, se sustenta en una profunda espiritualidad cristiana, y la verdad revelada por la biblia era hasta cierto punto incuestionable. Hay que recordar que desde el medievo se había perfeccionado una serie de técnicas interpretativas que daban una —gramática mística”; gramática que con su aliado el latín recaía en las Escrituras. Ambas eran el punto de partida y sólo había que utilizar la hermenéutica apropiada para hacer análogo lo nuevo en cada texto místico con el cuerpo de Cristo revelado. No obstante,

En el siglo XVI, las maneras de hablar místicas parecen manifestar la inestabilidad de este logro medieval. Reintroducen en esta "lengua técnica" algo del gran Silencio de antaño que regresa con los clásicos antiguos [...] Son aleaciones entre la palabra nueva, evangélica, y el mutismo antiguo, solemne como origen, del "nada habla". Sin embargo, el postulado de una revelación sigue presente en la convicción de que debe haber un "hablar de Dios."<sup>40</sup>

Porque son las palabras, el cuerpo y la sangre de Cristo, cuerpo místico, motivo de la revelación. Ella encontrará en sus avatares la diferencia que permite hablar de místicas, que es el punto nodal para su emancipación epistémica. Es la novedad que pone un estado reflexivo sobre el fenómeno religioso, sobre la mediación simbólica: las palabras de la nueva Poesía y el nuevo Evangelio, —*Porque ¿quién podría escribir lo que a las almas amorosas, donde él mora, hace entender? Y ¿quién podrá manifestar con las palabras lo que las hace sentir?, ¿quién finalmente, lo que las hace desear? Ciertamente, nadie puede; ciertamente, ni ellas mismas, por quien pasa, lo pueden*”.<sup>41</sup> Lo anterior implica que la preocupación de la doctrina de Juan radicaba en la tensión entre el espacio interior —lugar de enunciación del fenómeno— y su posibilidad de que su expresión no sea honesta con el origen de su deseo. En el alma reposa tanto lo sensible como lo espiritual y para el carmelita no basta con reconocer lo que dios ha puesto como impronta en la memoria como en el caso de Agustín, sino que sea dios el que se reconozca y more en el alma al final de la *noche*, la mantenga en su deseo, ¡fuera de sí! A lo que agregaría, el ejercicio trata de vaciarse de representaciones y llenarse del

---

<sup>40</sup> Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 141.

<sup>41</sup> CB, Prol.1

vacío del *sentimiento de lo numinoso*,<sup>42</sup> lo que implicaría la constante contemplación sobre sí, es decir, autoconocimiento que no pretendería reconocerse en el objeto de su contemplación, sino al contrario, desconocerse en favor del propio *sentimiento* y dejar ser.

Lo anterior es quizá la característica más notable de la mística de san Juan. El peso de la doctrina recae en el lado sentimental y no en la intelección de la nonada de la divinidad, a pesar de los muchos ejercicios espirituales a los que el carmelita nos exhorta —ejercicios de conocimiento—, los cuales vienen acompañados de un enorme trabajo intelectual. Si tiene la necesidad de explicar la experiencia, lo hará hasta después de presentarla en su poesía, poesía que retomaré en el siguiente capítulo. Manera de proceder privilegiada por fray Jan por la forma tan explícita de bordear lo inefable, quedarse sin palabras y metáforas, dando una vuelta a la teología, apuntando a la metafísica para entender como quedarse sin palabras en la presencia del ser.

Aquí Agustín vuelve a poner la pauta al crear las distinciones cosmogónicas con las que el pensamiento cristiano tematizó originalmente toda experiencia temporal. —*al palabra de Dios, les dio a los hombres el poder de hacerse hijos de Dios* —las escrituras tienen cierto privilegio, aunque todo decir es obra divina—. *Dios en tanto palabra, se hizo carne en los hombres. El hijo de Dios se hizo esclavo y apareció como hombre entre los hombres, y se humilló y murió*

---

<sup>42</sup> Con este término se expresa la relación afectiva entre lo divino en sus respectivas valoraciones históricas y el carácter sentimental de esa relación y valoración de lo real, de lo condicionado en una subjetividad que en todo caso puede ser cualquiera en tanto vivida, es decir, en un hombre. Rudolf Otto, *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, traducción de Fernando Vela, Alianza Editorial, Madrid, 2009, p. 15

*en la cruz —la salvación será histórica— y murió en el tiempo por los impíos”.*<sup>43</sup>

Juan de la Cruz postuló su teoría mediando la doctrina de la Palabra hecha carne con su analogía platónica, especialmente con el esquema trinitario y la unión de Plotino.

Como el camino del alma, la cual, a partir del reconocimiento regresa a la divinidad (el uno). Divinidad que en el esquema plotiniano (in)forma el mundo sensible, arrancando al alma de su condición impropia.

Al Alma le viene, pues, su entidad de la Inteligencia y su razón en acto de su visión de la Inteligencia. Porque cuando el Alma pone su mirada en la Inteligencia, recibe de dentro y como propio lo que piensa y actualiza [...] La Inteligencia acrecienta, pues, la índole divina del Alma por ser su padre y por estarle presente. Porque nada media entre ambas excepto el hecho de su alteridad.<sup>44</sup>

### 1.3 El maestro de la Nada

La innovación de Maestro Eckhart respecto a las místicas cristianas anteriores, no es solamente el rescate de una línea de pensamiento teológico olvidado durante buena parte del Medievo, también es el modo de tematizar el problema del ser, fundamentalmente en la experiencia intelectual del espacio interior, y crear una teoría del sujeto. Alain de Libera hace bien en notar que los misticismos cristianos habían sido relegados mayormente a las comunidades mendicantes cristianas, y que a estas místicas los modernos las habían caricaturizado como una expresión

---

<sup>43</sup> Cfr., León Rozitchner, *La cosa y la cruz*, 2a. ed. Editorial Losada, Buenos Aires, 2001 pp. 320-322.

<sup>44</sup> Plotino, *Eneadas*, V-VI, traducción y notas de Jesús Igal, Editorial Gredos, Madrid, 1998, p. 26.

femenina de lo religioso,<sup>45</sup> donde lo femenino era precisamente lo deleznable, el enemigo que toda ideología se inventa; no hay que olvidar que ha sido una constante la hermenéutica misógina del cristianismo (cómo ejemplifica Arcipreste de Talavera en su obra *El Corbacho*).

Eckhart nos recuerda en ese sentido a los antiguos neo-platónicos. Trata de reconciliar el trabajo intelectual del filósofo con una ética que adquiere relativa independencia de la teología, y así atender las necesidades intelectuales de la comunidad espiritual de las beginas,<sup>46</sup> las cuales profesaban un ideal filosófico sin mayores conocimientos de filosofía.<sup>47</sup> Sus textos son más de filosofía práctica que de teología dogmática; sus sermones exponen esas problemáticas filosóficas de la comunidad secular, como el devenir mismo de sus experiencias espirituales y la teoría del sujeto que surgía a partir de ellas. Pero no se agota la originalidad del autor en este redescubrir una manera antigua de hacer filosofía, pues se inscribe en una línea de pensadores pre-modernos, quienes atienden las discusiones de la Universidad de París respecto a los problemas sobre los principios universales no resueltos por los escolásticos; problemas que posibilitan una ciencia rigurosa

---

<sup>45</sup> En la imaginación moderna, la representación de la espiritualidad medieval debe mucho a lo mórbido. Por todas partes no hay sino gesticuladores de Melmoth, fallidos predicadores y obscenos confesores [...] los conventos son como harenes donde languidecientes vírgenes que saborean las ansias de la espera [...] En suma todos los espirituales son «místicos» y lo que trata la mística, es la cuestión del cuerpo». El cuerpo como fuente de la histeria, la capacidad y el lenguaje simbólicos del cuerpo femenino [...] tales son los objetos, o, como se dice, los «fenómenos psíquicos y somáticos» que, [...] monopolizan la perspectiva —esencialmente clínica— de los filósofos [...] hay la «mística», que es femenina y la «teología», que es masculina, más adelante, en la propia mística, un conflicto de tendencias: aquí la mística «esponsal» o «nupcial», allí, la mística «especulativa» o «intelectual»; a izquierda las chicas que piensan en el matrimonio, a la derecha los chicos que tienen oficio». Alain de Libera, *Op. cit.* 2000, pp. 231- 232.

<sup>46</sup> Movimiento espiritual, que bien Maestre Eckhart intentó proteger, y que tuvo como uno de sus principales frutos la mística renana, la cual cuestiono la autoridad eclesiástica respecto a su dominio sobre la interpretación de los principios de la fe cristiana y la vida espiritual *ibid.*, pp. 237-240, 253ss.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 250.

como ciencia del ser. Ahí nace su desapego por la lógica de la no contradicción, siendo ésta para la tradición medieval un lugar que prestaba una prueba —suficiente<sup>48</sup> de la necesidad de este fundamento del ser como el ser de dios —algo mayor que lo cual nada puede pensarse”.<sup>49</sup> Porque en el proceder de la investigación, en la fenomenología espiritual de Eckhart, el ser precisamente se muestra en sus contrarios, en el movimiento que produce a sujetos dispuestos a la quietud. La respuesta que dará a la pregunta por el fundamento primero de todo conocer, es el reconocimiento de la -falta<sup>50</sup> como ese primer fundamento; el ser no es lo que con rigor científico (escolástico) es, sino sólo siendo (tiempo). Así es como hay que vivir —según la gnoseología de Eckhart— porque la vida es fondo y fuente de sí, fuente vacía para llenarse de la nada de sí, que no es otra que la nada de dios<sup>51</sup> —deviniendo dios—. Y esa ausencia del principio ontológico y epistemológico es la experiencia —de ser fuente vacía— de la Nada de Dios —*Allí donde la criatura termina, allí empieza Dios a ser*”.<sup>52</sup> Es en este punto donde los dos místicos —Juan y Eckhart— se encuentran, vivir sin por qué, en la experiencia de la nada de Dios, dejándolo ser con autonomía en las criaturas.

---

<sup>48</sup> [...] comencé a preguntarme si tal vez se pudiese encontrar un único argumento que para ser probado no necesitase de ningún otro sino de sí mismo, y que fuese suficiente por sí solo para probar que Dios existe verdaderamente [...] Anselmo, santo obispo de Canterbury, *Prosologion*, Ediciones Universidad de Navarra, 2002, p.33.

<sup>49</sup> *Ibid*, p. 38. prosigue la primera prueba del *Prosologion* —Y ciertamente, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, no puede existir sólo en el entendimiento. Pues si existe aunque sea en el solo entendimiento, se puede pensar que existe también en la realidad, lo cual es mayor.” Lo que no quiere decir que fuese una salidad meramente argumentativa a un problema de origen religioso —la existencia de los dioses—. En el *Prosologion* san Anselmo expresa que su trabajo argumentativo es también contemplativo. Acude a la oración y a la revelación para crear el argumento, y este es el presupuesto metalógico que implica la práctica contemplativa, la fe hecha práctica.

<sup>50</sup> Falta provisional, hay que recordar que la teología de Eckhart no tiene entre sus características fundamentales una teoría de los sentimientos, por lo que esta falta de fundamento es más una categoría metafísica: La Nada. Eso no excluye que se pueda encontrar en Eckhart una fenomenología de los sentimientos y de los estados de conciencia.

<sup>51</sup> Maestre Eckhart, *El fruto de la nada*, 6aed., Editorial Siruela, Madrid, 2008, pp. 49, 99-100.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 103-104.



Experiencia que en última instancia es lingüística, y no el final de la investigación, es decir, la presentación del desbordamiento de los límites de sus capacidades intelectivas, y expresivas ante la falta de fundamento del Ser, es lo que posibilita todo hablar de este ser. Ser que va más allá de la suma de sus partes, de su nada en tanto que devenir temporal de las criaturas del mundo, de todos sus fenómenos articulados espacio-temporalmente, por lo que es más que el mundo. Sobre esta problematización de la relación con el mundo, discutiremos en el 3er. Capítulo.

Ello revitaliza —al poner en cuestión— el modo de hablar de la revelación en el vocabulario cristiano-romano de la mística que gira en torno a la encarnación del verbo, del *logos* de Juan.<sup>53</sup> Lo que Michel de Certeau caracterizó como la —*primera distinción histórica de la mística cristiana*— frente a la tradición grecorromana.<sup>54</sup> Pero independientemente de esa distinción, la revelación —el misterio de la encarnación—, aunque sea el del *verbo*, o porque es la del *verbo e argé o logos*<sup>55</sup> se lanza a los territorios de la falta de palabras ¿cuáles verbos pueden hablar de la revelación del mismo *verbo encarnado*? La cuestión es un problema de la comunidad apostólica, lugar de la palabra, donde se vivía esta experiencia del ser y de lo divino como ausencia de palabras, como misterio. Vacíos de sentido y de cuerpos que se recogen en una práctica intelectual y

---

<sup>53</sup> Jn1 9, 12, 13, 14. La Palabra era la luz verdadera [...] [..]a todos los que la recibieron/ les dio poder de hacerse hijos de Dios,/ a los que creen en su nombre;// los cuales no nacieron de sangre,/ ni de deseo de carne,/ ni de deseo de hombre/ sino que nacieron de Dios.// Y la Palabra se hizo carne,/ y puso su Morada entre nosotros [...]

<sup>54</sup> —la cual conduce al espíritu hacia el silencio (sigè, siôpè, hèsychè, etc.), designa como lo inefable no solamente a una crítica del lenguaje sino a su ausencia, y se va hacia un dios desconocido (*agnos theós*) que hace callar todo pensamiento porque está más allá del ser” Michele de Certeau, *op.cit.*, p.141

<sup>55</sup> LXX JN 1, 1

piadosa. La exigencia de la ausencia de sentido es patente en la medida de pensar otras categorías del ser, hace la pregunta por la exigencia de su propio morar: la contemplación. Vacío de sentido de los viejos términos para designar el proceder de la investigación contemplativa de Eckhart. Exploración que lo lleva a pensar sobre el vacío como eje rector de sus preocupaciones metafísicas; pero dejemos que lo diga en sus términos Maestro Eckhart,

Leemos en el santo Evangelio que Nuestro Señor fue al templo y echó de allí a los que compraban y vendían, y a los otros, que tenían comercio de palomas y cosas similares, les dijo: "quitad eso de ahí" [...] No dijo sino que quería tener el templo vacío [...] El templo, en el que Dios quiere dominar según su voluntad, es el alma del hombre [...] Ésa es la razón por la que Dios quiere tener el templo vacío, para que allí dentro no haya nada que no sea él.<sup>56</sup>

Si habla de más allá del ser del conocer, es porque su metafísica de la nada pone en tela de juicio la primacía del ser como concepto para designar esta experiencia del ser, en este caso el vacío donde mora el ser. Sólo porque el ser parece quedarse sólo en una región de experiencias del propio conocer, limitadas no por las facultades intelectivas —por la psicología—, sino por la imposibilidad para una razón, que piensa exclusivamente en términos de no contradicción, apropiarse de este pensar el ser como fuera mí y como nada. Es el vacío de sentido el que pide la divinidad no ser nada, para entrar de lleno al fruto del saber en la —nada de dios—.

Antes he dicho que un hombre pobre es aquel que no quiere cumplir la voluntad

---

<sup>56</sup> Maestro Eckhart, *op. cit.*, p.35.

de Dios y que vive de tal forma que está vacío de su propia voluntad y de la de Dios, tal como lo era cuando [todavía] no era. De esta pobreza decimos que es la pobreza sublime. En segundo lugar hemos dicho que un hombre pobre es aquel que no sabe nada de la acción de Dios en sí mismo. Quien se halla tan libre de ese saber y conocer posee la pobreza más clara. La tercera pobreza, [...], es la más extrema, es aquella en la que el hombre no tiene nada [...] tan pobre que ni él mismo fuera lugar, ni lo tuviera, en donde Dios pudiera actuar.<sup>57</sup>

Lo anterior es ya un efecto del obrar de dios en la conciencia como el —~~o~~ ser aún” del —~~o~~ ser”, deviniendo siempre como dios vacío, pobreza de espíritu, de donde no hace falta nada más que el vacío de dios como principio fundante de lo real. Ya que lo eminentemente real, lo incausado para cierta lectura aristotelista y que por lo tanto tiene toda la existencia, no es *Nada* más que un dar a tientas en la luz del ser sin fundamento, porque como dice Eckhart, —*Ds no es luz creciente, aunque hay que haber llegado mediante e crecer [...] Si Dios tiene que ser visto, debe ser en una luz que es Dios mismo*”.<sup>58</sup> Así lo expresa fray Juan en una carta a doña Juana de Pedraza,

No me faltaba ahora más sino olvidarla; mira como puede ser lo que está en el alma, como ella está. Como ella anda en esas tinieblas y vacíos de pobreza espiritual, piensa que todos le faltan, y todo; mas no es maravilla, pues en eso también [le parece le falta Dios. Más no le falta nada, ni tiene ninguna necesidad de tratar nada, ni] tiene qué, ni lo sabe ni lo hallará, que todo es sospecha sin causa. Quien no quiere otra cosa sino a Dios, no anda en tinieblas, aunque más oscuro y pobre se vea; y quien no anda en presunciones ni gustos propios, ni de Dios ni de las criaturas, ni hace su voluntad propia en eso ni en esotro, no tiene que tropezar ni qué tratar. Buena va, déjese y

---

<sup>57</sup> *Ibíd.*, pp. 78-79.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p.88.

huélguese...<sup>59</sup>

La comparación no puede ser mayor; el tratamiento de la negación, da una luz tan sutil y pura que no puede ser percibida por el ojo, que no es de su misma naturaleza de esa luz<sup>60</sup> hasta que sea percibida por los sentidos interiores —espirituales—, pero que es por este venir de la luz divina, del conocimiento como el tratamiento de ese silencio que no es otra que la de dios como negación. Lo llevará a decir que no hay camino verdadero a la luz de dios<sup>61</sup>. Si no hay camino verdadero del cual una voluntad pueda dirigirse a la contemplación de la —verdad de dios—, de la totalidad como vocación espiritual, la divinidad, esa nada de dios sí puede venir a uno, en el reconocimiento de que no se es uno más que una parte, callando los sentidos internos; de ser posible otra analogía se podría describir como zen, no siendo pocas las coincidencias entre Eckhart y el budismo donde *los principios negativos no son secundarios pero "co-equivalente" a los principios positivos e incluso podría decirse que son primarios y centrales. Esto es en el sentido de que la realización de la negatividad es crucial para revelar la realidad última*;<sup>62</sup> que en el vocabulario cristiano se puede entender como una suerte de salvación a partir de la contemplación/habitar la nada de dios, en la

---

<sup>59</sup> San Juan de la Cruz, Cta. 19.

<sup>60</sup> Maestre Eckhart, *op. cit.* p. 87.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 87-88.

<sup>62</sup> Prosigue Masao Abe sobre la afinidad entre estas maneras de conceptualizar y tratar la experiencia intelectual y religiosa del Ser y de la metafísica —en el sentido de que el inominable Tao o "vacuidad" Se realiza como la raíz fuente de ambos principios positivos y negativos en su relativo sentido [...] En el misticismo cristiano, que está basado en experimentar la unión de Dios directamente con el alma, Dios no es un ser personal, trascendental por sobre el alma, llamado "Thou", sino la "Godhead" de la cual el Dios personal emerge [...] Como Nichts por Meister Eckhart y como Ungrund por Jacob Bohme. Asimismo, en Eckhart y Bohme la esencia de Dios no es el Supremo Bien pues yace más allá del bien y el mal. Esto es notoriamente similar al entendido budista sobre la realidad última." *Zen and western thought*, University of Hawaii, Honolulu, 1985, p. 133.

divinidad. Para mostrar ese proceder del alma hacia dios por vía de la negación de sí, de su propia voluntad, Eckhart hace un acrobático uso de las escrituras para insinuar que es parte del cuerpo de conocimiento revelado,

[...] ¡atención! El alma pronuncia una pequeña frase en el *Libro del amor*: “He buscado en mi lecho, durante toda la noche, a aquel a quien ama mi alma y no lo he encontrado” [Cant 3, 1]. Lo buscaba en el lecho, es decir: para quien permanece allí cogido o pendiente de alguna cosa que está por debajo de Dios, su lecho es demasiado estrecho. Todo lo que Dios ha querido crear es [demasiado] estrecho. Ella [el alma] dice: “Lo he buscado durante toda la noche”. No hay noche que no tenga luz, pero está oculta. El sol brilla [también] en la noche, pero está oculto. Durante el día brilla y oculta las demás luces. De la misma manera actúa la luz divina, que oculta todas las luces.<sup>63</sup>

Donde se recibe el don de entrar a esa región oscura del pensamiento, como vocación de dejarlo todo, llamando a actuar desinteresadamente y con desapego de las cosas del mundo; así lo dice fray Juan en la misma carta a doña Juana,

Nunca mejor estuvo que ahora, porque nunca estuvo tan humilde ni tan sujeta, ni teniéndose en tan poco, y a todas las cosas del mundo; ni se conocía por tan mala, ni a Dios por tan bueno, ni servía a Dios tan pura y desinteresadamente como ahora [...] Y así es gran merced de Dios cuando las oscurece, y empobrece al alma de manera que no pueda errar con ellas; y como no se yerre, ¿qué hay que acertar sino ir por el camino lleno de la ley de Dios y de la Iglesia, y sólo *vivir en fe* oscura y verdadera, y esperanza cierta y caridad entera, y esperar allá nuestros bienes, viviendo acá como peregrinos, pobres, desterrados, huérfanos, secos, sin camino y sin nada, esperándolo allá todo?<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> Maestro Eckhart, *op. cit.*, p. 89.

<sup>64</sup> Cta. 19.

Con todo esto podemos ahora entrar al pensamiento de la *noche del espíritu*, en la peculiaridad de la mística de Juan de Yepes y ya no en la vacuidad de Eckhart, sino en la figura de los amores esponsales, donde la noche del ser quiere entrar en el alma del contemplativo como amor —¿de dios?—. Ahora se presenta como el todo amoroso e incomprensible de la acción divina sobre la quietud servicial de la comunidad espiritual, con sus soledades, eremitas y un nuevo pacto evangélico, una nueva llave a la experiencia del ser y del “ser” nada en el amor: habitar en la **Noche**.

## Capítulo 2. La Noche del alma

El tema de la noche<sup>65</sup> es fundamental en la mística de fray Juan; el —*fuesin ninguna duda [...] quien convirtió la noche en el principio propio de la mística teológica, al transformar la metáfora espiritual de la noche en un simbolismo coherente y totalizador*”;<sup>66</sup> a partir de esta figura el poeta pretende mostrar cómo su experiencia intelectual de las verdades del dogma se ve opaca por el advenimiento del —semás eminente” al alma del contemplativo, aquel que es el garante del dogma mismo y por lo tanto del sistema de verdad; alma que, para la psicología de la época, es análoga a lo que entendemos por yo, conciencia y subjetividad.<sup>67</sup> Dicho venir a la conciencia del —semás eminente” que se muestra en el desconcierto, causado por el fenómeno extático<sup>68</sup> el autor místico pretende

---

<sup>65</sup> Al hablar de “noches”, los textos nos remiten a una situación general, pero también a modos de vivirla como problema existencial. Son relatos de “pasiones” *de* y *en* la historia. Relativas a verdades que se escabullen, a autoridades cada vez más opacas... Acusadas —con razón— de ser “novedades”, sumisas, y “ligadas” a las circunstancias, pero fundadas sobre la fe en un Comienzo que debe ocurrir en el presente, las místicas establecen un “estilo” que se articula en *prácticas* que definen un *modus loquendi* y/o un *modus agendi* ... Lo esencial, pues, no es un cuerpo de doctrinas —éste será más bien el efecto de esas prácticas—, sino la fundación de un campo donde se despliegan procedimientos específicos: un *espacio* y unos dispositivos. Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 25.

<sup>66</sup> Alois M. Haas, *Visión en azul, Estudios de mística europea*, traducción de Victoria Cirlot y Amador Vega, Ediciones Siruela, España, 1999 p. 55.

<sup>67</sup> Conjunto de procesos mentales, sociales y epistémicos que a fuerza de un espíritu científico, se ha intentado concentrar en un concepto que explicita una matriz originaria en una heterogeneidad fenoménica. No olvidemos que hay una historia del concepto *sujeto* que ha marcado diferencias notables entre términos afines, como *alma*, debido a las mismas preocupaciones que la filosofía del sujeto ha marcado para la creación de nuevos conceptos, por poner un ejemplo, la nueva filosofía de la mente.

<sup>68</sup> Del lat. Tardío *ex/s/tāsis* y este del gr. *ἔκστασις*, *ékstasis*, acción de desplazarse, desviación y estar fuera de sí, ha tenido primacía en el vocabulario religioso como aquella experiencia de absoluta plenitud y expansión del alma —y cuerpo— hacia dios y diferenciada del entusiasmo por no haber una posesión, es decir, es un estado de conciencia no ordinario. También podemos entenderlo como la experiencia —en la conciencia— de la expansión del cuerpo a partir de una serie de procesos neuroquímicos ligados a la producción y asimilación de Serotonina y a la modificación —intencional o no— de las ondas neuronales especialmente las Theta y Delta. Heidegger entiende por *ékstasis* a los modos de la *temporalidad* de la unidad originaria §69 de *Ser y Tiempo* traducción de Jorge Eduardo Rivera, Edición electrónica de

hacer pasar al relato por un filtro intelectual,<sup>69</sup> y justificar la posibilidad “moderna” de la verdad tanto revelada, como consecuencia de una tradición. Es en lo anterior donde se juega la impronta mística, en el decir de cierta manera la emergencia de ese *absolutamente otro heterogéneo*<sup>70</sup>, del que Rudolff Otto sólo marca los enunciados más altisonantes; pero ese decir del místico no sólo apunta a la presencia de ese absolutamente heterogéneo, de cómo se presenta el “ser”, sino a su presencia como ausencia, o noche. Ese mismo decir reclama toda una región del pensamiento que piensa sobre los límites del pensar desde la experiencia de íntima contemplación, donde sucede la experiencia de sentir a la divinidad dentro de sí, a lo “~~to~~” como señala Nancy.<sup>71</sup> Lo que se muestra es por un lado la constitución de la verdad en lo religioso. Por otro, hay un punto de reflexión que pone de manifiesto la presentación de la verdad de la experiencia como revelación. Ambas tienen concordancia por el conato de misterio que comparten. Sin embargo la verdad de la experiencia como revelación es desconcertante y poética, es decir, mística, excedida por la capacidad de ser nombrada.

*La Noche*, la obra tratadista de Juan de la Cruz, llevará a éste a definirla como un proceso de afirmación en la negación en el tránsito del alma a través de las distintas aprehensiones del entendimiento, de ella, como dialéctica. La

---

www.philosophia.cl Escuela de Filosofía Universidad de ARCIS.

<sup>69</sup> No todos los discursos místicos se articulan sobre la base de una tradición filosófica y universitaria, varios ejemplos de misticismo popular podemos encontrar en la hagiografía, como el caso de Concepción Cabrera de Armada o mejor conocida como “Gonchita de Armada”. En ellos se crea una forma específica de pensar en paralelo a la metafísica en sentido práctico.

<sup>70</sup>—Lo *heterogéneo en absoluto* lo *thateron*, *anyad*, *alieum*, lo extraño y chocante, lo que sale resueltamente del círculo de lo consuetudinario, comprendido, familiar, íntimo, oponiéndose a ello, y por tanto, colma el ánimo de intenso asombro.” Otto, Rudolf, *op. cit.*, p.38.

<sup>71</sup> Vid. Lacan, *Seminarios VII y XVI*.



dirección o la finalidad de la *noche del alma* es puesta por el la divinidad — *numen*—, pero al mismo tiempo la noche es ya distinta a su voluntad, en la medida en que este devenir es también trabajo del alma del contemplativo. Hay un sujeto que busca y padece la *noche*, único momento aparente de singularidad, digo aparente porque como él mismo describirá, es en la noche donde se pierde toda singularidad para venir a encontrarse sin distinción en la voluntad de lo divino. La noche es la transformación del alma en Dios,<sup>72</sup> siendo toda transformación en la voluntad de él;<sup>73</sup> este le *embiste a fin de renovarla para hacerla divina*<sup>74</sup> ¿pero qué es la *noche*? Para decirlo con fray Juan: *—Llamamos aquí noche a la privación del gusto en el apetito de todas las cosas*”.<sup>75</sup> La anterior definición se vuelve en una advertencia metodológica que se repite en varios momentos del binomio *Subida/Noche* y en una máxima no sólo para los iniciados en las obras contemplativas, sino también para los que él llamó aprovechados en la "ciencia mística".<sup>76</sup> Esto indica el lugar —estado afectivo— de enunciación del fenómeno místico de la unión; lugar que exige un oxímoron: hablar para dejar callar. Lo que será una de las motivaciones para expresar con lenguaje poético el estado de la cuestión: la pérdida del gusto, la —*ausencia*—. Fray Juan dota de los términos para abordar el problema místico —oscuro— de los límites de la subjetividad y su relación con la totalidad,<sup>77</sup> circundante, en tanto que es ausencia de signos positivos para referir a ese estado afectivo. Una posible línea de

---

<sup>72</sup> Cfr. Thompson, pp. 262-263.

<sup>73</sup> Cfr. 1S 11, 1-3 p. 179

<sup>74</sup> 2N 6,1 p.482.

<sup>75</sup> S 3, 1.

<sup>76</sup> Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 94.

<sup>77</sup> ¿Totalidad? Con ello pretendo designar provisoriamente el modo común (para la psicodelia es un término corriente) con el cual podemos referirnos a todos aquellos movimientos cósmicos que rodean la expresión de un estado de comunión con el todo.

interpretación para la noche, es la que nos ofrece Javier Álvarez, en la cual, al hablar de la noche en fray Juan, enfáticamente en la noche pasiva, estaríamos frente a una descripción fenomenológica de lo que en psiquiatría se conoce como depresión endógena.<sup>78</sup> Lo anterior pone el modo en que el sujeto planteado por el carmelita, sortea sus preocupaciones espirituales creando otro modo de eticidad basado en la formación de una comunidad fundamental pero no exclusivamente monástica, en el que cabe la pérdida del yo, pérdida que se siente como un yo que está fuera de sí; un yo perdido en la inmensidad de sus pensamientos sobre un todo más grande y demandante. No es baladí que recurra a formas específicas de meditación y mortificación para generar estados de conciencia alterada —no ordinaria<sup>79</sup>— y una terapia que plantea esta mortificación espiritual —la pérdida de apetito en todas las cosas, sean éstas internas, externas o —sobrenaturales”<sup>80</sup>— como vía de conocimiento, es decir, la aceptación de la noche pasiva como un don de dios, que en esta vida de conciencia se caracteriza por su transitoriedad e inefabilidad, ambas características que exigen una nueva semántica para expresarse. Exigen poesía.

En una noche oscura,  
con ansias, de amores inflamada,  
¡oh dichosa ventura!  
salí sin ser notada  
estando ya mi casa sosegada.

---

<sup>78</sup> Javier Álvarez, *Mística y depresión*, Editorial Trotta, Madrid, 1997, pp. 16, 50.

<sup>79</sup> *Ibid*, pp. 54, 55.

<sup>80</sup> Entendiendo sobrenatural no como lo fantasioso o fuera de las leyes de la física, sino, sobre, arriba de lo que es el sentido usual de las representaciones y su relación con la materialidad fenoménica que representa, por encima de lo que define Aristóteles como naturaleza y esencia. Más allá de la esencia.

En la noche, alguien —el alma— de amores inflamada, sale de sí —la casa sosegada— sin ser notada — ¿quién puede verla?—.

A oscuras y segura,  
por la secreta escala, disfrazada,  
¡oh dichosa ventura!  
a oscuras y en celda,  
estando ya mi casa sosegada.

Repite la fórmula, para indicar ahora su intimidad, recogiendo sobre sí los afectos, gozando en su procedimiento — ¡oh dichosa ventura!/ a oscuras y en celda—.

En la noche dichosa,  
en secreto, que nadie me veía,  
ni yo miraba cosa,  
sin otra luz y guía  
sino la que en el corazón ardía.

Ella está sola —en secreto, que nadie me veía— más que su certeza — que en el corazón ardía— que es donde se encuentra, ignorando todo saber anterior —sin otra luz y guía—.

Aquésta me guiaba  
más cierto que la luz del mediodía,  
adonde me esperaba  
quien yo bien me sabía,  
en parte donde nadie perecía.

Guiada por ese sujeto ausente, que está en su corazón ardiente. Opuesto que la luz del medio día —la razón y el dogma— ella sabía en su memoria —quien

yo bien me sabía— de la existencia del otro volviéndolo a vivir —en parte donde nadie perecía—.

¡Oh noche que guiaste!  
¡Oh noche amable más que la alborada!  
¡Oh noche que juntaste  
Amado con amada,  
amada en el Amado transformada!

Y es en la noche donde los sujetos del poema se transforman y pierden distinción, se juntan en la amabilidad de la oscuridad, donde ya no hay más luz que la de su corazón ardiente.

En mi pecho florido,  
que entero para él solo se guardaba  
allí quedó dormido,  
y yo le regalaba,  
y el ventalle de cedros aire daba.

Siendo ella el regalo —mi pecho florido— a aquel sujeto de su deseo, para poder resguardarse en su regazo —allí quedó dormido, / y yo le regalaba—.

El aire de la almena,  
cuando yo sus cabellos esparcía,  
con su mano serena  
en mi cuello hería,  
y todos mis sentidos suspendía

Una oposición entre el lugar y el sujeto, expone la situación donde acontece el éxtasis —y todos mis sentidos suspendía— donde lo pétreo —la almena— y lo fluido — el aire— se confunden —yo sus cabellos esparcía— en la

amada gozosa, lugar del encuentro —en mi cuello hería—.

Quedéme y olvidéme,  
el rostro recliné sobre el Amado,  
cesó todo y dejéme,  
dejando mi cuidado  
entre azucenas olvidado.

Su estado físico —quedéme y olvidéme— recae en el tiempo verbal de la primer estrofa —el rostro recliné— en sujeto de su deseo —sobre el Amado,— cerrando el poema y mostrando la unidad en la experiencia, siendo una experiencia temporal y finita —dejando mi cuidado—, y personal —Cesó todo y dejéme/ entre azucenas olvidado—. <sup>81</sup>

El juego de tiempos verbales amplía la duración de la experiencia, porque al recordar vuelve a vivirla. Con el poema, inicia la pedagogía con la cual podemos introducirnos —*Era haber de declarar y dar a entender esta noche oscura por la cual pasa el alma para llegar a la divina luz de la unión perfecta del amor de Dios,[...]*” sin otra introducción más que un poema que transforma profundamente el sentido de las palabras, *—porque son tantas y tan profundas tinieblas y trabajos, así espirituales como temporales, porque ordinariamente suelen pasar las dichas almas para poder llegar a este alto estado de perfección, que ni basta ciencia humana para lo saber entender, ni experiencia para lo saber decir: porque sólo el que por ello pasa sabrá sentir, mas no decir*”. <sup>82</sup> Marcando el límite de la enunciación y cambiándolo por la exhortación a explorar el sentir el estado de

---

<sup>81</sup> *Noche*, 1- 8.

<sup>82</sup> 1S prol. 1 p.146.

absoluta unión con dios. Ya en sí, el poema describe el proceso de unión, con sus desasosiegos, descensos —el mismo autor describirá que el paso por la noche está a su vez compuesto por dos noches o descensos—, su ascenso donde hay visión del *numen* y el final descenso a la criatura y al olvido de sí donde se trasciende las visiones del cuerpo y el espíritu. Así dice el poeta:

Cuenta el alma en esta primera canción el modo y manera que tuvo en salir, según la afición, de sí y de todas las cosas, muriendo por verdadera mortificación a todas ellas y a sí misma, para venir a vivir vida de amor dulce y sabroso con Dios. Y dice que este salir de sí y de todas las cosas fue una noche oscura, que aquí entiende por la contemplación purgativa, como después se dirá, la cual pasivamente causa en el alma la dicha negación de sí misma y de todas las cosas.

En esta noche oscura comienzan a entrar las almas cuando Dios las va sacando de estado de principiantes, que es de los que meditan en el camino espiritual, y las comienza a poner en el de los aprovechantes, que es ya el de los contemplativos, para que, pasando por aquí, lleguen al estado de los perfectos, que es el de la divina unión del alma con Dios.<sup>83</sup>

En estos pasajes se insinúa lo que va más allá del método de investigación, todo lo que no se puede decir —con claridad— y que sucede en la noche —la vocación del alma—; donde se da el encuentro entre los amados del poema, los cuales se encuentran dispuestos a la recepción y producción de la noche —la amada —*el alma*” en el amado transformada—; la fórmula es repetitiva, la constante es ir oponiendo algunos contenidos para que entonces el poema haga su aparición—*¡Oh noche, que guiaste!/ ¡Oh noche amable más que la alborada!/ ¡Oh noche que juntaste/ amado con amada,/ amada en el amado*

---

<sup>83</sup> 1N decl. 1 , 1N 1,1

*transformada!*<sup>84</sup>, donde el secreto místico es el murmullo de un silencio estruendoso —el de la unión con la divinidad—, cuyo tema no es nuevo en la mística *—a la gran Alma la contemple otra alma, no pequeña, en estado de callada quietud, una vez que se haya hecho merecedora de contemplar al haberse liberado del engaño—*<sup>85</sup> Porque esta noche exige atención, y esa exigencia no es pueril, marca el punto de encuentro con toda investigación intelectual mística y la palabra escrita —la posibilidad de decir algo sobre algo—, inviste de fantasía a la palabra, también exige imaginación como facultad intelectivo-emocional. El poema pide y describe un estado de quietud como un acto amoroso, el cual no desestima la erótica inherente a un encuentro entre amantes, que termina en el secuestro la amada por el amado, el cual se confunde con su robo. El alma es robada porque ella propicia su robo para transformarse en su amado, y, sin embargo, el poema depende, dichas o no, de sus palabras, para ir más allá de lo que designan y calla como práctica espiritual —íntima— lo que en el poema es expresión —pública— *—Como si fueran lapsus las palabras insinúan en el lenguaje una alteridad rechazada. La otredad resurge con esos detalles. No es pues indiferente el que la mística se considerara en un principio como la aparición de términos incongruentes e inauditos[...] Teresa de Ávila conocía el valor de esas palabras que dejan traslucir, en el discurso, los ruidos y tal vez la mirada del otro*<sup>86</sup> Otro — que está afuera, como lo público— que es en mi experiencia espiritual —que está adentro—. Pero que la voz que da cuenta del secreto, de eso que aparece inaudito, es prestada —o arrebatada—. Como dice Jean-Luc Nancy, *—[.] asume*

---

<sup>84</sup> *Noche*, 5.

<sup>85</sup> Plotino, *op. cit.* p. 23.

<sup>86</sup> Michel de Certeau, *op. cit.*, p.136-137.

de la forma más radical y más expresa lo que se juega el alogon [inconmensurable]. Todo el peso —enorme— de la representación religiosa nunca puede lograr que "otro mundo" u "otro reino" no sean un segundo mundo ni un tras-mundo, sino lo otro del mundo [...].<sup>87</sup> Pero aún falta mucho camino que recorrer para entender el modo peculiar del místico carmelita para hablar de lo otro del mundo, de la noche como principio metafísico. Antes de que el poeta nos revele, lo que se muestra en su ocultamiento, debe pasar por la noche del alma en carne propia. Debe ir a las cosas mismas, quedarse sin cosas, y llenarse de nueva cuenta, pero no con cosas, sino con una nueva comprensión de sí.

[...] le es necesario al alma, para llegar a la divina unión de Dios, pasar por esta noche oscura de mortificación de apetitos y negación de los gustos en todas las cosas, es porque todas las afecciones que tiene en las criaturas son delante de Dios puras tinieblas, de las cuales estando el alma vestida, no tiene capacidad para ser ilustrada y poseída de la pura y sencilla luz de Dios si primero no las desecha de sí, porque como dice san Juan: Tenebrae eum non comprehenderunt, esto es: Las tinieblas no pudieron recibir la luz (1, 5).<sup>88</sup>

Lo que indica, es la necesidad de suspender cualquier facultad del alma, de aquello que la singulariza y funciona como garante de todo conocimiento y en consecuencia de los contenidos que ella pudiera tener, aunque como había dicho antes es también lo que posibilita su aparente singularidad.

Con ello el místico marca el programa para que el alma llegue a la perfecta unión con dios, y pueda participar de ese saber, lo cual parece trascender a toda ciencia, a cualquier investigación: *"Cuanto más alto se sube, / tanto menos*

---

<sup>87</sup> Jean-Luc Nancy,, *op. cit.*, p.21.

<sup>88</sup> 1S 3,5-4,2



*entendía, / que es la tenebrosa nube/ que a la noche esclarecía:/ por eso quien la sabía/ queda siempre no sabiendo/ toda ciencia trascendiendo".*<sup>89</sup> Se descubre por gracia de padecer la purgación<sup>90</sup> en esa "noche del alma" y que es más que la noche. Pero pasar por la experiencia de la noche sobrepasa las facultades del alma para reconocerse positivamente; como dice el santo: *–Y dice que este salir de sí de todas las cosas fue una noche oscura, que aquí entiende por la contemplación purgativa, [...] la cual causa en el alma la dicha negación de sí misma y de todas las cosas".*<sup>91</sup> En la noche el método de investigación se coloca del lado de un no-saber sabiendo. Prosigue fray Juan con la Arquitectura de la noche:

Por tres cosas podemos 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.

La segunda 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 a donde 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.<sup>92</sup>

---

<sup>89</sup> Juan de la Cruz, "Goplas hechas sobre un éxtasis de harta contemplación", en *Poesía, op. cit.*, pp. 72

<sup>90</sup> Es de vital importancia entender, al menos de manera superficial, la diferencia entre ascética y mística. Ambas comparten vecindad conceptual, al situarse como modos de vida y no sólo como formas de acceso a la experiencia, pero al menos para la mística la acética sólo es preparatoria y no es fundamental para abrir la comprensión del mundo en clave mística

<sup>91</sup> 1N decl. 1-2.

<sup>92</sup> 1S 2,1-4.

Porque como dice el poema es en la noche donde se disuelven la amada en el amado; sí, de noche todos los gatos son pardos,<sup>93</sup> porque en la noche se es más susceptible o disponible a la confusión de sí. Ello devela lo que hace posible todo el ámbito de nuestras representaciones; sólo en la medida en que el alma puede pasar por la noche del sentido, es que se afirma todo el espectro apetitivo de la criatura en su justa dimensión —tiene un registro de sensación—. Dicha dimensión minimizada por su dependencia epistémica —no es en sí misma—, pero que en su infravaloración se ve repleta de lo que no es el sujeto de su devoción, sino que participa en su dependencia, permitiendo continuar con la investigación espiritual y suspender el sistema de referencias, sentido y fe.<sup>94</sup> El alma se desnuda en el dejar de ocuparse, reconoce lo que ella tiene por apetito de las cosas naturales —que no necesariamente le son naturales al alma— y se despreocupa de lo que no es su propio apetito espiritual —según el santo su verdadera naturaleza que tiende a la unión— y así desembarazándose de sí misma *—llamamos esta desnudez noche para el alma, porque no tratamos aquí del carecer de las cosas, porque eso no desnuda al alma si tiene apetito de ellas, sino desnudez del gusto y apetito de ellas, que es lo que deja al alma libre y vacía de ellas, aunque las tenga. Porque no ocupa al alma las cosas de este mundo ni la*

---

<sup>93</sup> La luz del día ubica con dureza características individuales o colectivas: la grotescidad, el mal gusto, las imperfecciones corporales, los grados del riesgo. Pero sí el día exagera y es clasista o es catastrofista, la noche, más ecuánime elimina los rasgos defectuosos, matiza las incongruencias, se desentiende de los peligros, perdona a lo mal hecho por Dios o la por la falta de ejercicio, suaviza lo subalimentado o lo sobrealimentado, le añado pasos de rumba a la excitación. —La noche popular —en. *La Jornada*, 23 de Noviembre del 2010. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2010/11/23/cultura/a06n2cul>

<sup>94</sup> El carmelita hace una distinción entre la fe que es suspendida en la primer noche, y la fe manifiesta y necesaria en la unión mística que junto con la esperanza y el amor dirigen la vida teologal como proyecto de vida. —*De esta manera es la fe para con el alma, que nos dice cosas que nunca vimos ni entendimos en sí ni en sus semejanzas, pues no la tienen. Y así de ella no tenemos luz de ciencia natural [...] la fe no es ciencia que entre por ningún sentido, sino sólo es consentimiento del alma.*” 2S 3, 3.

*dañan pues no entra en ellas, sino la voluntad y apetito de ellas que moran en ella.*<sup>95</sup> Sólo en la medida en que el alma del espiritual se encuentre abierta, receptiva, puede facilitar la recepción del don de la unión mística, ya que al estar supeditada a la obra de —otravoluntad” más grande —no depende en última instancia de mí—, la experiencia unitiva puede ser súbita e independiente del trabajo contemplativo, es decir, sigue en íntima comunión con la posibilidad de la revelación. Pero después del último momento de purificación, habiendo pasado por las noches<sup>96</sup> del alma y encontrándose en la espera de que more dios en ella, podría interpretarse que la exigencia doctrinal del carmelita por la purificación implica un estado de absoluta quietud, interpretación no lejana de la herejía de Miguel de Molinos.<sup>97</sup>

Luego que te resolvieres con firmeza a mortificar(*silenciar*) tus exteriores sentidos para caminar al alto monte de la perfección y unión con Dios, tomará su Majestad la mano para purgar tus malas inclinaciones [...] No llegarás jamás a este dichoso estado por más que te fatigues con los ejercicios exteriores de mortificación y resignación, hasta que interiormente este Señor te purgue y ejercite a su modo [...] Si tú perseveras con confianza, no sólo te purgará de los afectos y apegos de los bienes naturales y temporales, pero a su tiempo también de los sobrenaturales y sublimes, como las comunicaciones internas, los raptos y éxtasis interiores, y otras infusas gracias donde se apoya y entretiene el alma.

Todo esto hará Dios en tu alma por medio de la cruz y sequedad, si tú libremente le das el consentimiento por la resignación, caminando por estos

---

<sup>95</sup> 1S 3,4 p156.

<sup>96</sup> Noches que sólo se han insinuado, y que retomaré en el siguiente capítulo para mostrar sus procederes.

<sup>97</sup> Marcelino Méndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, V. Suarez, Madrid, 1911, p.676

desiertos y tenebrosos caminos. Lo que tú has de hacer será no hacer nada por sola tu elección.<sup>98</sup>

Sí es lo herético, lo heterodoxo y sobre todo heterogéneo. Él místico no pretende que su palabra sea consagrada como la verdad de la experiencia espiritual, ya que su vocabulario le impide dar cuenta plena de todos los momentos en las que este tránsito se afirma como un conocimiento unívoco. Él cuál está limitado a mostrarse de manera negativa; problema para el censor, no por la ambigüedad del planteamiento sanjuanista, sino porque le exige desmontar, poner en suspenso sus propios hábitos intelectuales y "por eso llamamos a esta desnudez noche del alma".

Ello sólo puede ser comprendido manteniendo el carácter incomprensible de la unión mística como una vivencia posible. Unión que se muestra como límite de la razón frente a lo que se le presenta como absoluto, más allá de sus representaciones, que es todas y cada una de ellas, pero que no las son en la medida en que puede otorgárseles todo nombre y todo nombre en grado superlativo; excedido de sentido, la polisemia es la regla, pero el orden es silencio. Estos dos órdenes normativos, la polisemia y el silencio, no están en el mismo nivel metodológico, la polisemia es la regularidad lingüística pero el silencio es el espacio donde se da la escucha, la morada donde se recibe a la divinidad como experiencia de conocimiento. En *la noche del alma*, dios se descubre cómo siendo la nada de dios, estando más allá de ese excedente de sentido, como en la

---

<sup>98</sup> Miguel de Molinos, *Guía espiritual*, Ediciones Obelisco, Barcelona, 1998, pp. 69, 70.

fórmula anselmiana,<sup>99</sup> pero a diferencia de otros místicos, es precisamente de donde parte su doctrina y no a donde llega.<sup>100</sup> Porque si la divinidad está más allá de cualquier enunciado superlativo, no es porque sea inaccesible, por ser aquello de lo cual nada más grande pueda pensarse, sino debido a que no han sido las palabras correctas para dejar ser, dejar venir a los sentimientos la comprensión del ser divino, de la eminente experiencia espiritual, la que vincula al intelecto con la diferencia —dios como radicalmente —otrø—, lo diverso —los otros— y lo unitario —el mundo—.

Si parte de la negación activa, es para prepararse para el exceso de su propia subjetividad; desbordamiento que sólo se puede dar en el —mitaño” como enajenación profundamente sensual, no como un hecho meramente sobre-natural o en todo caso con una acepción muy específica de lo sobre-natural,<sup>101</sup> sino de profunda fe.<sup>102</sup> La fe como instrumento para poder tolerar la espera de no poder salir de sí y unirse con lo divino; fe que permite al místico ofrendarse para poder recibir lo que ya no es su trabajo, sino el producto de la contingencia de lo divino, la revelación que trasciende toda dicotomía que pueda surgir entre el pensar y el sentir, que posibilita toda transformación interior y la superación de la fórmula anselmiana.

---

<sup>99</sup> —Por tanto, Señor, no eres sólo aquel mayor que el cual nada puede ser pensado, sino que también eres algo mayor que lo que puede ser pensado. Ya que, puesto que puede ser pensado que exista algo así, si tú no eres esto mismo, puede entonces pensarse algo mayor que tú; (lo cual no puede darse)” Anselmo, santo obispo de Canterbury, *op. cit.* p 51. El paréntesis es mío.

<sup>100</sup> *Cfr.*, Colin P. Thompson, pp. 197-198

<sup>101</sup> Esto sobre-natural es esencialmente lo más natural y próximo a lo divino y por ello es tematizado como lo eminentemente real, sobre este concepto y el ámbito de relaciones epistémicas con el fenómeno místico regresaremos en el siguiente capítulo, el guion en ese sentido es sólo indicación pero el cual puede ser suprimido sin comprometer la interpretación de este concepto.

<sup>102</sup> La fe en fray Juan adquiere la facultad de aclarar lo que aprehende el entendimiento de esta unión que trasciende todo entendimiento, es decir, es una herramienta de la razón en esta acepción que se distingue de la fe puesta en suspenso anteriormente.

Toda alma que quiere subir a este Monte a hacer de sí mismo altar en él, en que ofrezca a Dios sacrificio de amor puro y alabanza y reverencia pura [...] Lo primero, que arroje todos los dioses ajenos, que son todas las extrañas aficiones y asimiento.

Y lo segundo, que se purifique del deo que han dejado en el alma los dichos apetitos con la noche oscura del sentido [...] Y lo tercero que ha de tener para llegar a este alto Monte es las vestiduras mudadas. Las cuales, mediante la obra de las dos cosas primeras, se las mudará Dios de viejas en nuevas, poniendo en el alma un nuevo entender de Dios en Dios, dejando el viejo entender de hombre, y un nuevo amar a Dios en Dios [*que es toda ciencia trascendiendo*] [...] De manera que su obrar ya de humano se haya vuelto divino, que es lo que se alcanza en estado de unión ...<sup>103\*</sup>

Fray Juan se inventa una tradición que respalda sus vuelos especulativos, aunque en última instancia su mayor autoridad es la revelación, y la identificación doctrinal con el cristianismo antiguo, con el más original. Constantemente y de manera implícita se apoya en la vía negativa prestada de la autoridad<sup>104</sup> de *Pseudo-Dionisio* y desde ese horizonte construye los neologismos necesarios para expresar su vaciamiento, la despersonalización que requiere su investigación:

---

<sup>103</sup> 1S 5, 7,8

\* El modo de llegar a la unión mística que propone fray Juan, requiere enunciar ciertos avances que logra el espiritual y que no dependen siquiera de su disposición, y que se presentan súbitamente. Entendiendo de súbito la imposibilidad de atraer a sí mismo los favores celestiales como si se tratase de una fórmula que siempre da el mismo resultado, no importando los esfuerzos espirituales para que ello suceda y esto es irreductible para nuestro entendimiento de esta forma de pensar metafísico. El místico requiere de la revelación como uno de sus principios rectores de su modo *ser en el mundo*.

<sup>104</sup> Requiere el carmelita dar sustento a su escrito con una autoridad reconocida por la dogmática católica, aunque en ocasiones parezca reiterativa o forzada la entrada en acción de la vía negativa, la cual en cierto sentido es también un apoyo metodológico.

Y para mortificar y apaciguar las cuatro pasiones naturales que son gozo, esperanza, temor y dolor, de cuya concordia, pacificación salen estos y los demás bienes, es total remedio que se sigue, y de gran merecimiento y causa grandes virtudes:

Procure siempre inclinarse: no a lo más fácil sino a lo más dificultoso; no a lo más sabroso, sino más desabrido; [...] no a lo que es querer algo, sino a no querer nada; no a andar buscando lo mejor de las cosas temporales, sino lo peor y desear entrar en toda desnudez y pobreza por Cristo de todo cuanto hay en el mundo.<sup>105</sup>

La embestida sigue del lado de la negación, pero desde la peculiaridad de que es una negatividad deseante de su propia negación ¿pero quién niega? La negatividad no es un sujeto oracional, es sólo una parte de la dialéctica; la pregunta es por quién desea en la noche y a la noche; decir lo anterior nos habla más de una psicología que de una metafísica.

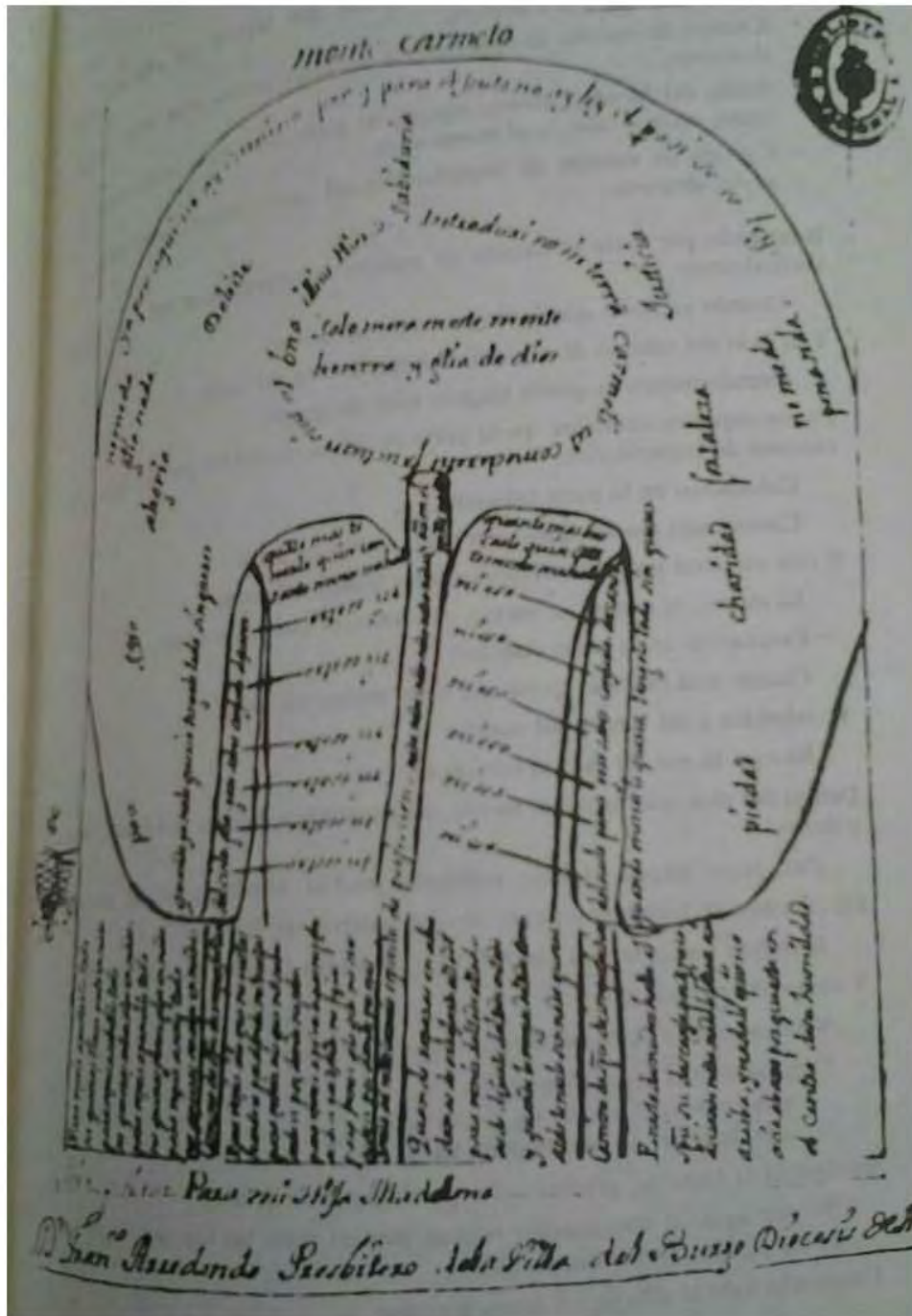
El sujeto que enuncia la negación, que hace de su propio desear una manera de conocer, la procura y goza —se angustia— en ella, para venir el alma a un modo que trasciende la negación, *se viene a ser todo en el todo siendo nada en el todo* (imagen 1). Punto trágico de este devenir de la conciencia que busca expresar con —azón” los límites de un tipo de —azón” y signar, construir un vocabulario ya que *—La positividad de los símbolos, tanto sensibles como conceptuales, encontraría su significación sólo a través de la negación [...] los símbolos sensibles aspirarían necesariamente al nivel conceptual desde el que se pasaría —a través de una segunda negación— a la unión mística más allá de todo lo sensible y de todo lo conceptual”.*<sup>106</sup> Preparatorio para una nueva forma de dar

---

<sup>105</sup> 1S 13, 5,6.

<sup>106</sup> Zenia, Yébenes Escardó, *op. cit.* p. 61.

cuenta de lo que siente, una nueva sensibilidad, y con ello, la posibilidad de —otro yo”.



(Imagen 1 copia notarial del autógrafo dedicado a Magdalena del Espíritu Santo. Aupd. San Juan de la Cruz Obras completas. p. 119.).



Transcripción, leyendo de abajo arriba, de izquierda a derecha, escritas en sentido vertical (1S 13, 11-12)

1- 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.(fin de las oposiciones existenciales)

2.-Para venir a lo que no gusta  
has de ir por donde no gustas.

Para venir a lo que no sabes  
has de ir por donde no sabes.

Para venir a poseer lo que no posees  
has de ir por donde no posees.

Para venir a lo que no eres  
has de venir por donde no eres.

3.-Cuando reparas en algo  
dejas de arrojarte al todo.  
para venir del todo al todo  
has de dejarte del todo en todo.

Y cuando lo vengas del todo a tener  
has de tenerlo sin nada querer

4.- En esta desnudez halla  
el espíritu su descanso, porque no  
codiciando nada, nada le fatiga hacia  
arriba, y nada le oprime  
hacia abajo, porque está en  
el centro de su humildad.

Los caminos, también en sentido vertical, que se separan de los anteriores grupos de avisos, de izquierda a derecha:

**Camino de espíritu de imperfección del cielo: *gloria, gozo, saber, consuelo, descanso.***

**Senda del Monte Carmelo espíritu de perfección: *nada, nada, nada, nada, nada, nada y aún en el monte nada.***

Bordeando por fuera del camino de espíritu de imperfección del cielo, también verticalmente:

**Cuando ya no lo quería téngolo todo sin querer.**

Y al lado del camino de espíritu de imperfección del suelo:

**Cuando menos lo quería téngolo todo sin querer.**

En los espacios centrales, en la parte de arriba, formados por las líneas de los caminos de imperfección:

colocación en la parte izquierda:

**Cuanto más tenerlo quise con tanto menos me hallé.**

Y con escritura invertida, referidos a los bienes del cielo:

**ni esotro, ni esotro, ni esotro, ni esotro, ni esotro, ni esotro**

Colocación en la parte derecha:

**Cuanto más buscarlo quise con tanto menos me hallé.**

Y, referidos a los bienes del suelo:

**Ni eso, ni eso, ni eso, ni eso, ni eso, ni eso.**

Dentro del arco que forma el monte, de izquierda a derecha, los frutos, virtudes y dones:

**Paz, gozo, alegría, deleite, sabiduría, justicia, fortaleza, caridad, piedad.**

En el centro se forma un círculo con las palabras de Jeremías 2, 7:

**Introduxi vos in terram Carmeli ut comederetis fructum eius et bona illius.**

(Y os metí en tierra de Carmelo, para que comieseis su fruto y su bien RVA).

Y dentro de este círculo:

**Sólo mora en este monte honra y gloria de Dios.**

Flanqueando el círculo central:

a la izquierda: **no me da gloria nada.**

a la derecha: **no me da pena nada.**

Bordeando la línea del gran círculo, por la parte de dentro:

**Ya por aquí no hay camino porque para el justo no hay ley; el para sí se es ley (1 Tim 1, 9, Rom, 2, 14).**

Coronando todo el dibujo: **Monte Carmelo.**

### Capítulo 3. En el principio era el Yo

Quando uno sabe lo que valen las palabras, lo sorprendente es que se esmere en enunciar algo y que lo logre. También es cierto que se precisa para ello un atrevimiento sobrenatural

E.M. Cioran, *Desgarradura*

Bienaventurada el alma que oye al Señor que le habla, y de su boca recibe palabras de consolación. Bienaventurados los oídos que perciben los raudales de las inspiraciones divinas, y no cuidan de las murmuraciones mundanas.

Bienaventurados los oídos que no escuchan la voz que oyen de fuera, sino la verdad que enseña dentro. Bienaventurados los ojos que están cerrados a las cosas exteriores, y muy atentos a las interiores.

Bienaventurados los que penetran las cosas interiores, y con ejercicios cotidianos procuran prepararse cada día más a recibir los secretos celestiales.

Tomás de Kempis, *Imitación de Cristo*

La originalidad filosófica del carmelita se inscribe en una forma de relacionarse con el mundo que depende en mayor medida de la esfera religiosa, en parte, por el hecho de haber pertenecido a una orden religiosa. Aunque ponga en evidencia que para un hombre como fray Juan no hay más que teodicea y fundamentalmente una vida o vía piadosa. Los símbolos del misterio y lo sagrado se hacían presentes en muchos de los momentos cotidianos. No había en la España del S.XVI un momento del día en el que no se atrajeran los favores divinos con múltiples sacrificios, oraciones, etc. Esto quiere decir que lo religioso como *religare*<sup>107</sup> era moneda común. Al mismo tiempo es un período donde la

---

<sup>107</sup> Me inclino personalmente por la etimología de Ciceron como *relegere -reelirse-*, por estar en concordancia con el proyecto de intelectual de fray Juan, de un examen interior a partir de las descripciones fenomenológicas tanto de sus estados psicoafectivos, como de sus incursiones teologales a partir del postulado de una revelación, sin embargo para esta línea, al referirme al carácter público de la religión, asumo la etimología de Lactancio como re-ligar a lo terrestre con

búsqueda de la emancipación de la teología por parte de los distintos saberes y determinar las regiones ontológicas del conocimiento de la precoz racionalidad moderna, se encontraban en el itinerario intelectual de primera fila.<sup>108</sup> No es de extrañar entonces que este periodo, tan aficionado a sistematizar los saberes, determinara una forma de hablar y una tradición teologal, como lo que entendemos hoy por mística; aun cuando no explique la totalidad de los fenómenos que nombra como místicos.

Pero probemos otro modo de explicar la noche de fray Juan. Entendamos esta mística como fenomenología y mostremos el horizonte de aparición del fenómeno religioso cristiano,<sup>109</sup> en la relación entre lo racional (el dios filosófico) y lo no-racional<sup>110</sup> de la idea de lo divino, aquello que irrumpe en el espacio y lo llena de hierofanías. Con ello daremos más luz a la dialéctica sanjuanista y expondremos la posibilidad de una teoría del sujeto en su obra.

Cuando hablamos del fenómeno místico lo hacemos en primera instancia

---

lo divino.

<sup>108</sup> «La independencia mística, marcada ya por una relación con el *corpus* dionisiaco, o por los predicados de una doctrina «extraordinaria», «experimental», «afectiva», «práctica», etc., obtiene pronto, un efecto, su reconocimiento legal en el curso de los siglos XVI y XVII, el «élogon místico» se convierte en un místico o en una mística, después, a su vez, la «teología mística» se convierte en «la mística», en la misma época, por lo demás, en que el «filósofo químico» al separarse de una filosofía cosmológica, se convierte en «un químico». Diversificación de las disciplinas. El sustantivo «místico» parece hacer su aparición en los medios a propósito de los grupos que se alejan más de la institución teológica [...]» Michel de Certeau, *op. cit.*, p.130-131.

<sup>109</sup> «Conjunto de narraciones sagradas, símbolos, mitos y rituales que generan y soportan un sistema de creencias, que viene a resultar en un proyecto de vida colectiva e individual y que, a la vez, es un sistema de representación e iniciación a la dimensión absoluta de la realidad» Marià Corbí, *Hacia una espiritualidad laica*, Herder Editorial, Barcelona, 2007, p.11 En este caso lo religioso es tanto lo relativo a la vida espiritual y la experiencia privada con lo divino, como a la manera de valorar el mundo en su reciprocidad con lo real, dentro un sistema de creencias— sin negar la relación entre religión e ideología, y la historia de la religión institucional en tanto génesis de los Estados antiguos, vid. Patxi Lanceros, *Orden sagrado, santa violencia*, Abada Editores, Madrid, 2014 p.14, 15—.

<sup>110</sup> Prefiero el compuesto no-racional para referirme a lo que no está en el orden de la razón especulativa, a irracional por la connotación peyorativa que tiene este concepto. Me suscribo a la manera en que se daba esta relación entre la razón y la sinrazón antes de la modernidad, expuesta en la *Historia de la Locura* de Foucault.

de una situación en dos sentidos: la primera histórico-objetual y la segunda psicológica, es decir, sobre la constitución de la propia conciencia, para ello distinguimos que *–la vivencia religiosa y de su mundo ha de ser vista como intencionalidad enteramente originaria con un carácter de existencia enteramente originario; igualmente originaria es su consistencia mundanal y relativa a valor*.<sup>111</sup> Esto quiere decir que la vivencia religiosa posibilita un espacio reflexivo originario, que es ya una fenomenología o ciencia de la experiencia,<sup>112</sup> y en ese tono abre a un tipo de experiencia del mundo, entre la posibilidad de enunciar positivamente una experiencia como experiencia de conocimiento y forma de vida, es decir, como vocación humana. El problema es legítimamente filosófico en la medida en que la vivencia religiosa se distingue de la actitud natural al ser valorada a partir de sus fundamentos filosóficos, no sólo por la conformación de un tipo de vivencias, sino como una teoría de las mismas vivencias.<sup>113</sup> Por lo que un místico como fray Juan construye la fundamentación de su experiencia sobre la base de una tradición filosófica cristiana, marcando el horizonte histórico de dicha situación vital. Entendiendo que la situación es *–una correlación: incluye al de quien se dice que está en situación*.<sup>114</sup> Ya que en una primera instancia es una experiencia biográfica, y como *–correlato del carácter de la 'fe'; acto que sólo puede ser, a su vez, interpretado a partir del nexo vivencial esencial-fundamental de la consciencia*

---

<sup>111</sup> Martin Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, traducción de Jacobo Muñoz, 2ª.ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1997 p.177.

<sup>112</sup> Sí bien es cierto que no podemos afirmar que se trata de una fenomenología sólo a partir de las descripciones psicológicas que fray Juan hace en sus textos, sí deriva de ellas, fundamentalmente del poema, la posibilidad de trazar una continuidad de una experiencia personal y unitaria, que en su transmisión se vuelve común y fragmentaria, a una teoría integral de las vivencias.

<sup>113</sup> Y una poética.

<sup>114</sup> Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 79.

*histórica*".<sup>115</sup> De esta manera se verá que a la obra de *La Noche* y a fray Juan de la Cruz lo atraviesa una historia del sujeto, que es un tomar conciencia de su historicidad vivida por experiencias de fe, frente a un plexo de sentido que toma la forma del mundo entendido desde sus metáforas poéticas.

La irrupción en el mundo<sup>116</sup> de algo que dista de ser sólo lo que se presenta y representa la experiencia del mundo y que diluye la diferencia entre lo ficcional y las proposiciones científicas, de aquellas que refieren a datos de la experiencia.<sup>117</sup> Con el concepto mundo se enuncia un campo originario que soporta todo horizonte de aparición fenoménica. Este campo no es la totalidad de los objetos del mundo en tanto que fenómenos constituidos en una conciencia, sino, el suelo firme de donde emergen los fenómenos. Si adquiere un carácter teórico y trascendental es porque de esa manera la conciencia trae a la presencia objetual, aquello que no es un objeto —aunque en sentido copernicano sea un cuerpo físico y por ello un objeto para la ciencia—. Pero es en su venir a la conciencia como presencia que es posible mentarse como representación y semejanza de la totalidad; totalidad que hace emerger a los objetos del mundo en

---

<sup>115</sup> Martin Heidegger, *op. cit.*, p.187.

<sup>116</sup> El concepto *mundo* abre otra serie de problemas, sobre todo para referirse a la red de significatividad, al horizonte de sentido dado un espacio-tiempo en que emerge la experiencia, eso mismo que se designa en abstracto con el término mundo. Pero por más problemático que sea el término *mundo*, con él podemos establecer un punto con el cual orientarnos y poder hablar del misterio que la mística de san Juan quiere revelar, no como sólo *gnosis*, aunque le preceda el postulado de una revelación (conocimiento real del mundo y de la divinidad), sino el misterio (¿del yo?).

<sup>117</sup> —A través de sus búsquedas, luchas o coqueteos, los actores juegan igualmente con la diferencia entre *ser* y *parecer*. Bajo este segundo aspecto, el secreto se caracteriza como una cosa que es sin parecer. Pero, por eso mismo, mantienen una vecindad peligrosa con la mentira o la ficción, es decir con lo que parece sin ser. Lo que pretende ocultar puede ser sólo una simulación. De hecho, al darse un referente secreto, las «frases místicas» no solamente se conectan con todo el repertorio de seducciones o de manipulaciones que engendra lo oculto; ellas mismas se ven involucradas en las relaciones laberínticas de las ficciones que ellas mismas producen a partir de las realidades que ocultan.» Michel de Certeau, *op. cit.*, p.119

su valencia sobre-natural.<sup>118</sup> Dicha tierra firme de cualquier horizonte se abre como posible espacio, relación geométrica con el cielo del horizonte terrenal, el cual aparece no apareciendo, no como el azul del cielo o el espacio vacío, sino como sistema de lugares y movimiento.<sup>119</sup> Forma de su presentación a la conciencia como lo etéreo, donde se despliegan las facultades del alma en tanto que vehículo de comunicación de la conciencia con la totalidad del mundo, en tanto tierra y cielo, es decir, en la síntesis de sus representaciones,<sup>120</sup> en este volverse —suelo” de la experiencia que se piensa en función del movimiento de cualquier cuerpo intuido y no sólo representado, siempre que entendamos que no implica necesariamente la superación de la representación de objetos en la conciencia. Pero lo que sí abre espacio es a una cosmovisión que siempre es un campo de expresión de una conciencia global o plena que apunta a una totalidad fenoménica —[...]*Y esto significa un campo de juego de posibilidades concordantes que cabe sucesivamente proseguir. El mundo se constituye escalonadamente, y al cabo, en lo que toca a la naturaleza como componente suyo abstraible, queda constituido a título de horizonte que diseña de antemano, para todo tiempo, las posibilidades de constitución del ser efectivo*”.<sup>121</sup> Lo que nos plantea cómo es que se configura un cuerpo físico —mi cuerpo en tanto vida de conciencia—, y su lugar en la cosmovisión del mundo, sin restarle su lugar como —suelo” pudiendo

---

<sup>118</sup> Husserl, Edmund, *La tierra no se mueve*, traducción Agustín Serrano de Haro, Editorial Complutense, Madrid, 2006, p.9.

<sup>119</sup> Aunque ella misma (la tierra) en tanto que suelo no se mueve, sino que todo movimiento o reposo adquieren sentido respecto a ella, *cfr.* Husserl, E. p. 28. También podemos entender esta síntesis de las representaciones en su sentido habitual kantiano.

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 11-12.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 16-17.

cuestionar su primacía en toda investigación.<sup>122</sup> Aunque en relación, la tierra que sirve de soporte experiencial, no es su representación, lo representado en una subjetividad que tiene como particularidad intuirse en relación a su representación del mundo. Esta es la forma en que una teoría de las vivencias, como lo es la fenomenología de la religión<sup>123</sup>, señala como lo inconmensurable o *alogon*.<sup>124</sup>

Pero nosotros requerimos de entender cómo aparece este tipo de relación con el mundo, cómo se manifiesta algo que el mismo vocabulario religioso expresa positivamente: *lo santo* o *lo sagrado*. En lo sagrado se intenta mostrar la dificultad de representar en su totalidad la experiencia de dependencia frente aquello que suscita devoción, pero que se presenta no en el objeto devocionario, sino en una subjetividad que reconoce ese excedente fuera de sí misma. El objeto de devoción, el cual se interpreta a partir de los símbolos —epocales o tradicionales—, se vuelve un significante vacío, y por lo tanto el vínculo con y entre el excedente de sentido. Aunque el sujeto requiere de cierta disposición previa —personal y circunstancial— a ponderar dicha experiencia y alejarla de lo mundano. El reconocimiento de ese excedente de significación pende del carácter sentimental, y de donar a lo indecible un concepto para designar la diferencia de lo que no es.

Ello requiere de entender el fenómeno como independiente de cualquier otra valoración moralista, ¡los Cíclopes son volcanes!<sup>125</sup>. Es el fenómeno religioso

---

<sup>122</sup> Cfr., Huseerl, E. p. 20.

<sup>123</sup> Al respecto véase *Introducción a la Fenomenología de la religión*, prólogo y traducción de Jorge Uscatescu, Fondo de Cultura Económica, Siruela, México.

<sup>124</sup> Nancy, *op. cit.* p. 18. también entendido en relación con *arreton*, o lo inefable.

<sup>125</sup> El mundo de la *physis* es anterior a la moral, la asociación entre los Cíclopes y fuerzas telúricas ya aparece en la *Teogonía* vv. 140, 141, ellos forjan el rayo de Zeus y el tridente de Poseidon, entre otras armas asociadas a las fuerzas destructivas y creadoras de la naturaleza o en



la excepción que hace la regla, la ley y la moral son secundarios, sí se relacionan con esta excepción que crea la normativa es porque también son valoradas como magnánimas, también sobrepasan al sujeto, como lo suscitan las fuerzas telúricas: volcanes, terremotos o el mar embravecido. Dicho sentimiento se despliega siempre en relación de dependencia frente a aquello que despierta lo *numinoso*, lo que Otto llama *sentimiento de criatura*,<sup>126</sup> sentimiento que abre a una subjetividad histórica a valorar como sagrado eso que está en relación consigo misma, a partir del examen sobre eso que suscita esa valoración como santa.

Santo o sagrado también son mística, al menos así lo ha entendido una parte de la tradición popular católica, a tal punto que ambos términos han pasado a ser utilizados como sinónimos: él es santo = él es místico. Esto quiere decir que al menos en el vocabulario popular se identifica la vida piadosa como proyecto intencional. Como si hubiese una suerte de correspondencia entre la posibilidad de ver a los dioses y los ojos que los ven, el místico debe participar de la divinidad para poder tener una experiencia de ella, al menos es así para una episteme premoderna.

Por lo que la voz que clama el místico carmelita exige entender que nace del sentimiento y que participa de eso de lo que habla, que es lo *numinoso* en sus distintas presentaciones, pero no todo se trata de afirmar a la divinidad. El pensar más allá de los límites del conocer se piensa desde la negatividad, límite del pensar mismo, es decir, en su dialéctica el límite del conocer que es dios —como pura negación—, no está al inicio de la investigación, aunque parece ser el

---

Horacio —«ardiente Vulcano va a inspeccionar las fraguas laboriosas de los Cíclopes» Odas I, 4.  
<sup>126</sup> Rudolf Otto, op. cit., p.18.

presupuesto subyacente. En la obra de fray Juan hay un intento de dar razones de la mística, de volverla doctrina y no sólo poetizar sobre la irrupción de lo divino en la experiencia. Por lo que sólo al final y no al principio del camino (espiritual) se (de)muestra que estuvo y está al principio de lo valorado como sagrado, el dios, — la valoración del en-el-mundo—, que es su fuente y que atraviesa todo el proceso de intelección del contemplativo, que niega todo avance intelectual anterior, quizá porque la manera de acercarse al fenómeno de la presencia en una conciencia, de los dioses (la visión) es precisamente negación, límite de las capacidades de una razón discursiva para determinar todos los campos de aparición y expresión de fenómenos sentientes. Pero porque están en un orden temporal, son fenómenos y no su negación, pero su tiempo no encuentra traducción absoluta en nuestras gramáticas.<sup>127</sup> Así es como lo tematiza la metáfora de la *Noche*,<sup>128</sup> apuntando a la deconstrucción o declosión<sup>129</sup> de la religión como teoría del sujeto, al asumir como máxima metodológica, la superación de la dicotomía que inaugura

---

<sup>127</sup> Gramática entendida como el sistema en el que se construye en un tiempo histórico la estructura de una lengua, la cual encuentra al interior de las diversas lenguas experiencias y expresiones que aunque fundamentalmente lingüísticas, ponen en entre dicho el sistema social que sostiene a la misma lengua.

<sup>128</sup> “[...] En la mitología mística simboliza la desaparición de todo conocimiento analítico, la privación de toda evidencia y de todo soporte psicológico.” José Luis Morales y Marín, *Diccionario de iconología y simbología*, Taurus ediciones, Madrid, 1984.

<sup>129</sup> “[...] toda la historia de "Dios" —del "Dios de Occidente— no despliega otra cosa que el proceso del propio ateísmo, en su progresión más rigurosa: que pasa, por tomar sólo algunos puntos, por la idea de "prueba" de su existencia (que supone que al menos *una* existencia puede ser deducida *a priori*, a partir de lo cual toda existencia lo será, y la supuesta prueba se repliega en una tautología ontológica), o bien por el *deus sive natura* de Spinoza (el cual sin embargo deja totalmente abierta la cuestión de saber en qué consiste la unidad de ese *deus* que no existe más que en la infinidad de sus modos), o bien, y para terminar, por dios de Feuerbach cuyo hombre no tiene más que reapropiarse de sus predicados negando la sustancia imaginaria. Podríamos agregar una cantidad considerable de características, tales como la idea de lo perfecto en Descartes o la libertad necesaria por la cual el dios de Leibniz crea el mejor de los mundos posibles. De todos modos, llegaremos a este resultado: Dios nombra el principio de una totalidad presupuesta fundada en la unidad y la necesidad.” Nancy, *op. cit.*, p. 42.

la religión entre el mundo terrenal y lo espiritual,<sup>130</sup> entre lo que creado y su creador, entre lo dicho y lo que se dice.<sup>131</sup>

He hecho mención a la relación que tiene Juan de la Cruz, con cierta lectura del Evangelio de Juan, dicha relación parte de la manera en la cual conjugan el verbo ser. —“En el principio era el Verbo” muestra ese tiempo que no es intramundano o cronológico, sino el tiempo de la Creación, del afuera y de la nada creadora. Ese tiempo que es el del origen, no está dado por un contraste con el tiempo cronológico, sino que se distingue de él por su reversibilidad. En el poema de fray Juan, apunta a este tiempo con otra conjugación, pero que esencialmente explicita este tiempo —“etno”, tiempo del afuera. Modifiquemos un poco el sujeto del Evangelio de Juan, la oración es la siguiente: —“En el principio era el yo”. Con ello lo que se expresa es lo imposible, el yo, el que verbaliza, se pone en el lugar primigenio, el de la acción antes de la acción. Siendo quizás el punto nodal del misterio en el Evangelio de Juan, un enunciado que pese a la forma irracional que presenta, es la que condiciona o posibilita la emergencia de la creación, creación que es el yo diciéndose imposible, siendo antes de sí mismo, imposible de conjugar o de imaginar, y sin embargo vivido, y es ahí donde es posible inscribir

---

<sup>130</sup> —En primer lugar porque el propio mundo ha sido fragmentado, parcelado. Y el principio se impone a él. Ya no en él, desde una ubicación que, si no lo hace directamente visible, permite ya señalarlo, apuntar hacia él desde la impotencia o la distancia. La institución (religión), efectivamente, no solo contiene el principio del orden: lo representa [...] Esa parcela impuesta y sobrepuesta al mundo va dejando mundo a su alrededor, v liberando mundo en el mismo proceso por los que lo mantiene sujeto: mundo profano, de alguna manera ajeno al orden.” el subrayado es mío, Patxi Lanceros, *op. cit.*, p. 6.

<sup>131</sup> —A la relación que se forma entre un principio y sus consecuencias [...] se opone la relación entre creador y criatura, de la que el principio es necesario afirmar que se separa radicalmente de la precedente porque ésta es una relación de identidad o de consecuencias [...] mientras que la creación es una relación de alteridad y de contingencia (si "Dios", entonces no hay ninguna razón para creer). [...] abarca esencialmente el doble motivo de una ausencia de necesidad y de la existencia de lo dado sin razón, sin fundamento ni principio de su don [...] Nancy, *op. cit.*, p.43-44.

una teoría del sujeto, a partir del reconocimiento de Juan con el verbo en tanto que es experiencia enunciada, emergiendo como el modo de expresar una subjetividad mística (ver imagen 2).



(Imagen 2, *Cristo crucificado*, miniatura ovalada realizada por San Juan de la Cruz entre 1572 y 1577, que se conserva en el convento de la Encarnación de Ávila).<sup>132</sup>

Este intento gráfico de fray Juan ejemplifica la manera en que piensa el punto de vista del contemplativo, su Cristo está flotando en una hoja sin referencias externas, no hay más elementos que relacionen la obra, sólo es la caída del símbolo visto desde arriba. Porque donde hay dificultades para traer

---

<sup>132</sup> San Juan de la Cruz, *Cristo crucificado*, 1572-1577, Convento de la Encarnación de Ávila, disponible en [https://es.wikipedia.org/wiki/Cristo\\_de\\_San\\_Juan\\_de\\_la\\_Cruz#/media/File:John\\_of\\_the\\_Cross\\_crucifixion\\_ssketc.jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Cristo_de_San_Juan_de_la_Cruz#/media/File:John_of_the_Cross_crucifixion_ssketc.jpg) , consultado el 25 de Junio del 2017.

presente ese aparente imposible de la razón, dota a las imágenes la posibilidad de mostrar ese desplazamiento de la razón hacia la comprensión de sí como extraviada en su propia imaginación, si muestra ciertas figuras y metáforas es para simplificar el efecto visionario y luchar de alguna manera contra el barroquismo y el exceso de simbolismo, aunque considere ciertas formas de ensoñación y de traer a la presencia imágenes grandiosas, como potencias pertenecientes a la meditación.<sup>133</sup> Así, por ejemplo, su Cristo se forma con el menor número de trazos, fuera de la imagen devocionaria convencional que eleva la imagen del Cristo, la de Juan nos eleva, su perspectiva es la del contemplativo, sus imágenes como su dibujo son partes de una técnica que invita al silencio donde mora lo divino.

Es la mística especialmente la de fray Juan resultado de sus condiciones de posibilidad, un vértice coyuntural en donde el sujeto sin ser todavía moderno ya es capaz de ser, no solamente de vivir la experiencia sino de enunciarla, espacio privilegiado que puede ver ambos horizontes, el de la aparición y el de la poética legítima.

El sentimiento de inferioridad frente al *numen* no mengua; el doctor en mística sigue frente a una *otredad* que despierta y llena sus visiones con una violenta potencia. *-Quando reparas en algo/ dejas de arrojarte al todo./ para venir del todo al todo/ has de dejarte del todo en todo*<sup>134</sup> Esto es lo que Otto llamó *mysterium tremendum*.<sup>135\*</sup> El misterio se hace patente en su carácter sentimental, no se aprehende conceptualmente de primer momento, sino *en* la experiencia

---

<sup>133</sup> 2S 12,3.

<sup>134</sup> Transcripción del poema gráfico estrofa 3 en 1S 13, 12.

<sup>135</sup> Rudolf Otto, *op. cit.*, p. 21.

\* *Mysterium* que no debe de ser entendido como la verdad del dogma, sino como una realidad encriptada en el no poder decir todo sobre la experiencia piadosa, que es la presencia de los dioses en la tierra.

sagrada y la conmoción que suscita en una subjetividad en *—es sentimientos que a él [la divinidad\*] por introyección en otros y vibración simpática con ellos, los arrebatos y explosiones de la devoción religiosa*".<sup>136</sup> Esta es la actitud del espiritual por excelencia, lo que se designa como mística para el estudioso de las religiones y que lo lleva a contraponer al mundo circundante con lo divino, y todo sentido del "ser", o para explicarlo con un filosofema místico *—no es lo que está en el mundo, es nada en el mundo*".<sup>137</sup>

Esta manera de sentir se puede definir de manera negativa y describir por analogías, las cuales dan coherencia, establecen límites y permiten comunicar lo que en principio fue arrebatado a las palabras que explicaban los fenómenos sentientes de lo mirífico;<sup>138</sup> y en el caso particular de Juan de la Cruz esto es expresado como poesía y metafísica. Con ello la nada que no es, tiene sentido, participa de la existencia del sentido aunque no sea. Obligando al *pensar*; a pensar las contradicciones que surgen al interior de la descripción fenomenológica de su estado de conciencia. Supera al *mysterium* como subordinación a una jerarquía; por la comprensión del *mysterium* que suplanta el principio nihilista (nada) del ser creado desde la nada, que es el sentimiento de ser-con-el-creador. Cambia el sentido por la experiencia en la presencia inmanente (e inmediata) del ser de dios como la totalidad — ¿trascendental?— de la que dependen todas las representaciones del mundo para no ser significantes vacíos. No son *causa sui*. Sólo la nada del místico supera el nihilismo del *ex nihilo* de la creación de dios y

---

<sup>136</sup> *Ibidem* p. 21.

<sup>137</sup> *—La mística apura esta contraposición del objeto numinoso, entendido como —e absolutamente heterogéneo— hasta su último extremo, no contentándose con oponerlo a la naturaleza y al mundo, sino en definitiva, al mismo ser y a lo que es. La mística lo llama, en conclusión, la nada*" Rudolf Otto, *op. cit.*, p. 41.

<sup>138</sup> O sagrado.

muestra su obra como lo heterogéneo: las visiones de las verdades últimas de la religión, vaciadas y alejadas del mundo, Dios es lo que se hace en cada uno y en cada caso, revelando el secreto en los pequeños secretos de la materia. Pero como dice Eduardo Nicol, [–...] *la experiencia mística tiene que hacérsenos accesible, de una manera u otra. Quien la vive y nos habla de ella, por lo pronto. [...] Vivir, para el hombre, es estar en situación, es decir, ensamblado a un complejo de relaciones vitales con lo que no es el mismo.*<sup>139</sup> Esto quiere decir que está en relación con las cosas, con el mundo y con la divinidad, aunque la encuentre de alguna manera en una experiencia personal difícilmente, o, mejor dicho, imposible de transferir; aunque haya palabras para explicar lo acontecido en el arrobamiento, requiere de un estado de apertura para la comprensión de las palabras que explicitan la intimidad del encuentro místico, para dotar de coherencia narrativa a un modo chocante de crítica al sentido atribuido a la experiencia privilegiada del encuentro místico. Ya que los elementos más fantásticos del que nos pudiese hablar el santo de sus propias visiones,<sup>140</sup> de los cuales se alimenta la visión del *numen* con relativa independencia de su carácter antropológico — situación histórica y cultural específica—, también lo hace interdependientemente con su situación inmanente —ser hombre<sup>141</sup>—, y de todas las referencias y palabras mundanas, para llegar más alto, ascender con la rima a donde el alma llega por vía misteriosa.

---

<sup>139</sup> Eduardo Nicol, *La vocación humana*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1997, p. 78.

<sup>140</sup> –Quando más alto suví/ deslumbróseme la vista/ y la más fuerte conquista/ en oscuro se hazia/ mas por ser de amor el lance/ di un ciego y oscuro salto/ y fui tan alto tan alto/ que le di a la caça alcance. San Juan de la Cruz, –Otras de el mismo, a lo divino”, en *Poesía, op. cit.*, estrofa 2 p. 270.

<sup>141</sup> Humano u hombre del latín *homine* que viene del indoeuropeo *ghom-on*, terrestre.

En el caso de la mística de fray Juan de la Cruz, nos encontramos en un imaginario religioso y social donde hay una fascinación por las imágenes eróticas, y siguiendo a Thompson construye su saber y su vocabulario sobre la base de un erotismo prestado por siglos de poesía profana porque —*eromance tradicional español es básicamente una forma narrativa. Cuenta sus historias de una forma simple e inmediata, a veces en estilo directo y dialogo, a menudo con objetividad, [...]. La historia, en otras palabras debe hablar por sí misma y los que la escuchan deben elaborar su propia respuesta*”.<sup>142</sup> Es decir, que la poesía con la que construye su vocabulario para su ciencia nueva —y como tal es ciencia de la experiencia<sup>143</sup>—, instauro la posibilidad de su crítica; se abre a la hermenéutica ya que es traducible a un universo de experiencias comunes y a la vez intransferibles: el amor.

Pero ¿cuál es la forma de esa experiencia? Podemos concederle a Otto y a Nicol por un lado esta constitución originaria es el lugar del aspecto fundamentalmente emocional de la religiosidad. Donde se desborda la subjetividad y se posibilita la sensación de empequeñecimiento y de nulidad frente a la propia disposición humana a constituirse en una relación con el mundo.

La visión —de la cual sólo hemos dado un atisbo— al igual que el sentimiento de lo *numinoso*, sobresalen de la experiencia cotidiana aunque dependen de ella para ser valorada. Los límites los marca lo que arrebató las palabras, y toda capacidad de comprender y hacer ciencia en sentido moderno, es decir lo inconmensurable: la experiencia, mientras más grande, menos palabras

---

<sup>142</sup> Colin Thompson, *op. cit.*, p.88.

<sup>143</sup> Micheal de Certeau, *op. cit.*, p.124.



encuentra para referir más que las insuficientes palabras propias.

-De donde grande compasión conviene tener al alma que Dios pone en este tempestuosa y horrenda noche; porque, aunque le corre muy buena dicha por los grandes bienes que de ella le han de nacer cuando como dice Job, *levantare Dios en el alma de las tinieblas profundos bienes y produzca en luz la sombra de muerte* (17, 22) [...] Porque se añade a esto, a causa de la soledad y desamparo que esta noche la causa, no hallar consuelo ni arrimo en ninguna doctrina ni en maestro espiritual.”<sup>144</sup>

Solo se tiene a sí y a sus silencios, a la voz interior que crea el discurso, la palabra de la noche del espíritu que, como vemos en la cita anterior, de eso que habla es del conocimiento de la vida como muerte, es decir, como conciencia de sí, ego que reconoce su finitud en el misterio de la presencia viva de la divinidad, de su desconsuelo. Su guía es su propio desamparo, no hay maestro que pueda salvarlo de su vocación de absolutos, ha retirado de antemano las imágenes con las que podía aclarar esa insuficiencia de elementos para referirse a su retracción espiritual como creativa, y no como la pregunta por su finitud, dejándonos en la pura noche.

El sentimiento que se encarna en el decir poético de algo que nos es inaccesible, lo hace accesible, legible en torno a los símbolos que la poesía hace emerger: *¡Oh noche que guiaste!/ ¡Oh noche amable más que la alborada!/ ¡Oh noche que juntaste/ Amado con amada/ amada en el Amado transformada!*<sup>145</sup>, entendiéndolo que esa valoración es parte indiscutible del orden de las palabras.

---

<sup>144</sup> 2N 7,3.

<sup>145</sup> Noche, 5.

Han transformado al sujeto de la acción en el que sufre la acción, y su objeto de deseo, aquel que está afuera, está transformando desde adentro, es exterioridad e interioridad y con ello una puesta en cuestión a cualquier afirmación egoica, ya que en el poema fray Juan ha desdibujado la línea que divide al sujeto de lo *otro*, en su expresión que va más allá del ser-con el otro, para ser el otro, pues el mismo poema pide ser superado para el análisis de la descripción psicológica y la propedéutica del estado contemplativo descrito en *Subida/Noche*.

En el mundo del espiritual dios(es) se muestra(n). Son metáforas de funciones gramaticales y explicativas, que median la relación con el entorno, y que establecen una forma de valoración con el mismo. Dioses o dios, demonios y espíritus son los nombres antiguos para explicar fenómenos psicoemocionales vigentes, las experiencias de lo imaginario crean un vocabulario que no mengua su cualidad explicativa, por más que otorgue entidad a lo que designa. Hay pluralidad en lo real. Muchos son los nombres del Dios como una manera de articular la razón del fenómeno, donde el símbolo y el fenómeno no son distantes, —como el objeto del deseo en el poema—. No hay gradación entre el ser y el fenómeno, ya no hay diferencia entre el sujeto y el fenómeno, y esto porque en el símbolo se manifiesta el ser que invita a superar la discreción del símbolo para ser plenamente manifestación, y reunirse en el *Amado transformada*. El fenómeno es la experiencia del ser aquí y ahora, o mundanidad que, *para el hombre religioso, el Mundo presenta siempre una valencia sobrenatural, que revela una modalidad de lo sagrado. Todo fragmento cósmico es 'transparente': su propio modo de existencia muestra una estructura particular del Ser. No hay que olvidar jamás que, para el hombre religioso, la sacralidad es una manifestación plenaria del*

Ser".<sup>146</sup> En la oración anterior se puede entender que ese mundo es un libro abierto, que presenta signos que resuenan simpáticamente, vibran en el sentimiento y abren a la reflexión del "lugar" de esa manifestación del ser en relación con "el todo", como parte de un orden material previo, donde su relación vivencial es extraordinaria —de ahí que puedan ser discursos conservadores—. Pero que su extraordinariedad es de hecho la muestra de la superación al límite establecido por su relación inmediata con el afuera, es decir, como resistencia de un yo a los límites sagrados del mundo, hay algo aún más bello y sagrado que las obras del mundo, de las cuales emerge su propia discontinuidad y crítica epistémica. Manera positiva o transparente de enunciar y mantener la relación del hombre religioso con aquello sagrado, en el cual recae la erótica del poema y que en última instancia es un fenómeno mundano en su relación con lo divino.

A partir de lo anterior podemos pensar la propuesta juanista del tránsito del alma en la noche, como duradera, introspectiva y al mismo tiempo que se temporaliza de manera discontinua, permitiendo al sujeto explorar de manera "consciente" los distintos momentos de su propia subjetividad, mientras que el sentido de sus representaciones se muestra perdido de todo fundamento trascendental —el místico es el navegante y el río por el cual viaja su experiencia—, para venir a encontrar fuera de sí el fundamento de su experiencia y así recuperar ese fundamento trascendental que era dios, como el no ser de dios, como la nada de dios. Pero como había dicho antes, es de donde parte Juan, el problema del fraile no es el de la pérdida del fundamento, no es el dios vacío,

---

<sup>146</sup> Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, traducción de Luis Gil, 4a. ed. PDF, Guadarrama/Omega, 1981, p 80.

sino vaciarse de toda fundamentación y llenarse del vacío de dios, identificarse con él desde la intimidad del sentimiento y diferenciarse en un movimiento contradictorio que responde a la lógica de los sentimientos: ¡ser pura nada en él!

[...]Porque es tanta la semejanza que hay entre ella y Dios, que no hay otra diferencia sino ser visto Dios o creído. Porque, así como Dios es infinito, así ella nos lo propone infinito [...] y así como Dios es tiniebla para nuestro entendimiento, así así ella también ciega y deslumbra nuestro entendimiento.<sup>147</sup>

La clave de Nicol respecto a la situación psicológica puede arrojar luz sobre cómo se historiza una vivencia en tanto que reflexiva a partir de un estado afectivo. El contenido es la situación vital y no la representación, pero sólo es posible en tanto que re-presenta lo experimentado de manera temporal en una región que responde al espacio común —el del habla—. Pero *—a la experiencia del místico, por el contrario suprime el vínculo de comunidad. Así dice san Juan de la Cruz: Mi alma está desasida/ de toda cosa criada. Abandonada la realidad común, [...] porque su mensaje versa sobre una realidad ajena, que nos es absolutamente extraña.*<sup>148</sup> Pero sí nos habla de una realidad extraña, lo hace de manera que compartamos su extrañeza, convirtiendo al alma no en aquella que es capaz de comprender, sino de recibir sus palabras como dones amorosos: *—al regreso de la trascendencia no tiene otras palabras con que hablarnos de ella que las mismas palabras mundanas que todos empleamos para hablar de la inmanencia*”.<sup>149</sup> Las dificultades de hablar de una región tan íntima y por ella pudorosa y críptica en

---

<sup>147</sup> 2S 9,1.

<sup>148</sup> Nicol, Eduardo Op. Cit. La vocación humana p.80.

<sup>149</sup> Ibid. p. 81.

buena parte del tratado sanjuanista, se superan en la capacidad de vincular de su poesía con los sentimientos, con este ámbito pre reflexivo, aunque constituya una vivencia reflexiva. Ahí donde falla la comprensión, nos regresa al terreno de lo sentimental bajo la forma de un poema. Ahí donde el sentimiento nubla el juicio, nos regresa a la comprensión bajo la forma de una declaración.

Continuemos mejor con las barrocas analogías de Juan de la Cruz. La noche no sólo es donde el alma gana el saber mientras deja de saber, sino donde se muestra el saber para el alma como un no saber, y forzando la interpretación, como ausencia y falta. En la falta, el alma se desespera en sus obras espirituales y puede fracasar, y allí es donde aparece la nueva relación del alma con el dios; el alma busca llamar la atención del ~~—lo~~”, para que le hable de lo que sólo puede el espiritual balbucear —de esa presencia ausente—. El alma se enamora, para decirlo de manera castellana, y se entrega, supera o anula su yo, porque está todo volcado al amor de dios. Ya no tiene nada suyo más que dios. Ya no tiene nada del mundo más que a dios.

De donde, sí lo que puede recibir por los sentidos, ella lo desecha y niega, bien podemos decir que se queda como a oscuras y vacía, pues, según parece lo dicho, naturalmente no le puede entrar luz por otras lumbreras que las dichas. Porque, aunque es verdad que no puede dejar de oír, y ver, y oler, y gustar, y sentir, no le hace más caso ni le embaraza más al alma, si lo niega y lo desecha, que si no lo viese ni lo oyese, etc.<sup>150</sup>

La descripción enseña que en la noche, se niega cualquier voluntad de acción, cualquier ocupación en suprimir el sentido es ya ocuparse en el sentido y

---

<sup>150</sup> 1S 3, 4.

en el caso de esta alma enamorada, cualquier distracción del fin, debe ignorarse, porque de ello depende que su amor sea correspondido, amor que muestra símbolos que pretenden sobre pasar el sentido, símbolos que son visión del mudo, y dejar al alma desnuda y a oscuras, sin contenidos mentales, siendo pura contemplación.

De la misma manera acaece de la luz espiritual en la vista del alma, que es el entendimiento, en el cual esta genera noticia y luz que vamos diciendo sobre natural embiste tan pura y sencillamente desnuda ella y ajena de todas las formas inteligibles, que son objetos del entendimiento, que él no la siente ni echa de ver [...] que es cuando ella es más pura, le hace tiniebla, porque le enajena de sus acostumbradas luces, de formas y fantasías; y entonces siéntese bien y échase bien de ver la tiniebla.<sup>151</sup>

Su amante divino exige toda la renuncia para satisfacer su capricho, el cual sólo se le insinúa en su ausencia de sentido, en la pura tiniebla. Como indiferencia de sentido se interpreta al mundo, de dónde adquiere su presentación cristiana más tradicional. Pero esta indiferencia no es negación de su existencia ni de su valor de verdad, sólo no abarca ni da suficientes razones de la totalidad de los fenómenos sentientes del místico en el mundo. Mundo entendido ahora como la totalidad de relaciones y representaciones del mismo horizonte histórico y no como mundanidad o experiencia de ser aquí y ahora en-el-mundo. De ese mundo se desnuda el alma del contemplativo, no de las cosas en sus especificidades. Las cosas del mundo son sólo cosas, el sentido de ellas es lo que se puede decir de ellas, pero de lo que se habla y busca, es de aquello que todo decir sobre “él” es

---

<sup>151</sup> 2S 14, 10.

insuficiente, —*ya causa de este olvido es la pureza y sencillez de esta noticia, la cual, ocupando al alma, así la pone sencilla y pura y limpia de todas las aprehensiones y formas de los sentidos y de la memoria por donde el alma obraba en tiempo, y así la deja en olvido y sin tiempo*—. <sup>152</sup> Las metáforas sólo señalan los límites del decir, por lo que ahora sólo le queda al alma quitarse las últimas vestiduras antes de empezar a buscar sus palabras de amor para dotar de sentido y razón, de volver legible eso que parece ilegible que es el encuentro con lo divino. —*Mientras más difícil se vuelve el pensar que los hechos expresan un sentido — sentido al que las mismas cosas llevarían a la legibilidad—, más aparece como necesario el hecho de generar primero una —razón— por medio de textos y después generar hechos (una —experiencia— y/o un cuerpo)*—. <sup>153</sup> Aunque no tenemos por qué seguir del todo a Michel de Certeau, el fenómeno también habla, son voces que rompen con el primado de la razón, aunque el sentido está de lado de lo expresado en el texto debido a lo intransferible de los arrobos.

Si bien la formación de nuevos conceptos dificulta el acceso a una disciplina, no por ello pierde de lado el orden del discurso; de hecho, es parte del desarrollo de cualquier episteme crear un sustento textual y un cuerpo de conceptos y prácticas para acercarse a los fenómenos que pretende investigar. Sí, pueden ser voces pero voces (y visiones) que no abandonan la coherencia — interna— y que se despliegan en el conocimiento de que su voz, no es la voz

---

<sup>152</sup> 2S 14, 11.

<sup>153</sup> Y prosigue Michel de Certeau *por medio de la misma razón (síntoma: —producir— pasa del sentido de —manifestar— al de —crear—). Esta tarea tiene a su vez un aspecto escriturístico pictórico, político o científico. Construir una —ratio— (un orden) con el discurso y re-formar lo real de acuerdo con ese modelo; en otros términos, crear un cuerpo teórico y darle un cuerpo histórico son las dos operaciones que vuelven necesarias la imposibilidad de reconocer y de aplicar un orden inscrito en las cosas.* Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 109.

propia, aunque se confunden con la propia *–Oye estas palabras y no las digas como si fueran tuyas, sino mías, y así instruida por mí habla de ti de este modo*”,<sup>154</sup> lugar de enunciación de su objeto de estudio y de la legitimidad de su saber cómo autónomo de la teología. Le va su ser en prestar sus capacidades expresivas a ese otro, empezando a escuchar a quien no se le ha querido escuchar porque no puede hablar más que por la vía de murmullos en la experiencia: es ciencia de la escucha.

¿Entonces el místico habla, o deja hablar por él? Y si ese es el caso, ¿importa para algo? En el caso del carmelita, la voz que enuncia está en pugna por el papel del enunciante, quiere que el mensaje que le susurra ese otro sea reconocido en sus equívocos y sobre todo en el corazón de quien escucha, de ahí la impronta del poema. Al mismo tiempo implica un método y una forma de pedagogía —el tratado sobre el poema por poner un ejemplo—. Dicha pedagogía no cesa de recordar sus límites, y por ello la obligatoriedad de suspender todo lo que de volitivo pueda tener el espiritual y llegar a la resignación del sentido como *disposición y estado sobre sí,*

[...] el alma para haberse guiar bien por la fe a este estado, no sólo se ha de quedar a oscuras según aquella parte que tiene respecto a las criaturas y a lo temporal, [...] sino que también ha de cegar y oscurecer también según la parte que tiene respecto a Dios y a lo espiritual, que es la racional y superior [...] Porque, para venir un alma a llegar a la transformación sobrenatural, claro está que ha de oscurecerse y transponerse a todo lo que contiene su natural, que es sensitivo y racional; porque sobrenatural eso quiere decir, que sube sobre el

---

<sup>154</sup> Hildegarda von bingen, *Visión primera*, en *Vida y visiones de Hildegarda von Bingen*, Edición a cargo de Victoria Cirlot, Ediciones Siruela, Madrid, 2001 p 51.



natural, luego el natural abajo queda.<sup>155</sup>

Subsumiendo al alma en plena pasividad; pasividad que se sitúa en una frontera epistémica de la cual ella es un puente —de ahí que pueda recibir visiones *divinas*—, entre el fenómeno del cual da cuenta y la expresión de fenómeno, con todas las dificultades de mostrar sus determinaciones a partir de la disposición pasiva, que impide su apropiación más que por las metáforas que lo circundan ya que *—els lugares de la producción espiritual... son heterogéneos...Es un cuerpo marcado con conceptos trasplantados y vocablos metaforizados... Cuenta las operaciones de las que él es el efecto y el instrumento. Remite a una pragmática de la comunicación entre sitios (o experiencias) inconexos. Tiende también a superar esta diversidad, a unir, a través de mil desviaciones, los elementos; a restaurar una unidad de tipo dialógico*".<sup>156</sup> Es precisamente en esta unidad dialógica en la que surge el místico como un sujeto, como una voz que clama por su lugar de enunciación, sea este un poema, un silencio o una vida miserable.<sup>157</sup>

Todo lo anterior empieza a volverse chocante, ha dejado de decir algo sobre lo que sea este modo de subjetivación; la presentación de la literatura mística deja de hablar para por fin callar, porque ha perdido el sentido (piso) firme de sus representaciones. Claro que lo primero de lo cual se ha despojado este modo de hablar, es de la seguridad de cualquier suelo inamovible como horizonte,

---

<sup>155</sup> 2S 4, 2.

<sup>156</sup> Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 146-147.

<sup>157</sup> Cabe resaltar la imagen que tiene el idiota dentro de la literatura monástica Michel de Certeau, *op. cit.*, pp. 46, 47, 61, 62, 63.

aunque no encuentre modo pleno de sustraerse —mejor dicho volitivo— de la vida prosaica. Pero donde hay dificultad en el entendimiento, es posible meditar y contemplar para lograr, aunque el término implica una práctica —religiosa en muchos casos— en una biografía específica, ese momento de desapego de cualquier contenido y venir a la presencia del ser de dios.

El problema radica en cómo el límite —capacidad de expresar— que mueve el discurso, pone necesariamente un vínculo fortísimo con lo público en la medida de que es aquello que comparte, lo que sí dicen sus metáforas amorosas, a quién van dirigidos los silencios como invitación a actuar reflexivamente, a preocuparse por ser él quien se convierta en el vehículo de la divinidad. —*Era noche dichosa/ en secreto que nadie me veía/ ni yo mirava cosa/ sin otra luz y guía/ sino la que en el corazón ardía*<sup>158</sup> que en última instancia, el lado inteligible es la analogía con el amor profano, recordando que la oración es propedéutica, que no hay más que indicaciones, cuyas implicaciones sobre el primado de la razón, la obligan a poner en suspenso cualquier sujeto que pueda decir —*o*—. Aunque tenga un lugar privilegiado ese yo en tanto autoridad que da una experiencia; de ahí la congoja y desasosiego del alma. Su correlato es necesariamente su relación con el cuerpo físico, la carne que no se basta, y que aun así tiende a constituirse como una subjetividad afectada por *lo otro*, por lo *absolutamente heterogéneo*, y que en sus efectos es negación de ella como la fuente de su propia biología —sentido de ser en el mundo, mi garante de vivir aquí y ahora—; sólo la verdadera carne —el símbolo de Cristo— tiene realidad, el verdadero sujeto del poema es pura exterioridad, es el reino del cielo, es un yo

---

<sup>158</sup> Noche, 3.

que está *afuera*.

El ayre del almena  
quando yo sus cavellos esparcía  
con su mano serena  
en mi cuello hería  
y todos mis sentidos suspedía.

Quedéme y olbidéme  
el rostro recliné sobre el amado;  
cesso todo , y dexéme  
dexando mi cuidado  
entre las açucenas olvidado.<sup>159</sup>

---

<sup>159</sup> Noche, 7, 8.

## Capítulo 4. Una subjetividad soterrada

En los capítulos anteriores se muestra que la *mística* de Juan de la Cruz es resultado de una coyuntura donde la enunciación es privilegiada pues, al encontrarse en los límites de la episteme moderna<sup>160</sup> y el pensamiento pre-moderno, y arraigando su sentido en una tradición teologal, produjo una experiencia religiosa y un tipo de subjetividad que marcó la historia de las místicas. Esta subjetividad, por las implicaciones metafísicas que engendra, interpela al pensamiento filosófico.

A finales del siglo XVI y durante el XVII, parecía que Dios hubiera frecuentado más asiduamente el taller de los poetas o la ermita de los metafísicos que en tiempos anteriores. Poetas como Donne y Herbert, virtuosos de lo visionario y de lo analítico en la Europa Barroca, documentan, con apuntes de una gran agudeza psicológica, el *shock* y la recompensa de la visita divina en el momento de la creación. Los poemas de san Juan de la Cruz son así el testimonio fiel de una soledad a la vez total y abrumada por el encuentro con lo trascendente. El cara a cara creativo, o mejor *“creador”*, se plasma en la *noche oscura*, *“sin nadie a la vista”*. Se desarrolla *en secreto*, *“sin nadie a la vista”*. Se desarrolla *en secreto*, *“lejos de miradas” (que nadie me veía)*. Las *“profundas cavernas del alma”* se iluminan por la colisión. La observación del poeta es aguda: su espíritu está *“tan embebido” (drunken-reeling)*, en la magistral traducción de Roy Campbell. De esta soledad misteriosamente violada — violada por la inminencia de Dios, temido y amado competidor— y de la ebriedad del alma nace el poema (la pintura, la cantata, la conjetura metafísica). Los vulcanólogos cuentan que ella erupción de lava susurra una melodía primigenia.<sup>161</sup>

---

<sup>160</sup> Llamada por Foucault episteme clásica.

<sup>161</sup> George Steiner, *Gramáticas de la creación*, traducción de Andoni Alonso Carmen Galán Rodríguez, Siruela, Barcelona, 2001, p.245.

Existe otra óptica desde la que emerge una teoría del sujeto y esta tesis ha pretendido explorar las condiciones que permitieron la emergencia de esa teoría del sujeto místico, por lo que mostrar sus condiciones de emergencia histórica es adentrarse en la formulación de la crítica al sujeto en fray Juan. Esta crítica se encuentra atravesada por la comprensión del fenómeno religioso como vivencia y como práctica ascética, ética e intelectual, que pregunta por los límites del juicio racional y de la imaginación.

A lo largo de la tesis se ha insinuado que el poema *Noche* inaugura un mito, y por tanto tiene un carácter explicativo, *científico* en una acepción amplia del término; por ello, permite un espacio reflexivo, abre a una concepción de mundo. Los tratados *Subida y Noche* son el intento de dar pie a esa realidad inaugurada por el poema *Noche*, es decir, su teología ahí vertida, es la manera de fray Juan de hacer ciencia del mito. El problema ha sido entender la región explicitada en el mito como el espacio de aparición de una forma de subjetividad y como una fenomenología. San Juan inscribe una teoría de las vivencias y una gnoseología de lo divino en una conversión vital —la vida beata—. En esta posibilidad de ser vivida como conocimiento surge una teoría del sujeto místico y una forma de subjetividad no analítica, ya que su arquitectura se muestra poética y éticamente<sup>162</sup>: —*amada en el amado transformada*—. Todo ello es el éxtasis narrado, pero también es la *contemplación infusa*”, la supresión del juicio y el silencio, prácticas para propiciar en una conciencia esa apertura a esa realidad inaugurada en el poema. En ese sentido la poesía y la reflexión esclarecen el sitio de

---

<sup>162</sup> A partir de la conversión espiritual, y vivir en conformidad con una serie de prácticas comunitarias y piadosas.

encuentro mostrándose como una visión, de tal manera que el pensar, el éxtasis y la imaginación, se inscriben en una serie de ejercicios de la razón que construyen imágenes y conceptos. Estos ejercicios se entrelazan en una teoría orgánica de las vivencias, entre la creación de nuevos conceptos —el poema—, con la fundamentación argumentativa racional y exegética —el tratado—.

Ambos tratados *Subida/Noche*, muestran una serie de prácticas ascéticas —la suspensión de la sensibilidad por medio de la meditación y la oración—, y especulativas, —la suspensión del juicio y todo contenido mental, y la supresión de cualquier ayuno o malestar que ocupe el entendimiento en algo distinto que la contemplación— para llegar a ese *estado de aprovechado*, que dice fray Juan. Estado donde se da la apertura de la conciencia a la experiencia que ahora se denominan como mística o de unión, donde desaparecen todas las imágenes y representaciones. Desde ese horizonte, dicha subjetividad —mística— deja de ser el centro del sistema de sentido; el yo es aniquilado por la ausencia de la divinidad que se presenta en la experiencia mística, psicotomimética<sup>163</sup> o hipnagógica,<sup>164</sup> del espiritual y que lo lleva a un estado contemplativo, como definió Juan de la Cruz: *infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios, que, si la dan lugar, inflama al alma en espíritu de amor*<sup>165</sup>. La anterior frase parece contradecir la manera en que se entiende a la mística como experiencia religiosa en el sentido agustiniano del reconocimiento de dios dentro de mí, pero dicho contrasentido es sólo aparente ya que desde donde habla el místico no es la presencia de la divinidad, sino desde la memoria de la unión con lo divino. Por lo que la presencia y la ausencia pueden

---

<sup>163</sup> O delirante.

<sup>164</sup> Donde la diferencia entre la vigilia y el sueño se diluye.

<sup>165</sup> 1N 10,6.

participar de la simultaneidad en la narración, aunque no puedan mostrar en su totalidad la forma de presentación de la divinidad como actualidad dentro de mí, no obstante sí pueden mostrar al enunciante-practicante y al lector, una perspectiva descentrada de su —yo— en función del recuento de la —unión mística—. Dicho descentramiento es ya un efecto de la acción poética de fray Juan y un intento de superar los límites de su propia comprensión del fenómeno en la experiencia; es decir, Juan de la Cruz crea unas técnicas para sobrellevar la ausencia de lo divino, y traerlo siempre presente en la unidad entre ascética y poesía.

Lo anterior marca el programa intelectual desde el cual presenta el modo de relación entre una subjetividad y el mundo sin la necesidad de una prueba de la existencia de la realidad exterior al sujeto, ya que toda la investigación es una retracción hacia sí mismo como si fuese afuera, es decir hacia la experiencia de dios entendiendo a éste como un estado de conciencia propiciado por el carácter volitivo<sup>166</sup> —de la divinidad— en la gracia, entendida tanto como don como apertura al don. Así es como podemos entender ese estado de aprovechado del que habla fray Juan y el concepto de gracia más allá de la redención de Calvino, aunque hay vecindad con su tematización, como el orden de aparición a la conciencia de una serie de fenómenos intelectuales, como lo son las visiones y la conversión del iniciado en las obras contemplativas, en un *espiritual*. Por lo que el yo es parte de un —orden— que le precede, ya que su destino, para decirlo de otra

---

<sup>166</sup> Una de las dificultades que puede tener esta investigación es con el carácter volitivo de la divinidad, ya que en varios momentos lo que se afirma es su carácter experiencial del místico y no la justificación de una existencia exterior y anterior al místico de la divinidad. Si hablo de la voluntad divina no es para implicar compromiso de orden moral o dogmático, sino exclusivamente como se presenta a una conciencia esta experiencia visionaria y mística como si viniese de afuera.

manera, es vivir en gracia, su ser-en-el-mundo es ser-agraciado. El yo es parte del —orden de la voluntad divina”, conocerse es reconocerse en-dios. Ese es el horizonte desde el cual formula la pregunta hermenéutica por el sentido de su ser, la cual es la clave para entender la metafísica de la mística de san Juan y su gnoseología.

Se requiere de salvar a los fenómenos, para que la explicación anterior no agote la formulación de una subjetividad mística en establecer alguna suerte de realidad verificable a los fenómenos religiosos dentro de unos límites históricos — cultura-lengua, crono-topo, tradición intelectual, etc.—, como si estos pudieran dotar científicidad a aquello que sólo se pregunta desde una tradición metafísica. Esto quiere decir que debe en algún momento ensayarse o una prueba de la existencia de dios o una refutación de cualquier prueba, desde este horizonte de comprensión que es la mística. La metafísica de san Juan da por sentada esta prueba lógica de la existencia necesaria de dios ante la experiencia personal, pero con un matiz que hace que esta suposición sea de hecho una crítica dentro de los límites de la propia lógica a la prueba ontológica. Esto es lo que san Juan llama pura fe, la cual no es otra que la presencia afectiva de la divinidad; fe que en contraste con una prueba lógica, no garantiza la inexorabilidad de la experiencia, aunque no pueda ser negada, sino en el mejor de los casos puede ser puesta en duda, pero que en este carácter dubitativo que genera la práctica contemplativa, se presenta esta pura fe como fuente de toda duda razonable, como suspensión de todo juicio asertivo y desiderativo. En Juan, la razón no da su lugar a la fe, sino que es suspendida al igual que la razón o cualquier fenómeno mental y transformado en espera pasiva en un cuerpo, quietud contemplativa,



fundamentalmente porque el carácter simbólico de la narración del poema *Noche*, o la justificación ascética, no se muestran como la verdad del hecho visionario o de la unión con la divinidad, sino como invitaciones a la investigación mística.

Un problema para la filosofía al enfrentarse al fenómeno religioso y en especial con la mística, es la dificultad que tiene la razón de dar una fundamentación a la experiencia mística de manera universal y establecer un cuerpo de categorías que permitan trabajar con el fenómeno de manera originaria y no sólo desde su especificidad y su antropología. Pero a pesar de lo anterior no hay que abandonar para una mejor comprensión la ubicación espacio-temporal del fenómeno, ya que es la manera en la cual puede historizarse y mostrar una teoría del sujeto. En este punto podemos intentar dar un salto desde una antropología limitada en un crono-topo a una metafísica del sujeto, y pensar su universalidad en función de lo que en un tiempo puede conocerse, es decir, a lo que refiere fuera de sí, al mundo de sentido, y para fray Juan, a dios. Lo cual no deja de ser problemático porque al igual que para Agustín, dios se le encuentra adentro indistinto entre el afuera y el adentro, lo que condiciona la formación de una subjetividad en su historicidad, y que nos atañe en la presente investigación, no sólo porque esta tenga una tradición que le preceda sino porque siempre es en su devenir, por más estructuras trascendentales que postule, un efecto de su propio tiempo, tiempo entendido tanto como una cuenta larga, como la propia conciencia en tanto flujo temporal.

Es en el sentido anterior en el que una teoría del sujeto místico muestra sus alcances como una teoría orgánica del sujeto, en dar cuenta de la temporalidad que pone la vista sobre sí misma como vida. Sobre esta

intencionalidad —mi vida es vivida— es que se descubre como una teoría de las pasiones, develando una forma peculiar de relacionarse con el mundo a partir de un regreso al deseo que separa de la cosa ausente, es decir de dios en la vida santa:

La cancelación de la finitud, la superación definitiva de las inclinaciones sensibles, es lo que hace *santo* al querer, Pero es posible pensar un querer libre —o sea racional— no santo. Un querer libre que ha superado en sí, en cuanto libre, las condiciones sensibles, pero que de todas formas debe luchar siempre con ellas. Ésta es la solución kantiana de la relación finito-infinito. El infinito es ahora *actual*. Está *presente* como libertad operante, como ley efectiva.<sup>167</sup>

Eso que he llamado *técnicas de la ausencia*, o modo de traer como presencia eso que sólo puede mostrarse como una representación de los afectos volcados a la divinidad.

La vivencia es intransferible, no es un ritual comunitario, no es una enunciación mítica que involucra a una colectividad; como una plaga, un volcán o la furia del mar, es ya una experiencia del sujeto, individualiza para después ser enunciada, comprendida en los linderos de lo racional moderno y lo pre-racional. Aprender con palabras lo indecible y comprender temporalmente lo intemporal. Sobre esta ocasión excepcional que es la experiencia mística de la *unión*, la comprensión de fray Juan se vuelve el llamado a un cambio de vida, vivir como si se tratase siempre de una experiencia mística, siempre en la gracia y el amor, la base de su ética. Así que sobre la base de una vivencia es que emerge como

---

<sup>167</sup> Vincenzo Vitiello, *Cristianismo sin redención*, Editorial Trotta, Madrid, 1999, p.101.

parte de una ética y una ascética, el acto enunciativo que es tanto el símbolo poético como el discurso metafísico.

La noche inaugurada es no sólo un espacio geométrico sino uno habitado. Esto es, las condiciones espacio-referenciales —*noche, casa, cedros, almena*— son lo que propicia, por extensión metafórica y excedente de sentido correspondiente, vivir una subjetividad intermediaria — una intersubjetividad con lo divino— en un espacio experiencial. El lugar y arraigo con el mundo es el lenguaje en una forma histórica —un *estado* de lengua—. En el caso de Juan de la Cruz, la manifestación escrita de lenguaje, en tanto forma codificada de la intersubjetividad, hace o puede hacer transitiva —en horizontes posteriores, en receptores textuales potenciales— una experiencia intransferible.

Pero toda vivencia está en relación, nunca emerge solipsistamente, de hecho, dar cuenta de la vivencia tampoco es exclusivamente solipsista aunque sólo la vivencia sea una en cada caso, como en los rituales comunitarios, donde el enunciado y la vivencia suceden simultáneamente en una colectividad en cada uno de los asistentes al rito. La mística de Juan de la Cruz tiene interlocutores, fundamentalmente el fenómeno o la presencia que suscita una investigación, volcando sus energías en atender a su experiencia, formulando una pregunta por el sentido de su propia conciencia y sensibilidad, *hacer una ciencia de la experiencia*. Por lo que la forma en que formula la pregunta sobre su experiencia es reconociendo que como ente constituyente de tiempo, tiene la forma de una relación intersubjetiva, hay un diálogo interno con esa región del sentimiento religioso que es el *misterio*. Es por lo tanto la noche del espíritu, una forma de hablar de ese lugar que posibilita la pregunta por la experiencia y el

acontecimiento reflexivo e imaginativo por el cual debe pasar el alma, para llegar a la unión, y la forma misma del alma antes de la unión; al menos estas son las principales características de esta teoría del yo, la cual basa su sistema en la práctica de distanciamiento del yo y el desapego de los contenidos mentales. Sus alcances al interior de la pregunta por el surgimiento del sujeto moderno que es el motivo principal por la cual emprendí esta investigación, estarían en la manera en cómo se relaciona con otras entidades y fenómenos desde este cambio de óptica que es la salida del yo, la cual implica una crítica temprana al proceso de secularización de una teoría del alma, como teoría del sujeto. Aquel que puede emprender el proceso de individuación como conciencia de su identidad para fray Juan se reconoce como una personalidad volcada a una proceso más grande, claro fray Juan pone volitivamente su vida a ese proceso de individuación más grande, escoge sublimarse para comprender ese proceso que se le muestra como experiencia de dios.

## Conclusión

La presente investigación posibilita pensar el planteamiento de fray Juan, como una filosofía ético-política la cual se presenta como una teoría integral de las vivencias, en tanto, teoría del sujeto. Ahí donde la teología no puede emerger más que como una teoría del poder soberano, la mística lo hace como una crítica a la soberanía de la teología como cuerpo de saberes sobre las almas, es en ese sentido que alcanza su emancipación de la teología y se presenta como una filosofía, filosofía mística. Esto es fruto de una coyuntura específica, marcada profundamente por el surgimiento de una lengua: la lengua española. Este procesos de conformación de una identidad lingüística durante el final del medioevo español y su renacimiento dará como resultado lo que se conocerá como pensamiento barroco, es decir, formará y conformará lo más profundo del pensamiento filosófico hispano, si bien esta tesis no pasa revista profunda por toda la influencia que dejó en el pensamiento hispano la obra de fray Juan, logra apuntar a autores como Miguel de Molinos. Traer a mención el legado que dejó la mística de Juan de la Cruz permite comprender la dimensión política de su obra, en relación con los conflictos por la gobernabilidad con la orden del Carmelo calzado, con el proyecto imperial español, y su crítica a ese proyecto imperial. Ello dio como resultado uno de los proyectos espirituales más ricos de la Historia del occidente cristiano.

Para lograr mostrar este punto fue necesario inventar una bibliografía mística, y digo inventar, porque el corte temático permite descubrir similitudes

conceptuales. Esto sólo es posible construyendo los lazos entre los modos de acceder al fenómeno místico, en crono-topos distantes. Unos más cercanos, como lo fueron Teresa de Jesús y Agustín, la primera, espacial, política y temporalmente, el segundo porque fue fuente para la propia reforma del Carmelo. Tampoco fue una elección arbitraria relacionar a fray Juan con Maestro Eckhart, esta relación surgió de analizar experiencias similares, con tratamientos teóricos originales – conceptos como *nada*, no son necesariamente traducibles como *noche*, sin embargo me atreví a relacionarlos porque suscitan experiencias políticas similares– que se vierten como teorías de la subjetividad. Esta teoría se conformó en práctica política, en cuadros militantes –los begardos y las beginas por parte de Eckhart, el Carmelo descalzo en el caso de Juan–. Estos cuadros políticos crearon toda una práctica ética que cuestionó la producción de saberes sobre el sujeto, mostrando la complejidad del saber pre-moderno respecto a la formación de esta metáfora filosófica.

Una idea fundamental que atraviesa la comprensión de la obra de Juan de la Cruz es la de gnosis, con ello se introdujo una nueva complejidad a la interpretación de la obra. A partir de ese postulado, podía perderse la intención de mostrar a la mística como crítica filosófica. Dicho postulado ha servido a la teología y a la religión cristiana para legitimar y literalizar las metáforas de los textos sagrados, y en el caso de la lectura oficial de Juan de la Cruz, para minimizar los alcances críticos de que su mística plantea a la formulas normativas de la teología –la guía espiritual de la Iglesia fundamentalmente–, motivo por el cual me distancié de la edición de obras completa de la BAC. Por ello fue necesario entender por un lado, la gnosis como un elemento más expuesto en

esta teoría, es decir, como un ejercicio espiritual y no como una fórmula epistemológica, y por otro lado, como la forma de entender el proceso de escritura de los textos de Juan en tanto histórico-religiosos, esto quiere decir, que comparten el mismo origen que los textos más sagrados del credo cristiano. El segundo capítulo permitió en ese sentido comprender la unidad teórica entre la producción de imágenes poéticas y el tratado filosófico que le precedió al poema *Noche oscura*, a pesar de que la mayoría de los especialistas marcan una distancia profunda entre los temas del poema *Noche oscura* y de los tratados *Subida y Noche*. Por ello podemos afirmar que hay un poema que se revela, producto de una serie de ejercicios espirituales y una estancia traumática en la historia personal del autor, y un tratado que se formó sobre la meditación de una gnosis, en una práctica espiritual.

Para poder lograr una comprensión plena de este proceso de subjetivación, fue necesario confrontar a Juan con desarrollos posteriores, fundamentalmente en el campo de la fenomenología, la fenomenología de la religión, y en la medida de lo posible con una fenomenología en español como la de Eduardo Nicol. Con ello se dio luz a la estructura interna de ese proceso de subjetivación, se historizó en el sentido más burdo, permitiendo este contraste desenmarañar y explicitar las condiciones histórico-políticas que permitieron la emergencia de una teoría del sujeto místico. Esta subjetividad mística es señalada desde los inicios del pensamiento cristiano, principalmente en el evangelio de Juan. En ese sentido quedo pendiente saldar una deuda por omisión con el pensamiento paulista y otra con el trabajo de la Dra. Zenia Yebenes cuya obra *Figuras de lo imposible*, despertó la sospecha de que se escondía en la mística

española, una pregunta por la legitimidad del proyecto político cristiano como forma de subjetivación y acceso a la pregunta metafísica por el sentido del mundo.

El último capítulo levanta esa sospecha y atraviesa toda la tesis para exponer el sentido filosófico de la misma. En ese apartado se muestra el modo en que se constituye dicha teoría de la subjetividad mística como fenomenología, es decir, como autónoma, reclamando su carta de naturalidad con la filosofía, lugar donde vierto la originalidad del planteamiento del carmelita, como parte de una filosofía. Es en dicha originalidad donde puedo abrir como una línea de investigación a futuro la mística –especialmente la hispana–, mi exploración filosófica sobre los procesos de subjetivación en autores que tradicionalmente no han sido relacionados con la discusión de esta metáfora filosófica, quedando pendiente la revisión de la mística protestante y la comparación con la mística católica contemporánea, como parte de un proyecto más amplio sobre las distintas teorías del alma y su relación con los procesos de secularización de las teorías del sujeto.



## Bibliografía

San Anselmo, obispo de Canterbury, *Prosologion*, Ediciones Universidad de Navarra, 2002.

San Agustín, *Confesiones*, 3a.ed., prólogo, traducción y notas de Pedro Rodríguez de Santidrián, Alianza Editorial, Madrid, 2011.

Abe, Masao, *Zen and western thought*, University of Hawaii, Honolulu 1985

Alonso, Damaso, *Poesía Española, ensayo de métodos y límites estilísticos: Garcilaso, Fray Luis de León, San Juan de la Cruz, Góngora, Lope de Vega, Quevedo*, Gredos, Madrid, 5ed, 1966.

Alonso, Dámaso, *Poesía Española*, 5a. ed, Gredos, Madrid, 1966

Coordinador y Director, Lavajos, Áureo Martín, y Coordinador, Barcenilla, Juan José, *La mística en el siglo XXI*, Editorial Trotta, Madrid, 2002.

Bataillon, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo xvi*, 2ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1966

Corona Fernández, Javier, *La irrupción de la subjetividad moderna*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2007.

Corbí, Marià, *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*, Herder Editorial, Barcelona, 2007.

*Vida y visiones de Hildegarda von Bingen*, Edición a cargo de Victoria Cirlot, Ediciones Siruela, Madrid, 2001.

Certeau, Michel de, *La fábula mística, siglos XVI-XVII*, traducción de Jorge López Moctezuma. México, Universidad Iberoamericana, 2010.

Dawson Christopher, *Historia de la Cultura Cristiana*, 2a. ed. compilación, traducción e introducción de Heberto Verduzco Hernández, FCE, México, 2006.

Descartes, René, *Discurso del método*, Estudio preliminar, traducción y notas de Risieri Frondozi, 4a. ed., España, Alianza Editorial, 2004.

.Haas Alois M., *Visión en azul, Estudios de mística europea*, traducción de Victoria Cirlot y Amador Vega, Ediciones Siruela, España, 1999.

Heidegger, Martin, *Estudios sobre mística medieval*, traducción de Jacobo Muñoz, 2ª.ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

\_\_\_\_\_, *Introducción a la Fenomenología de la religión*, prólogo y traducción de Jorge Uscatescu, Fondo de Cultura Económica, Siruela, México, 2006.

\_\_\_\_\_, *Ser y Tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, ARCIS, Chile, s/a de publicación [1927].

San Juan de la Cruz, *Poesía*, 15a. ed, edición Domingo Ynduráin, Catedra, España, 2008.

San Juan de la Cruz, *Obras completas*, 3er. ed, a cargo de Maximiliano Herráiz, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002.

Lanceros, Patxi, *Orden sagrado, santa violencia. TEO-TECNOLOGÍAS DEL PODER*, Abada Editores, Madrid, 2014.

- Libera, Alain de, *Pensar en la edad media*, traducción José María Ortega, Anthropos Editorial, Madrid, 2000.
- Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*, 6aed., edicion y traducción de Amador Vega Esquerra, Editorial Siruela, Madrid, 2008.
- Miguel de Molinos, *Guía espiritual*, Ediciones Obelisco, Barcelona, 1998
- Ménendez Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, V. Suarez, Madrid, 1911
- Nancy, Jean-Luc, *La declosión. (Deconstrucción del cristianismo, 1)*, traducción, Guadalupe Lucero, Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2008.
- Nietzsche, Friedrich, *La Genealogía de la moral*, 5a. ed., traducción de José Mardomingo Sierra, Editorial EDAF, España, 2007.
- Otto, Rudolf, *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, traducción de Fernando Vela, Madrid, Alianza Editorial, 2009.
- Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis Enrique, *La formación universitaria de Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1992.
- Rodríguez, Luis E. San Pedro Bezares, (coordinadores), *Historia de la Universidad de Salamanca, Volumen I: Trayectoria histórica e instituciones vinculaciones*, Ediciones Universidad de Salamanca, España 2002.
- Steiner, George, *Gramáticas de la creación*, traducción de Andoni Alonso Carmen Galán Rodríguez, Siruela, Barcelona, 2001.
- Plotino, *Eneadas, V-VI*, traducción y notas de Jesús Igal, Editorial Gredos, Madrid,

1998, To. III

Rozitchner, León, *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo (en torno a las Confesiones de san Agustín)*, 2a. ed. Editorial Losada, Buenos Aires, 2001.

Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, a cargo de Maximiliano Herráiz, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1997.

Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida, edición*, introducción y notas de Otger Steggink, Editorial Castalia, Madrid, 2001.

Thompson, Colin P., *Canciones en la Noche. Estudio sobre san Juan de la Cruz*, traducción de Marta Balcells, Editorial Trotta, Madrid.2002, (Estructuras y Procesos, Serie Religión).

Vitiello, Vincenzo, *Cristianismo sin redención, Nihilismo y religión*, Editorial Trotta, Madrid, 1999.

Yebenes, Escardó Zenia, *Figuras de lo imposible. Trayectos desde la Mística, la Estética y el Pensamiento contemporaneo*, Anthropos Editorial, México, 2007.