



Visio et Amor dei - Nicolás de Cusa y Juan de la Cruz (1)

Visio et amor Dei: Nicholas of Cusa (d. 1464) and John of the Cross (1542-1591)

Visio et amor Dei: Nikolaus von Kues (gest. 1464) und Johannes vom Kreuz (1542-1591)

Prof. Dr. Raúl Gutiérrez
(Pontificia Universidad Católica del Perú)

Resumen: A la luz de la idea Nicolás de Cusa de que los diversos modos finitos de entender a Dios tienen su principio y fundamento en éste mismo y constituyen así modos en los cuales el Absoluto se ve a sí mismo, interpreta el autor la distinción entre principiantes, aprovechados y perfectos como modos diversos de entenderse a sí mismo, a Dios y al mundo estableciendo así que Juan de la Cruz tiene una clara conciencia de la función mediadora y constitutiva que el sujeto tiene respecto de la realidad.

Abstract: In the light of Nicholas of Cusa's idea that the diverse finite modes of understanding God are founded in the Absolute itself, and thus constitute modes by which the Absolute sees itself, the author interprets the distinction between the beginners, the advanced and the perfect as diverse modes of understanding oneself, God and the world, thus confirming that John of the Cross has a clear awareness of the mediating and constitutive function which the subject has with respect to reality.

Palavras-clave: Nicolás de Cusa, Juan de la Cruz, Conocimiento de sí mismo y de Dios, Modos de conocimiento

Keywords: Nicholas of Cusa, John of the Cross, Self-Knowledge, Knowledge of God, Modes of knowledge

El propósito del presente estudio es mostrar cómo la interpretación de Juan de la Cruz resulta enriquecida si se lee su obra a la luz de la concepción de la *Visio Dei* en Nicolás de Cusa (2). Aún cuando hasta donde sabemos Juan no conoció directamente su obra, no obstante, la conciencia que tiene de que nuestra concepción del Absoluto es, en cada caso, necesariamente mía, es decir, de que es mediada por el sujeto de esa visión, se puede comprender mejor si se tiene en cuenta el descubrimiento realizado por el Cusano del carácter perspectivista del conocimiento humano y su correspondiente fundamentación en el Absoluto mismo. Así resulta más comprensible cómo a la clásica distinción entre principiantes, aprovechados y perfectos como diversos momentos en el ascenso hacia la *unio mystica*, corresponden en Juan diversas formas de comprensión de Dios, el mundo y de sí mismo según la condición del sujeto (3). Se trata claramente de un camino que va de la representación a la transformación total del alma en Dios, camino en el que, sin embargo, los momentos representacionales no solamente son negados sino también, en el sentido de la *Aufhebung* hegelianos, en su contenido de verdad, elevados a un nivel superior e integrados como momentos de la verdad toda. Pero pasemos primero a Nicolás.

I

Intención expresa del escrito *De visione Dei* (1453) del Cusano es la exposición de la facilidad de la teología mística y de las maravillas que, más allá de toda visión sensible, racional o intelectual, en ella se manifiestan. Asimismo quiere conducir (*manuducere*) a sus lectores el abad y los monjes del monasterio del Tegernsee hasta la más sagrada oscuridad de Dios, en la cual se puede percibir la presencia de la inaccesible luz divina como una anticipación de la vida eterna y a la cual cada individuo debe buscar acceder al modo que Dios le ha concedido. Esta *manuductio* pretende realizarla *experimentaliter* y de un modo sencillo y común (vis 1). Por lo tanto, podemos decir que el Cusano es movido por una intención tanto metafísico-teológica como ascético-mística. De ahí que, por lo menos en parte, coincide con la intención de Juan (cfr. *Subida* Argumento y Prólogo).

Puesto que se trata de conducir *humaniter ad divina*, es necesario partir por una semejanza tomada del ámbito de la visión sensible. Así pues, el punto de partida de esta doble *manuductio* es la contemplación de un retrato que a la impresión de seguir con la mirada a todos sus observadores, independientemente de la perspectiva de cada cual y de la dirección en que cada cual se mueva. Tenemos así una imagen de Dios como omnividente. La visión divina como principio y fundamento universal se pone de manifiesto por el hecho de que, a pesar del cambio permanente de perspectiva por parte del observador, la mirada del personaje retratado permanece siempre inmóvil, sin dejar por ello de acompañar a la mirada del observador, de suerte que éste tenga la impresión de que es el único a quien acompaña la mirada divina. Por medio de esta contemplación y por el intercambio de esta experiencia con otros observadores señala Nicolás

desarrollando un tema central de la tradición cristiana (cfr. Lc 15,7) toma el observador conciencia de que Dios tiene el mismo diligentísimo cuidado tanto por la más ínfima como por la más grande de sus creaturas y del universo todo (*vis* 2-5). Por una parte, tenemos entonces a cada individuo con la perspectiva que le es propia, y, por otro, a Dios como el fundamento de la posibilidad de toda perspectiva. Cada perspectiva tiene, por tanto, su fundamento inmediatamente presente y actuante en la visión divina: *Videndo me das te a me videri* (4).

De este modo desarrolla Nicolás el doble aspecto de la visión de Dios anunciado ya en el recurso al doble genitivo en el título de la obra en cuestión: la visión de Dios por parte del hombre (*genitivus obiectivus*) tiene su principio y fundamento en la visión que Dios tiene de sí mismo (*genitivus subiectivus et obiectivus*), visión ésta última que debe entenderse como un proceso eterno (*successio sine successione*, *vis* 43) en el que el ver coincide con el ser visto (cfr. *vis* 41), y en que el sujeto de la visión es idéntico con lo visible y con la visión misma (5). La *visio Dei* es, pues, *visus absolutus* (*vis* 8), *visus infinitus* (*vis* 65). Como tal, es distinta del *visus contractus*, de la visión finita que, limitada por el espacio y el tiempo (*vis* 6) y condicionada por las impresiones del órgano visual y por los afectos del alma (*vis* 8), sólo puede dirigirse a una cosa a la vez sin siquiera poder verla en su totalidad., de manera que siempre constituye sólo un modo de ver. Por su parte, el acto divino, concebido como *visus absolutus, incontractus et infinitus*, está y permanece siempre presente actuando simultáneamente en todos y cada uno de los modos de ver (*videndi modos*, *vis* 8). Así pues, la visión limitada de cada observador sólo es posible en cuanto la visión absoluta se limita a sí misma y, de esa manera, actúa como fundamento de la visión limitada de todos y cada uno de los individuos: *absoluta visio in omni visu est* (*vis* 8). A la vez que funda toda visión finita, la visión absoluta niega el límite por ella puesto recogéndolo e integrándolo en sí misma, pues todo está presente en el Absoluto *incontracte*, sin límite alguno: *omnis contractio est in absoluto, quia absoluta visio est contractio contractionum* (6). Esto se explica en base a la noción cusana de Dios como infinito absoluto y simple que incluye todo, hasta los opuestos y contradictorios, en sí mismo: Dios como *coincidentia oppositorum* (7).

La concepción dialéctica de la relación entre la visión absoluta y la visión finita significa que la visión reflexiva que el Absoluto tiene de sí mismo permanece siempre idéntica consigo misma (8), aun cuando, al mismo tiempo, en la visión finita y perspectivista, aparece en los modos diversos de ver. En tanto posiciones de la visión absoluta, estos modos finitos son, a la vez, despojados por el Absoluto de sus límites de manera que, en el sentido de una *teología in circulo*, con idénticos con la absoluta simplicidad de Dios mismo (*vis* 9). Dado que la visión finita de Dios tiene como condición necesaria la visión que el Absoluto mismo tiene del hombre. La visión humana de Dios constituye la explicitación de la

visión divina en el hombre: *nec est aliud te videri quam quod tu videas videntem te* (9). Pero puesto que en Dios coinciden ver y ser visto, Dios se ve a sí mismo en la visión humana de Dios: *Quid aliud, Domine, est videre tuum, ... quam a me videri?* (*vis* 15). La visión humana de Dios está, por lo tanto, integrada en la visión que Dios tiene de sí mismo. Origen y medida de esta relación es, sin embargo, la misma visión absoluta: *Nemo te videre potest nisi in quantum tu das ut videaris* (10).

No significa esto, no obstante, que el Absoluto obliga al hombre a volverse hacia él. Antes bien, la conversión hacia el Absoluto es una opción libre por el ser propio, pues el ser de las creaturas también es concebido como la visión por la cual el Absoluto ve y es visto por ellas: *Esse creaturae est videre tuum pariter et videri* (*vis* 41). La visión absoluta de Dios se hace por tanto visible para la creatura en cuanto ella misma actúa como principio creador y constitutivo de todo, y la creatura, a su vez, recibe su ser sólo en la medida en que se vuelve hacia el Absoluto. Sólo en la visión de Dios (*genitivus obiectivus*) recibe la creatura la mirada de Dios y, de ese modo, su propio ser (11). Esta visión humana del Absoluto compete, por ende, a la libertad del hombre entendida como capacidad de autodeterminación que, como tal, es constitutiva del ser humano. Su plena realización alcanza esta libertad en la decisión de pertenecerse a sí mismo (12), lo cual, a su vez, sólo es posible en la conversión videntes, esto es, pensante y amante hacia el Absoluto como hacia su propio fundamento. Entonces, si bien es cierto que yo no podría subsistir si el Absoluto retirara de mí su mirada, no obstante, debido a su infinita bondad, no puede él más que comunicarse a todo aquél que es capaz de recibirlo (*vis* 11-12). *Capax Dei* es el hombre en razón de la libertad de su voluntad, que el Cusano entiende como una imagen viva de la omnipotencia divina. Por lo tanto, la libertad humana está sujeta a la libertad absoluta de Dios, libertad ésta que, por su parte, *se deja* sujetar a la libertad humana (13). De ahí que el hombre debe primero optar por poseerse a sí para que Dios pueda ser suyo: Sé tú tuyo, y yo seré tuyo . (14)

Posesión de sí toma el hombre cuando el *sensus* obedece a la *ratio*, y ésta, a su vez, se deja guiar por su propio fundamento, la *ratio rationum*, que el Cusano entiende como la presencia del Verbo divino en el interior del hombre: Si escucho tu palabra que no cesa de hablar en mí y que ilumina continuamente en mi *ratio*, entonces me perteneceré a mí mismo, seré libre y no esclavo del pecado. Y tu será mío y me dejarás ver tu rostro (*vis* 28). El sometimiento de la *ratio* y el *intellectus* a la guía del Verbo divino sólo es posible en razón de la infinita bondad divina que lleva a Dios a mostrarse a quienes vuelven la mirada hacia él y que, más aún, se hace semejante a ellos *quasi creaturam nostram*, dice el Cusano -, de manera que le hombre pueda amar a Dios, pues él ama tanto más a Dios cuanto más semejante se hace Dios al hombre. Del amor que el ser humano se tiene a sí mismo surge entonces el amor a Dios.

Visto así, el Absoluto sería comparable a la *prima materia formabilis*, puesto que en primera instancia pareciera asumir la forma de quien lo contempla. Pero, en realidad, puesto que quien contempla a Dios, recibe precisamente de Dios lo que él mismo es, se contempla a sí mismo en Dios: De este modo otorgas tú aquello que parece recibir de quien te contempla (*vis* 67). En este sentido, Dios no es la materia primera susceptible de recibir toda forma, sino más bien la *forma formarum*, la forma de las formas en la cual, como en un vivo espejo de la eternidad, aparece, para quien en ella se contempla, la verdad de su propia figura o de sí mismo como imagen o representación del Absoluto. Imagen es el sujeto de la visión, el hombre en su condición de creatura, pero en el espejo de la eternidad ve su propia verdad, pues es ésta, la verdad misma, la que a la vez ve a quien la contempla en sí misma y como idéntica consigo misma. Entonces, al ver su verdad, cuya imagen es él mismo, ve el hombre la verdad absoluta aunque de manera velada y enigmática (*vis* 22). Pues al reconocerse como imagen cambiante, conoce al mismo tiempo el ejemplar inmutable de todas y cada una de las cosas. En este conocimiento y en el intento constante de reconocer a la imagen como imagen a través de todas sus manifestaciones y de examinarla en su contenido de verdad tratando al mismo tiempo de hacerla cada vez más semejante al ejemplar verdadero, radica la vida del hombre como imagen divina.

Toda representación humana del Absoluto adquiere así el valor de una visión de la faz misma de Dios. Con todo, sin velos sólo es posible esta visión si se trasciende todo límite, todo fin y todo lo finito, pues la visión absoluta como esencia misma de Dios, es a la vez todos los modos que sirven de explicitación de la perfección de la visión divina, aunque todos estos modos están presentes en ella exentos de toda modalidad (*vis* 46), pues la causa y el principio de todo tiene en sí todo lo que le da a sus efectos, sólo que en modo absoluto. A su perfección llega entonces nuestra visión de la faz de Dios cuando no sólo se asemeja a la visión absoluta, sino cuando se hace una con ella: Quien merece ver tu faz, ve todo con claridad, y nada le permanece oculto. Él sabe todo. Quien te posee, Señor, sabe todo, quien te ve, posee todo. Nadie te puede ver, sino quien te posee (*vis* 26). En su autoapropiación es, entonces, la visión de Dios también propia del hombre.

II

Nicolás de Cusa recoge y desarrolla de ese modo un tema ya presente en Meister Eckhart: El ojo en el que veo a Dios, es el mismo ojo en el que me ve Dios; mi ojo y el ojo de Dios es uno solo y un ver y un conocer y un amar (15). Pero, mientras que Eckhart piensa la unión mística *sub specie aeternitatis* (16), el descubrimiento del carácter perspectivista del conocimiento humano y su fundamentación en el Absoluto mismo por parte del Cusano, permiten darle una nueva dimensión a los intentos que como el de Juan pretenden desarrollar un

camino con fases sucesivas hacia la *unio mystica*. Con Nicolás de Cusa se alcanza entonces el lugar sistemático desde el cual hay que tender la teoría de la mística de Juan de la Cruz. Pues si bien la distinción clásica entre principiantes, aprovechados y perfectos como fases en el ascenso del alma a Dios se conocía en el cristianismo desde los primeros Padres de la Iglesia, Juan le da un sentido original en base a la idea central de su pensamiento, su concepción dinámica del fondo del alma, que adquiere pleno sentido a la luz de la dialéctica de la relación entre la visión finita e infinita tal como la concibe Nicolás de Cusa: Para que el alma esté en su centro, que es Dios, (...) basta que tenga un grado de amor, porque por uno solo se une con él por gracia (L 1.13). esto quiere decir que la unión mística del alma con Dios no se alcanza sólo con la perfección, sino desde la libre conversión del hombre hacia Dios como primer grado del amor hacia Dios por el cual la voluntad humana se *con-forma*, es decir, comienza a tomar la forma de la volunta divina.

De este modo accede el hombre a su primer centro. Cuanto más intenso es este amor, tanto más profundamente entra en Dios, hasta llegar al último centro y más profundo del alma. Este centro del alma, el verdadero yo del hombre, se constituye por lo tanto según el grado de conformidad de la voluntad humana con la divina. Su fundamento tiene esta idea en la presencia sustancial de Dios en el *fondo del alma*: Dios siempre se está así, (...), moviendo, rigiendo y dando ser y virtud y gracias y dones a todas las criaturas... (L 4.7) (17). Pero esta presencia sólo es determinante conforme a la voluntad humana (C 13.12), y esto quiere decir que al hombre le toca saberse dejar llevar por Dios, lo cual exige de su parte la progresiva negación de su propia voluntad hasta que la voluntad divina llegue a ser su único principio de determinación (18).

Sin embargo, puesto que la *unio mystica* está dada desde la primera conversión del hombre hacia el Absoluto, los momentos en la vuelta del alma hacia Dios como hacia su propio centro pueden ser entendidos, a la manera del Cusano, como diversos modos de ver del Absoluto, pensando este genitivo en su doble sentido, como *genitivus subiectivus et obiectivus*, como modos de ver en los cuales el Absoluto se ve a sí mismo. Ahora bien, Juan por su parte pone aún más énfasis en que estos modos en los que se manifiesta el Absoluto adquieren su forma según la condición del sujeto que los recibe. Juan lo dice recurriendo a un principio que él atribuye a Aristóteles, y que, en realidad, es de origen neoplatónico, pero que él pudo encontrar en sus lecturas de Boecio o de Tomás de Aquino: *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*, o como lo lee el Doctor Místico: cualquier cosa que se recibe está en el recipiente al modo del mismo recipiente (19).

El *modus recipientis* es determinado por la dimensión por la dimensión dominante en el alma, sea la sensible, la intelectual o la divina. El factor determinante en el conocimiento no es, por consiguiente, la naturaleza del objeto, sino la condición

del sujeto mismo. Siendo así, cada uno de los modos en que se muestra el Absoluto constituye un aspecto de la verdad, dándose así distintos aspectos que en el curso de los diversos momentos del ascenso del alma a la *unio mystica* se van integrando hasta alcanzar su pleno sentido cuando la verdad toda se hace manifiesta en ese último y más profundo centro del alma. Que no estoy interpretando anacrónicamente a Juan desde una perspectiva hegeliana lo demuestra el recurso de Juan, al igual que el Cusano, a la contemplación de una representación pictórica: Está una imagen muy perfecta con muchos y muy subidos primores y delicados y sutiles esmaltes, y algunos tan primos y tan sutiles, que no se pueden bien acabar de determinar por su delicadez y excelencia; a esta imagen, el que tuviera menos clara y purificada vista, menos primores y delicadez echará de ver en la imagen, y el que la tuviere algo más pura echará de ver más primores y perfecciones en ella; y si otro la tuviere aún más pura, verá aún más perfección, y, finalmente, el que más clara y limpia potencia tuviere irá viendo más primores y perfecciones; porque en la imagen hay tanto que ver, que por mucho que se alcance, queda para poderse mucho alcanzar en ella. (2S 5.9).

Es evidente, pues, que lo percibido en primer lugar no es simplemente abolido sino que forma parte integrante de la más rica y perfecta imagen que es contemplada por una mirada más clara y limpia. Por lo demás, aplicado a la relación entre la *unio mystica* y la sabiduría divina, pone este pasaje en evidencia que por más que aquella sea concebida como una anticipación de la vida eterna y, por lo tanto, de esta sabiduría, no obstante, en cuanto tal, sólo tiene sentido en su referencia a esa sabiduría, que no se resuelve aquí y ahora en un aparente saber absoluto, sino que vive abierta hacia su permanente actualización sólo después de la muerte en la *visio beatifica* (20).

La distinción de momentos sucesivos implícita en el ejemplo mencionado es coherente con la distinción que hace Juan de fases sucesivas en el ascenso del alma a su unión con Dios. En este sentido, Juan se ubica en la tradición que, en contraste con Eckhart y en la línea del giro antropológico realizado por Tauler, despliega el camino místico en el tiempo. Para fundamentarlo dispone Juan de tres principios (cfr. 2S 17.2). Los dos primeros los toma de las Escrituras. En primer lugar se remite a la *Carta a los Romanos* 13.1: *Quae autem sunt, a Deo ordinata sunt*; pasaje que él no refiere a la autoridad y el poder civil, sino a las obras en general, ordenadas por y hacia Dios. El segundo principio lo lee en el libro de la *Sabiduría* 8.1: *Disponit omnia suaviter*; sujeto de este pasaje es la sabiduría divina que, si bien se despliega de un confín a otro del mundo, dispone todas las cosas paso a paso, comenta Juan (2S 17.5; C 23.6), es decir que conduce al alma hacia sí teniendo en cuenta la finitud y temporalidad que le es inherente. Finalmente, Juan recurre a un principio escolástico: *omnia movet secundum eorum modum* (cfr. THOMAS AQUINAS. *De veritate* q.2 a.16; *Contra gent.* II 55); la naturaleza y la libertad humanas son consideradas entonces como factores

determinantes de este camino, si bien sólo como su condición necesaria, mas no suficiente. Y Juan precisa: Y así va Dios perfeccionando al hombre al *modo del hombre* (2S 17.4). Pero no porque Dios no pueda proceder de otra manera, sino porque la naturaleza humana, de vía ordinaria aclara Juan, requiere de una disposición ordenada poco a poco y de la mediación (íbid.). La relación entre Dios y los hombres considerada desde esta perspectiva implica, por tanto, una tematización de la consciencia empírica del individuo, pues éste es el punto de partida del camino místico (21).

III

A continuación paso entonces a exponer brevemente los diversos modos de comprensión de sí mismo, de Dios y del mundo que van resultando en los diversos momentos del ascenso del alma hacia su unión con Dios, momentos que perfectamente podrían describirse, en este caso dicho sí hegelianamente, como la experiencia que la conciencia hace consigo mismo y con su objeto (22).

A) Teniendo en cuenta el condicionamiento empírico del conocimiento humano, se inicia el camino místico por los sentidos: De donde primero le perfecciona el sentido corporal, moviéndole a que use de buenos objetos naturales perfectos exteriores (2S 17.4; cfr. 2S 17.3) (23). Ejemplos de estos objetos exteriores son sermones, misas, cosas santas, la mortificación del gusto en la comida, etc. Se trata aquí del principiante, cuyo ejercicio debe ser la meditación como acto discursivo por medio de imágenes, formas y figuras fabricadas e imaginadas por los dichos sentidos (2S 12.3). Central en esta fase es el amor sensible (2S1.2) (24) que tiene a la vida humana de Cristo como objeto, el cual constituye, por lo tanto, el principio del camino (2S 7.2; 1S 13.3 y4). Su enseñanza dirigida al principiante es el menosprecio de todas las cosas (1S 5.2), esto es, la negación de la voluntad en su relación con la multiplicidad concreta sensible (2S 7.2: cosas sensuales y temporales). La praxis del principiante está entonces implícita o explícitamente determinada por una noción de Dios como el *ens perfectissimum*, cuya negación es el mundo, pues todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito ser de Dios nada es (1S 4.4). Así también, el alma que pone su afición en la multiplicidad sensible y concreta delante de Dios es nada y menos que nada (1S 4.4; 4.3; 5.1). No obstante, esta concepción de Dios como el ser absolutamente trascendente no es todavía realizada por el principiante, si bien está implícitamente desde el inicio de esta fase.

B) Hecha explícita esta noción constituye, sin embargo, el punto de partida del aprovechado, que, movido por las virtudes teologales, busca la negación de todas las potencias y gustos y apetitos espirituales en pura fe (1S 2.1), para salir así de todo límite natural y racional. Esta negación sólo es posible por la

negación no ya de los objetos de la voluntad, sino por la negación de la voluntad misma, pues sólo ella gobierna todas las potencias, pasiones y apetitos del alma (cfr. 3S. 16.2). Esta nueva forma de praxis, la imitación de la vida y muerte de Cristo, presupone una nueva comprensión de Dios, la de una teología negativa, pues el aprovechado ya es conciente de que a Dios el alma antes le ha de ir entendiendo por lo que no es que por lo que es (3S 2.3), en razón de que este Dios no puede caer bajo pensamiento ni imaginación ni figura alguna que lo represente (3S 24.2). Esta nueva concepción de Dios Juan habla expresamente de un nuevo conocimiento de Dios (C 14/15.23) corrige la primera en la medida en que elimina la posibilidad de entender a Dios como una proyección hipostasiada de todas las posibilidades inherentes al ser humano, pero, no obstante, no se limita a negar la concepción propia del principiante sino que la integra en sí misma, pues el aprovechado sabe ahora que Dios, en verdad, no tiene modo alguno, aunque en sustancia tiene todos los modos (2S 4.5). estamos, entonces, ante una concepción del Dios como unidad y simplicidad infinita, del cual sólo podemos tener noticia si él mismo se ha manifestado (25).

Ahora bien, el Absoluto se manifiesta sea por revelación o por creación, ya que no sólo es principio trascendente de todas las creaturas como da por supuesto en un comienzo y sabe al final el principiante -, sino que también es un su fundamento inconmensurable y siempre presente como sabe el aprovechado (2S 5.3). La presencia constitutiva de Dios en las creaturas les permiten conservarlas en su ser, su ausencia, en cambio, implicaría su aniquilación (2S 5.3-6; 16.4; C 1.7-8; 1.10; 11.13; L 4.3; 13; 14). La dialéctica entre ausencia y presencia de Dios es característica de este estado. De ese modo vive el aprovechado su propia *creatio ex nihilo*. Si en su radical conversión hacia Dios toma el principiante conciencia de su propia negatividad, conciente de su condición de creatura se vuelve el aprovechado hacia Dios no sólo como su principio, sino como su fundamento que descubre a través de la realización existencial de esa misma negatividad como una *resignatio ad infernum* (2N 6.6; 6.2; 9.3; 5.3; 6.5; 2S 6.6), como el completo abandono por parte de Dios y, al mismo tiempo, como su absoluta dependencia de él (2N 18.2; 18.3-4, 9.1; 6.6). Pues en el alma mora el Absoluto como luz que le otorga el ser y que se le comunica ocultísima y secretísimamente en la fe.

El aprovechado comienza a percibir que, a diferencia del principiante que requiere del maestro espiritual, el Maestro que le enseña habita sustancialmente en el alma (2N 17.2; 16.8) y obra en ella por medio de una pura y oscura contemplación (2N 3.3) pues no se trata ya de un conocimiento categorial. De ahí que Cristo ya no es solamente ejemplo, como en el caso del principiante, sino ejemplo y luz (2N 7.9), de un lado, en cuanto murió a lo sensitivo, espiritualmente en su vida y naturalmente en su muerte, y, de otro,

porque en esta muerte experimenta el completo abandono por parte del Padre quedando así anihilado y resuelto así como en nada (2S 7.11) y realizando así la reconciliación del género humano con Dios. En la apropiación de la muerte y resurrección de Cristo, el Hijo de Dios es comprendido por el aprovechado como un todo la unidad absoluta sólo aparece como totalidad -, como unidad total de Dios y hombre (2S 22.4).

Al asumir la naturaleza humana, en su encarnación y su resurrección se une Cristo simultáneamente con las creaturas y las reviste de hermosura y dignidad (C 5.4). Con la abolición de la propia voluntad se manifiesta en el alma el amor divino como principio creador y constitutivo de todos los entes, pero, dado que la condición del aprovechado está determinada por su propia negatividad, aparece como un terrible poder y fuerza que, paradójicamente, es también el bien para todas las cosas. Terrible es este poder en la medida en que abole todo otro poder y fuerza (C 14/15.4), y, precisamente de esa manera, hace posible la negación de la propia voluntad sin que ello signifique una total aniquilación sino, más bien, su propia creación y la manifestación del poder divino en la creación toda. Con la experiencia de su propia *creatio ex nihilo* ve surgir el aprovechado un nuevo mundo, pues ahora siente serle todas las cosas Dios (C 14/15.5). Como dice el mismo Juan, no se trata de una visión de las cosas a la luz de Dios o de las creaturas en Dios (ibid.); tampoco se trata de símbolos (26), sino de una percepción Juan habla de gustar del terrible poder y fuerza que surge desde la propia negatividad en todas y cada una de las creaturas. Y, por ello, el aprovechado puede cantar en el desposorio:

Mi Amado, las montañas, los valles solitarios nemorosos, las ínsulas extrañas, los ríos sonoros, el silbo de los aires amorosos (C 14/15).

C) La perfección, por último, consiste en la perfecta reentrega del espíritu a su propia sustancia, a su último y más profundo centro, en el cual coinciden dos naturalezas, la divina y la humana, en un espíritu y amor (C 2.5), en el que cada una de estas naturalezas se deja y da y trueca por el otro (C 12.7). De este modo iguala Dios al alma consigo mismo de manera que ella vive vida de Dios transformada en las tres personas divinas según su potencia, sabiduría y amor (C 39.4). Posible es esta transformación porque la voluntad divina ha tomado el lugar de la voluntad natural y se ha convertido así en principio de determinación del alma perfecta, pero no como una voluntad ajena a ella sino como voluntad suya (CA 37.3) que da a Dios al mismo Dios *en* Dios (L 3.78).

Contenido de esta transformación ya no es entonces ese terrible poder y fuerza que experimenta todavía el aprovechado desde su propia negatividad, sino la *participación en la autorreflexión divina*, o, si se quiere sustituir el término

participación por uno que pone en evidencia cual es el sujeto lógico de todo este proceso, la *reflexión absoluta de la voluntad divina*. Pues es ésta voluntad que vuelve sobre sí en otro y a través de este otro, es decir, en y a través del alma. Esta alma participa, entonces, como principio y como momento del proceso de autoconstitución del Absoluto, y, por lo tanto, como principio y momento, esto es, como sujeto de su propia autoconstitución y de la creación misma: el alma participará al mismo Dios, que será *obrando en él acompañadamente con él la obra de la Santísima Trinidad* (C 39.6; nuestras cursivas).

De este modo asume el alma, más allá de toda representación, la perspectiva absoluta: Puesta en el sentir de Dios, siente las cosas *como Dios* (L 1.32). No es, entonces, desde la perspectiva de su propia negatividad, como en el desposorio, sino que el alma asume en el matrimonio efectivamente la perspectiva divina al modo de Dios (L 3.34) -, de suerte que Dios, el mundo y ella misma son suyos: todas las cosas son mías. Y el mismo Dios es mío y para mí, porque Cristo en este caso el Verbo intratrinitario es mío y todo para mí (*Avisos* 26; cfr. L 3.78). Ahora *sabe entonces* el alma perfecta que el amor divino el ser de Dios en sí y para sí pone y niega a la vez todos los modos de ver finitos para integrarlos en sí mismo. Pues, para el alma perfecta,

Dios y sus obras *es Dios* . No es, por tanto, un sujeto que sólo se complace en la contemplación de sí mismo independientemente del mundo, sino que en esa contemplación pone todo fuera de sí y, a la vez, lo niega elevándolo e integrándolo en su propio ser. Al asumir la perspectiva divina, el alma perfecta es, entonces, tanto sujeto como contenido de esta posición y esta negación. Es sujeto omniabarcante y constitutivo de toda realidad, pero *no por naturaleza*, como Dios mismo, sino sólo *por participación*, esto es, sólo *in actu*, no en su ser. En ese sentido habla Juan de una posesión hereditaria, con propiedad de derecho, como Hijo de Dios adoptivo (L3.78). Pues, a diferencia del ser de Dios, la negatividad es inherente a la naturaleza humana. Con todo, ella tiene la capacidad de negar su propia negatividad y sólo así alcanzar la única condición en la que es realmente libre.

Notas

(1) Se trata de una versión ligeramente modificada del artículo "Una fundamentación filosófico-teológica del carácter perspectivista del conocimiento humano: Nicolás de Cusa y San Juan de la Cruz", publicado en: *Revista Teológica Lámense Vol. XXXI* N° 2/1997, 159-176. Más ampliamente véase del autor: *Wille und Subjekt bei Juan de la Cruz*, Francke Verlag: Tübingen 1999.

(2) En la citación de esta obra seguimos la edición de J. HOPKINS. *Nicholas of Cusa's dialectical mysticism*. Text, translation and interpretive study of *De Visione Dei*, The Arthur J. Banning Press: Minneapolis 1988 (2 ed.) (vis de ahora en adelante). Para la obra de Juan seguimos la edición de L. RUANO O.C.D. *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, B.A.C.:

Madrid 1974 (8 ed.). Ejemplos de citación: 2S 3.4 = Subida al Monte Carmelo, Libro 2, Capítulo 3, Parágrafo 4; 1N 5. 2 = Noche Oscura, Libro 1, Capítulo 5, Parágrafo 2; C 12.2 = Cántico Espiritual, Capítulo 12, Parágrafo 2; L 2.19 = Llama de Amor Viva, Libro 2, Capítulo 19; Avisos = Avisos y Sentencias Espirituales.

(3) El primero en señalar el papel del sujeto en el pensamiento de Juan fue J. BENDIEK "Gott und Welt nach Johannes vom Kreuz", en: *Philosophisches Jahrbuch* 79 (1976) 88-105. Bendiek se limita, sin embargo, a hacer notar la diferencia entre una realidad y verdad relativas y una realidad y verdad absolutas, y busca resolver la aparente contradicción entre estas concepciones considerándolas como niveles diferentes; quien quiera acceder al segundo nivel tendrá pues que ver con los ojos de Dios, lo cual sólo es posible en la unio mystica. La distinción mencionada muestra, sin embargo, que, de un lado, Bendiek permanece limitado por el uso de un lenguaje objetivante, a pesar de que conoce mejores recursos en Juan mismo (p.ej. Llama 1.4: pues la levanta <Dios al alma> a operación de Dios en Dios); de otro, que, de ese modo, sólo habría dos niveles de verdad en Juan, mientras que, dada la distinción de tres genera en el camino místico (principiantes, aprovechados y perfectos), tendrían que ser tres esos niveles. En un artículo indispensable en los estudios juanísticos es el de J. SÁNCHEZ DE MURILLO. "Der Strukturgedanke in der mystischen Purifikation bei Johannes vom Kreuz. Versuch einer Interpretation", en: *Philosophisches Jahrbuch* 83 (1976) 266-292 (hay una versión castellana en: *Experiencia y Pensamiento en San Juan de la Cruz*, (coord.) F. Ruiz, Madrid: Ed. de Espiritualidad 1990, 297-334, el autor hace ver la unidad entre sistema y proceso en el pensamiento de Juan y, consecuentemente, habla también de una transformación en la comprensión de Dios, de sí mismo y de la realidad (sic!) en las diversas fases de ascenso del alma a Dios, pero no reflexiona sobre el rol del sujeto en tales transformaciones. Por último, la relación entre voluntad y sujeto es tema expreso de reflexión en la disertación de W. Göbel, *Der Wille zu Gott und das Handeln in der Welt. M. Luther J. Vom Kreuz I. Kant*, Herder: Freiburg/Viena 1993. A pesar de sus excelentes resultados en cuanto al lugar del sujeto en la unión mística, Göbel se limita a considerar la forma más elevada de unión, dejando así de lado el camino que conduce hasta ella. Para una discusión más detallada de su posición véase nuestro libro citado en la n.1.

(4) Viéndome tú me concedes que tú seas visto por mí, vis 15.

(5) Cfr. vis 50: *tu ipse est obiectum tui ipsius es enim videns et visibile atque videre.*

(6) Cfr. JUAN DELA CRUZ. 2 *Subida* 4.5: Por tanto, en este camino el dejar su camino es entrar en camino o, por mejor decir, el pasar al término y dejar su modo es entrar en el término que *no tiene modo*, que es Dios; porque el alma que a este estado llega *ya no tiene modos ni maneras* (como Dios, R.G.), ... digo modos de entender, ni de gustar, ni de sentir, aunque *en sí encierra todos los modos, al modo del que no tiene nada, que lo tiene todo* -, porque, teniendo ánimo para pasar de su limitado natural, interior y exteriormente entra en límite sobrenatural *que no tiene modo alguno, teniendo en sustancia todos los modos (mis cursivas)*. Cfr. vis 49: *omnia et nihil omnium simul*; PLOTINO. *Enéada* VI 7. 32.12: Lo Uno no es nada respecto de los entes y es todos los entes. Se entiende que a diferencia de lo Uno neoplatónico, el Cusano concibe la unidad del Absoluto como unidad en o a pesar de la diferencia, pues se trata de una unidad entendida como autoconstitución del Absoluto y, por lo tanto, como *autorreflexión*, como la unidad que se concibe a sí misma en y mediante

su propia diferenciación, sin eliminar de ese modo su propio ser; la unidad de lo Uno plotiniano es, en cambio, in-diferente.

(7) Para una interpretación de la coincidentia oppositorum en la obra del Cusano que corrige anteriores interpretaciones de corte neoescolástico cfr.: K.FLASCH. *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Brill: Leiden 1973, 155-339; sobre su significado en *De Visione Dei*, cfr. 194 ss.

(8) Cfr. *vis* 8: *manet ab omni varietate penitus absolutus*; *vis* 50: *ut sis omnia in ómnibus et ab ómnibus tamen maneas absolutus*.

(9) *Vis* 15: Verte a tí no es otra cosa más que tú ves al que te ve .

(10) *Ibid.*: Nadie te puede ver sino en cuanto tú le concedes que seas visto .

(11) Cfr. *vis* 48: *Apparuisti deinde mihi, ut ab ómnibus visibilis, quia in tantum res est, in quantum tu eam vides. Et ipsa non esset actu nisi te videret*.

(12) Cfr. *vis* 27: *Et quia hoc posuisti in libertate mea, non me necesitas, sed expectas ut ego eligam mei ipsius esse*.

(13) H. Blumenberg habla en este sentido de una autonomía teonómica , cfr. H. BLUMENBERG. *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, Suhrkamp: Francfort/M. 1976, 632. Sobre la libertad en el Cusano véase: K. KREMER. "Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit", en: *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues*, MFCG 18 (1989), 227-262.

(14) *Vis* 26: Sis tu tus et ergo ero tuus.

(15) Sermón 12. MEISTER ECKHART. *Die deutschen und lateinischen Werke*. Herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Abt. I: Die deutschen Werke. Hg. und übersetzt von Josef Quint. Erster Band. Kohlhammer: Stuttgart 1936, 201, 5-8: *Daꝛ ouge, dá inne ich got sibe, daꝛ ist daꝛ selbe ouge, dá inne mich got sibet; mán ouge und gotes ouge daꝛ ist éin ouge und éin gesibt und éin bekennen und éin minnen*. En adelante citamos esta edición solamente como DW más el número del sermón, la página y las líneas, a todo lo cual antepone el número del sermón o el título del tratado.

(16) Con razón dice su discípulo Tauler que Eckhart habla desde la eternidad , cfr. *Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Strassburger Handschriften*, hrsg. v. F. VETTER (Deutsche Texte des Mittelalters 11), Weidmannsche Buchhandlung: Berlín 1910, Prédica 15, p. 69, ll. 26-28 (citamos esta edición como V más el número de la prédica, la página y las líneas).

(17) Cfr. 2S 5.3. Al distinguir Juan entre una unión o presencia substancial y otra unión por gracia, no está haciendo una distinción real que implique un segundo movimiento de Dios hacia el hombre. Se trata únicamente de una distinción *quoad nos*, pues de lo contrario no tendría sentido el pasaje arriba citado. Aún cuando en 2S 5.4 señala que no todas las almas

están en gracia, no quiere decir con ello que ésta no esté actuando siempre en todas las almas, sino que éstas no saben dejarla actuar y no son conscientes de ella.

(18) Nótese la unidad entre actividad (saberse) y pasividad (dejarse llevar) en el pasaje citado. En definitiva, el ascenso a la unión requiere de la participación de la voluntad, pues ella es la que gobierna a todas las potencias, pasiones y apetitos del alma (3S 16.2); además: el entendimiento y las demás potencias no pueden admitir ni negar nada sin que venga en ello la voluntad, 3S 34.1; por último, si la plena conformidad de la voluntad humana con la divina tiene como condición la negación de la primera, la acción divina que permite la abolición de la propia voluntad sin que ello implique una real anihilación de sí mismo, tiene como condición necesaria el asentimiento de la voluntad a esta negación de sí misma (cfr. C 19.2). Es en la voluntad que se halla toda negación, 2S 7.6. Llama la atención por todo ello lo poco que le han dedicado los estudiosos al papel de la voluntad en el pensamiento de Juan; anteriormente a nuestro estudio arriba mencionado, sólo existían el trabajo de GÖBEL (1993), que, a mi parecer, identifica erróneamente la substancia o el fondo del alma con la voluntad (p. 146), y el de G. MOREL. "Nature et transformation de la volonté selon Jean de la Croix", en: *La Vie Spirituelle* (Supp. 1957, 10) 383-398, que es casi imposible de conseguir.

(19) 1N 4.2; 2N 16.4; L 3.24. Cfr. BOETHIUS. *Philosophiae Consolatio* 5, 4, 25 ss. Para las fuentes de esta idea cfr. F. KLINGNER. *De Boethii Consolatione Philosophiae*, Berlín 1921, 106 ss.

(20) Claro y sugerente respecto de Juan y Hegel es el estudio de E. BRITO. "Pour une logique de la création. Hegel et saint Jean de la Croix", en: *Nouvelle Revue Théologique* 106 (1984), 493-512; 686-701.

(21) Estrechamente ligada con la valoración del sujeto en Juan está la del individuo, por eso hablo de la comprensión del Absoluto como *mía* en cada caso. Aparte de su concepción dinámica del centro del alma (cfr. L 1.11-14), la existencia de esta valoración en Una la demuestran muchos pasajes en su obra; véase ante todo: L 3.59; 2S 5.10/11; C 14/15.2. Tal tematización del individuo aparece claramente en el paso de Meister Eckhart a Tauler; mientras que la reflexión del primero trata la unión del alma con Dios ante todo *sub specie aeternitatis* y se centra, por ello, en el fundamento intratrinitario del nacimiento de Dios en el alma, Tauler habla de una doble herencia que ha recibido el hombre, a saber, una herencia eterna, la vida de Dios en sí mismo, a cuya posesión sólo se accede apropiándose la herencia temporal, la vida y pasión de Cristo como figura revelada de Dios (V 46. 206, ll. 7-16). De allí que los momentos estructurales del acceso a una presencia inmediata en Dios mismo, que para Eckhart pueden ser realizados repentinamente en un solo instante (cfr. *inter alia* Pr. 66; DW III 113, 8-114; cfr. 118. 13 ss.), son desplegados por Tauler en un orden temporal (V 15. 71, 21-22) que permite una tematización de la individualidad y de la conciencia empírica del hombre: Tal como la gente es diferente, así son también los caminos que conducen hacia Dios: lo que para un hombre es vida, significa la muerte para otro. Y según la complexión y naturaleza de los hombres se orienta la gracia... , V 81. 433, 24-27. A mi parecer, para entender lo peculiar del pensamiento de Juan es conveniente leerlo a la luz de este giro antropológico. Mi interés en este sentido es más sistemático que histórico, aunque sobre el conocimiento que pudo haber tenido Juan de la obra de Tauler véase la erudita obra de J. ORCIBAL. *San*

Juan y los místicos renano-flamencos, Fundación Universitaria Española/Universidad Pontificia de Salamanca: Madrid 1987, 99-139. Con todo, independientemente del énfasis que cada autor pone en diferentes aspectos, se puede reconocer una misma estructura del camino místico, así se puede mostrar que los mismos momentos estructurales de ese camino se hallan en Eckhart, Suso y Juan. Al respecto véanse: M. ENDERS. *Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse*, F. Schöningh: Paderborn/Munich/Viena/Zürich 1993; R.GUTIÉRREZ (1999) y IDEM. "Gedanken zur Struktur mystischen Wissens bei Meister Eckhart", en: *Odysseus 6* (Tokio 2001), 124-134.

(22) En un trabajo posterior espero poder mostrar que los tres momentos en el ascenso del alma hacia la unión con Dios corresponden respectivamente a la lógica del ser, de la esencia y del concepto en Hegel.

(23) En cuanto al conocimiento natural es válido para Juan el principio según el cual *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. Cfr. 2S 3.2; 10.2; 2 S 8.4; 3S 12.1.

(24) Ya Bernardo de Claraval designaba a la forma más baja del amor a Dios como *amor carnalis*, cfr. *Sermones super Cantica Canticorum* 20, 6; con mención expresa de Bernardo, Tauler distingue tres formas del amor: *sensible* (*sinliche minne*, expresión que prefiere a la de *fleischlich minne*), racional (*vernunftige minne*) y esencial (*wesenliche minne*), cfr. V 54. 246 ss.

(25) Cfr. L 3.17: ¡Oh admirable excelencia de Dios!, que, con ser estas lámparas de los atributos divinos un simple ser y en él sólo se gusten distintamente tan encendida cada una como la otra, y siendo cada una sustancialmente la otra (recuérdese la *teología in circulo* del Cusano, R.G.). ¡Oh abismo de deleites! Que tanto más abundante eres cuanto están tus riquezas más recogidas en unidad y simplicidad infinita de tu único ser, donde de tal manera se conoce y gusta lo uno, que no impide al conocimiento y gusto perfecto de lo otro, antes cada cual gracia y virtud que hay en ti es luz que hay de cualquier otra grandeza tuya; porque por tu limpieza, ¡oh sabiduría divina!, muchas cosas se ven en ti viéndose una, porque tú eres el depósito de los tesoros del Padre... . Aquí se puede apreciar con claridad la diferencia entre el Dios cristiano —unidad absoluta y sabiduría, unidad en la diferencia, autorreflexión— y el Uno plotiniano; al mismo tiempo se puede ver como en la concepción del Dios cristiano se integran elementos del Uno in-diferente y el Nous multiplicidad indistinta y distinta a la vez, cfr. PLOTINO. *Enéada* VI 9.5.16 —plotinianos. Es sorprendente la semejanza del pasaje arriba citado con PLOTINO. *Enéada* V8.4.6-10:

Pues todo es allí (en el Nous, R.G.) diáfano, y nada hay oscuro y resistente, sino que cada uno y todo es claro para todos, hasta el interior; pues la luz es clara para la luz. Y cada uno tiene en sí a todos, y, además, ve en el todo claro, de modo que todo está por todas partes, y todo es todo y cada uno es todo, y el resplandor es ilimitado. Cada uno es grande, porque lo pequeño es igualmente grande. El sol es allí todas las estrellas, y cada estrella es el sol y todas las estrellas. En cada uno predomina algo, pero también se hace manifiesto todo en él .

(26) Cfr. ENRICO DI S. TERESA. "Il contenuto oggettivo della conoscenza ascetico-mistica di Dio", en: *Sanjuanistica. Studia a professoribus Facultatis Theologicae ordinis Carmelitarum Discalceatorum quarta a novitate S. Joannis a Cruce centenaria celebritate volvente*, Roma 1943, 259-302. Al interpretar el pasaje arriba citado no hay que olvidar que está inserto en la sección del Cántico dedicada al desposorio, no al matrimonio espiritual.