La experiencia existencial en San Juan de la Cruz

María Blanca Lozano Alonso

I

Hay una tradición secular del pensamiento filosófico-religioso, desde los antiguos hindúes, pasando por el platonismo, neoplatonismo y la mística árabe, en la que el espíritu se compromete en un largo viaje, tratando de alcanzar la contemplación mística por medio de concentración, mortificación ascética y ejercitación en la perfección. El estado al que encamínase el alma atraviesa una serie de etapas y grados, de ascensos y retrocesos, periodos de luz y oscuridad, hasta llegar a la liberación del dolor y de la felicidad y penetrar en una experiencia de éxtasis. Si persevera en su impulso creador, el alma puede recorrer la vía descrita y culminar el proceso completo; si, por el contrario, se detiene a mitad del camino, suspendida entre dos actividades, atrapada en el vértigo de la nada, no logra esa vida superior. El misticismo perfecto se caracteriza por el don total y generoso de sí mismo, por un amor y caridad ardientes, por una humildad, sencillez y desprendimiento, por una dejación y olvido voluntario de las cosas materiales, por una fe profunda, una creencia firme, arraigada en la conciencia e inmovible.

El misticismo de los grandes místicos cristianos ha pasado por estados interiores semejantes a los del misticismo oriental y antiguo.[1] Abundante vitalidad impele a estas singulares individualidades, proporcionándoles energía, audacia, capacidad para afrontar y vencer dificultades, pese a los sufrimientos, los 'trabajos', las ásperas disciplinas y purgaciones, pese a una salud quebrantada. Hay en ellos tal fortaleza intelectual y espiritual, una voluntad tan tenaz y constante que no vacilan en adentrarse por la senda estrecha del bien, desplegando una actividad asombrosa, usando en sus escritos palabras emocionadas y fervorosas, cargadas de significados, esos 'lenguajes infinitos', polisémicos, con los que tratan de comunicar la experiencia mística, que no permite ser objetivada ni racionalizada.

Bergson llegó a la conclusión de que todo hombre posee en estado incipiente, 'en germen', algo que en los místicos se desarrolla plenamente. Jean Mouroux es de opinión parecida: la mística es la cúspide, la culminación de una vida de fe.[2] El secreto de la vida mística es el perfeccionamiento por la fe. Esta fe constituye para San Juan de la Cruz la piedra angular.[3] Cristo es ejemplo vivo de fe, de ofrenda e inmolación de su persona y aceptación de la voluntad del Padre. La fe es una actitud

AIH. Actas XII (1995). Actas XII. AIH. La experiencia existencial en San ... MARÍA BLANCA LOZANO ALONSO.
Centro Virtual Cervantes

de obediencia, de esperanzada conversión y rendimiento a la voluntad divina. Es una conocimiento basado en el amor, que proporciona el sentido de lo divino. Quien admira la vida de Cristo, su negación de vivir, su camino de sacrificio, entrega y verdad, recibe en su interior un testimonio de El y elige imitarlo en un anhelo de bien y de pureza, un anhelo ideal de justicia, de restauración del equilibrio perturbado y de armónico ajustamiento respecto a sí mismo y a los demás. Esto acontece cuando el hombre, consciente de su origen y de su desgarramiento del paraíso perdido, quiere reconquistar el destino eterno para el que fue creado. Es, pues, un conocimiento doloroso de la 'brecha metafísica' abierta, un descubrimiento ontológico del ser a partir de la existencia y una dialéctica entre lo transitorio y lo eterno.[4] Conociendo lo temporal, contingente y fugaz, lo real aparente, busca lo Real Ultimo, lo invisible que informa el universo entero.[5] Este conocimiento interior de lo eterno nunca está ausente del alma. La vida del alma es una búsqueda de Dios, un esfuerzo tendente hacia lo espiritual, que va 'ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora'.[6]

Con las 'venas llenas de existencia', al meditar desengañado sobre su estar aquí, sobre su ser-en-el-mundo, al interiorizar su propia caducidad y el 'entramado culpable' de todo lo existente, el hombre accede a ese recinto del ser, inmanente, donde el tiempo del transcurrir no penetra, ese centro o espacio donde el ente en sí se oculta. De manera que, en medio del trágico y fatal destino que todo lo destruye, el hombre, atormentado y desesperado, lucha por subir hasta la cumbre del Monte, liberado de ataduras terrenales, de las limitaciones de su carácter, hábitos, vicios y pasiones, logrando captar y detener el instante de eternidad que le convertirá en habitante del reino puro de la Idea. Esta desapropiación de lo humano y apropiación de lo divino es un camino dificultoso, que tiene sabor de muerte. La muerte está presente en el pensamiento místico.[7] El *homo viator* busca morir a todo, aprender a morir a lo largo de su peregrinaje.

II

El tiempo no es sólo duración sino que posee una tercera estructura, el emplazamiento.[8] La vida humana es constitutivamente emplazamiento. Los días del hombre están contados, recuerda el texto bíblico, y este hecho coloca al hombre éticamente ante el limitado plazo de que dispone para hacer y hacerse. Mientras dura la vida, el hombre posee la posibilidad de realizar en plenitud su ser y conseguir el fin supremo de la existencia.[9] San Juan y Santa Teresa, en un ansia de liberarse de la vida para gozar de la unión con Dios, gritan desgarradoramente que mueren porque no mueren. Viven muriendo, en un estado espiritual que es un contínuo morir, fuera de sí, privados de vivir. Tendríamos que hacer de la muerte

AIH. Actas XII (1995). Actas XII. AIH. La experiencia existencial en San ... MARÍA BLANCA LOZANO ALONSO.
Centro Virtual Cervantes

nuestra muerte propia, aconseja Rilke, preparada y confirmada, trabajada y dada a luz. Hacer nuestra muerte, preparar y trabajar la muerte es hacer una vida perfecta, disponer la vida de manera ordenada, clara, lúcida, donde el obrar está sujeto a la ley moral que brota de la propia conciencia, donde los instantes, colocando ante los ojos el problema del transcurrir del tiempo y de su finitud, son aprovechados y la ocasión que ofrecen de realización es asida, apropiada, a fin de llegar a ser. El hombre está sometido a la muerte y se vuelve libre por la muerte; libre para su quehacer existencial. Su vida queda limitada por la muerte y es, sin embargo, la muerte la que proyecta la vida y la recrea.

El misticismo de San Juan es experimental, reposa sobre su propia experiencia, la cual describe, aun advirtiendo que no hay palabras ni figuras ni comparaciones para explicar lo que Dios hace sentir al alma.[10] El amor a Dios, el ansia de reforma espiritual, el sentimiento atormentado del vivir hispánico, la angustia de la fugacidad del tiempo empujan a San Juan a buscar decidida y ardientemente la verdad y a enseñarla. San Juan añadía a sus conocimientos filosóficos y teológicos una dolorida y torturante experiencia religiosa.[11] Su natural temperamento ascético, inclinado al sacrificio, a la sumisión cordial y silenciosa, había recibido señales de la presencia de Dios. La salida, pues, del alma indica una iniciación en el proceso de purificación. El alma había sido ya informada y movida. El conocimiento de Dios era un conocimiento racional, claro, _documental, aprendido y gustado, que respondía a una aptitud espiritual y a una conciencia pura, sensible, muy afectiva. El conocimiento es amor y el amor intelectual, escribe Hatzfeld, 'antecede al enamoramiento del alma, porque sin él el objeto de amor no podría reconocerse'. San Juan desestima la palabra vana, la sabiduría flaca, los impulsos instintivos que no perduran o los actos realizados por inercia, rutinarios e ineficaces. La vida del espíritu tiene que echar raíces en la meditación y el recogimiento, en hábitos de vida moderada, recatada, sencilla, aceptando que 'todos te labren y pongan a prueba tu virtud'.[12] Físicamente, las mortificaciones, los ayunos, la oración, el sufrimiento había hecho de San Juan un hombre debilitado, un cuerpo que se sostenía por una concentración de energía, sin apenas sustento material. Su moral, sin embargo, era robusta, habiéndose fijado una meta y poniendo todo su esfuerzo en lograrla. Su mayor deseo era alcanzar la luz. 'Hacia el cielo se ha de abrir la boca del deseo', para que Dios la llene de inefable gozo.[13] El camino de perfección está hecho de verdadera humildad, padecimiento, bondad, silencio. En sus cartas, San Juan recomienda obrar y callar, que son cosas que recogen y dan fuerza al espíritu. 'No ha menester oir ni hablar más, sino obrar en silencio y cuidado, en humildad y caridad, y desprecio de sí mismo'. La experiencia existencial de San Juan presenta dos movimientos aparentemente contrarios, que, a medida que evoluciona y mejora el proceso místico, se convierten en un estado único y supremo, donde lo natural y lo sobrenatural quedan transformados. Dios, que

AIH. Actas XII (1995). Actas XII. AIH. La experiencia existencial en San ... MARÍA BLANCA LOZANO ALONSO.
Centro Virtual Cervantes

está por encima de todas las formas del ser, es el principio de todas las formas del ser. 'No destruye la naturaleza, la lleva a su perfección', tratando de una manera sobrenatural las obras de la naturaleza. La divina esencia es ajena y escondida de todo ojo mortal y de todo entendimiento. Dios suministra al alma altas y subidas noticias, que ella no comprende. Al plano más elevado de lo sobrenatural y divino no llega la luz natural de la razón, la cual se desenvuelve siempre en el plano de la evidencias empíricas, de las certidumbres concretas, objetivables, científicas.[14] Al alma le conviene buscar lo escondido y mantenerlo escondido.

La búsqueda de Dios se inicia por una necesidad interna. La salida del alma, en los primeros versos del 'Cántico', es una búsqueda, un grito de amor, sólo en Dios puesto el pensamiento y 'el pecho del amor muy lastimado'.[15] Es una mezcla de amor y de fe. Entre el Amado y el alma tiene que haber necesariamente amor, simpatía, atracción. 'Es el Deseo que Dios tiene de la criatura y el Deseo que la criatura tiene de Dios, que es en realidad el Suspiro de Dios epifanizado en los seres, que aspira a regresar a sí mismo'.[16] Nicolás de Cusa lo explica: es evidente que somos atraídos al dios desconocido, por un movimiento de la luz de su gracia, y quiere ser buscado. Quiere asimismo dar luz a los que le buscan. Quiere ser buscado y quiere ser aprehendido, porque quiere abrirse y manifestarse a sí mismo y a los que le buscan. Se le busca con el deseo de aprehenderlo y se le busca theoricamente, en la carrera que lleva el que corre al reposo de su movimiento, cuando es buscado con el mayor deseo posible.

La búsqueda se manifiesta bajo la forma de un impulso espontáneo proyectado en el espacio. En un primer estadio, el alma, henchida de amor, busca lo escondido en el espacio exterior, a través de todo lo creado. Estando Dios en todas partes, el alma busca la realidad divina en la circunferencia infinita. La conciencia pasa por todos los elementos, por todas las criaturas, ascendiendo cada vez más alto, expandiendo y dilatando la periferia de su círculo. Este impulso excéntrico, que recorre la superficie de lo existente, acrecienta el deseo, la admiración, el amor, el ansia, y también el desasosiego, la insatisfacción. En esta expansión espacial, el conocimiento continúa siendo sensible y racional.[17] El tiempo está sujeto a la instantaneidad, a una multiplicidad sucesiva de datos que revierten en la conciencia, a la continuidad espacio-temporal; pero esta trascendencia no aporta la supresión del espacio y del tiempo humanos, ni logra tampoco la visión omnipresente, el Nunc Stans de Dios, un momento atemporal de la duración, en el que todos los puntos están presentes; antes bien, la distancia acrecienta la separación entre sujeto y objeto, haciendo abisal el hiatus y agudizando el sentimiento de ausencia.[18] San Agustín confiesa: 'Señor, yo no quise perderte, pero quería poseer contigo a las criaturas; ésta era mi codicia y por eso te perdí'. Equivale a decir: cuando quise comprender tu presencia no te hallé, porque Tú eres un *Deus absconditus*.

AIH. Actas XII (1995). Actas XII. AIH. La experiencia existencial en San ... MARÍA BLANCA LOZANO ALONSO.
Centro Virtual Cervantes

III

El amor a las criaturas no es sino amor a lo temporal, pasajero y caduco. 'La pureza del alma consiste en que no se le pegue ninguna afección de criatura ni de temporalidad'.[19] Lo sensible, lo racional, lo imaginario, todo es engaño y no proporciona ningún conocimiento verdadero. La multiplicidad, la variedad, la dulce armonía y acordes de todas las voces, la riqueza de matices, colores, olores, sabores, deleitan y producen placer, escribe Nicolás de Cusa, pero nada son, ninguna semejanza ofrecen con Dios. En el reino de Dios sólo existe lo divinal. Con el intelecto aprendemos qué es una madera, o una piedra, o el aire, o un grano de mostaza o de mijo, sabemos que todas las formas corpóreas artificiales se hallan allí en potencia..., que en cualquier cosa existe intrínsecamente un círculo, un triángulo, un cubo, y todo lo que la geometría designa con un nombre. Están las formas de todos los animales, frutos, flores y árboles... y la semejanza de todas las formas que existen en este mundo podrían existir en infinitos mundos. Por tales caminos se camina hacia Dios con una vehemente admiración y entusiasmo, con un deseo creciente, voraz, incansable, con un amor ardiente. Pero el espíritu recorrerá el espacio sin reposo, sin término, y no descansará hasta que se le muestre la salvación última.

San Juan afirma que el amor a las criaturas y el amor a Dios son dos contrarios que no caben en un sujeto. Las riquezas y gloria de todo lo criado, comparado con la riqueza que es Dios, es suma pobreza. No existe proporción entre las cosas y Dios, 'porque las tinieblas son las afecciones en las criaturas, y la luz, que es Dios, son contrarios y ninguna semejanza ni conveniencia tienen entre sí'. '¿Qué conveniencia se podrá dar entre la luz y la tiniebla?', pregunta San Pablo. La criatura no se puede comparar a la alteza del Creador. Y como el amor iguala y sujeta al amante al que ama, quien ama a las criaturas 'tan bajo se queda como aquella criatura y en alguna manera más bajo'.[20] Dios dista infinitamente de las criaturas. Por tanto, todas han de quedar perdidas de vista y el alma nunca ha de poner sobre ellas los ojos, para ponerlos en Dios con toda su fe y esperanza. Así pues, las criaturas nada son y las aficiones a ellas menos que nada, ya que son impedimento, estorbo y privación para la contemplación divina. Las criaturas son migajas que caen de la mesa del Señor y quienes se alimentan de ellas quedan, como perros, hambreando.

El pensamiento de San Juan de la Cruz establece claramente la diferencia y oposición entre el mundo cognoscible y el mundo de lo invisible e inefable, de lo incognoscible y oculto. El primer movimiento del alma es un impulso hacia el conocimiento y apropiación de cuanto existe. La dilatación espacial, centrífuga, es un deseo concupiscible, mediante el cual el sujeto afirma su individualidad, la capacidad de su conciencia para absorber y apoderarse de cuanto el instante ofrece,

AIH. Actas XII (1995). Actas XII. AIH. La experiencia existencial en San ... MARÍA BLANCA LOZANO ALONSO.
Centro Virtual Cervantes

cambiando sin cesar, a merced de las ocasiones. Esta afirmación tan humana, tan enquistada en la vida de relación, en lo cotidiano, no es sino vanidad y locura, un alarde fatuo de inteligencia, presunción de finos y penetrativos sentidos, de sentimientos apasionados e intensos, que dan una falsa sensación de vivir. Pero, inquiere San Juan, ¿qué tiene que ver lo sensual con lo espiritual, lo visible con lo invisible, lo temporal con lo eterno?. 'El está sobre el cielo y habla en camino de eternidad; nosotros, ciegos, sobre la tierra, no entendemos sino vías de carne y tiempo', asidos a causas humanas, que pueden variar o mudarse o alterarse.[21] 'No hay que asegurarse en la inteligencia', porque las cualidades humanas resultan insuficientes para comprehender las verdades ocultas de Dios. La búsqueda de Dios ha de desplazarse de lo exterior hacia lo interior. El movimiento ha de ser de concentración, de interiorización hacia el centro del alma. En lugar de afirmarse, el hombre ha de anularse. El camino de perfección es un camino de olvido, de negación, de silencio, de muerte. El alma debe limpiarse, negando las afecciones y todo género de posesión, vaciándose a fin de recibir el espíritu de Dios puramente. El camino hacia lo eterno es el paso de la periferia al centro. Es dentro del alma donde se halla el camino para encontrar a Dios, 'que es la sustracción de las cosas que tienen término'. Rechaza los sentidos, porque tienen término. Todo lo creado tiene término en su potencia y en su virtud. Por consiguiente, no son Dios. Rechaza la imaginación, la razón, el intelecto, pues, aunque abarquen todas las cosas, son limitados y es pequeña su virtualidad.[22]

Entrar en el camino de Dios es dejar nuestros caminos e ir sin carga que pese ni embarace. Por lo angosto no cabe sino la negación, la pureza, caminar desnudo y vacío el espíritu. A medida que se asciende, la senda se va estrechando, porque pocos son los que suben y poquísimos los que entran en el reino de Dios por la puerta angosta. En el dibujo esquemático del Monte Carmelo, San Juan ofrece el mismo conjunto orgánico de la 'Subida' y la 'Noche'. Traza un Monte, un lugar solitario, seco, pelado de sensitiva recreación, surcado por tres caminos: el camino del espíritu imperfecto, que no es la senda que debiera haber tomado, 'tardando más' y 'teniendo menos que tuviera', porque el alma está adherida a los bienes materiales de la tierra; el camino del espíritu errado, por el que nunca logra subir y cuanto más lo intenta tanto más se fatiga; y la senda estrecha de la perfección, por la que ascienden las almas aprovechadas en la mortificación y el dolor. Son los pobres de espíritu, los bienaventurados, que han recibido algunos bienes celestiales. En el Monte no hay camino, porque en él solo mora Dios. Para subir a este Monte hay cuatro modos, con los que el alma consigue la desnudez espiritual: son condiciones de tipo negativo, acerca del despojamiento y desapropiación de lo que se posee, lo que se sabe, lo que se es, y aceptación de todo aquello que no se sabe, no gusta, no se posee, no es. El modo para venir a la total perfección se basa en el espíritu de renuncia y

AIH. Actas XII (1995). Actas XII. AIH. La experiencia existencial en San ... MARÍA BLANCA LOZANO ALONSO.
Centro Virtual Cervantes

anihilación. La conciencia se vacía de contenidos, de vivencias, deja cuanto estima, abandona gustos, deleites, apetencias, codicias, incluso los dones sobrenaturales que haya recibido, deja del todo todo, hasta que no queda nada, para que sea llenada por Dios, para que en su hoquedad interior halle el espíritu quietud y descanso. La negación de lo temporal, la cesión de los atributos humanos, es la norma existencial propuesta por San Juan. Los bienes eternos exigen negar todos los bienes terrenales. Esta negación afecta a las potencias del alma, no sólo a la voluntad sino al recuerdo de lo que se ha sido, de lo gozado y vivido, y al entendimiento, a la sabiduría y ciencia humana, que en nada son comparables con los dones y virtudes que Dios comunica al alma. La ejercitación ascética, la constante anulación del ser, no queriendo ser nunca nada, son requisitos previos y medios necesarios para la contemplación y la unión. El olvido metafísico del ser que se es, la desapropiación de todo, equivalen a una liberación por la muerte. Del ser que es, fundamento del ente, no queda nada. Para el ser en sí, el ser verdadero, revelado en la dimensión de la ausencia, para el puro ser presente, se debe dar un salto, a través de la noche, a un estado del ser donde no es, un fondo oscuro, un lugar del que no se sabe nada. La experiencia humana, al ser expropiada, al desaparecer del todo, da paso a un vacío ontológico, para que tenga lugar el evento trascendente, la presencia de Dios. La filosofía de San Juan es una concepción nihilista, fundada en la posibilidad constitutiva de dejar de ser, de no ser más aquí, en ser para la muerte, para llegar a ser Otro, para venir al todo y adquirir la condición divinal. Y como en el centro más profundo del alma tiene lugar la transmutación ontológica, de la que nada se sabe y nada se puede decir, es evidente que la relación entre el ser y el lenguaje es asimismo hermética e indecible.

Todo el proceso de purificación, la ascensión progresiva del alma, desde que se inicia en la experiencia mística hasta que alcanza la únión con Dios, es una dialéctica entre contrarios, una simultaneidad de opuestos que son complementarios y se unen en el mysterium de la transformación en Dios. La destrucción voluntaria de la experiencia, la extinción radical de la existencia causa horror y espanto, porque la vida en el ser no se deja extinguir si no es por la muerte. La pérdida del ser temporal, el despojamiento es una muerte lenta, una cesación, una consunción que produce en el alma dolor. Gradualmente, el alma ha ido pasando de la luz a la oscuridad, 'sin luz y a oscuras viviendo'. Se ha visto tan débil y miserable que cree que Dios la abandona, le es contrario, y que ella misma se le opone. 'Dios opera todas estas cosas por esta oscura contemplación, en la cual el alma siente este vacío, con la suspensión o sustracción de todos los apoyos que encontraba en la naturaleza'.[23] El alma pierde la conciencia de donde está y no sabe qué es de ella. No puede retroceder a la vida anterior, habiendo perdido la memoria de todas las cosas, ni sabe qué hacer, habiendo perdido asimismo la posibilidad de ascender más alto, porque Dios le ordena volver, ignorando cuándo será su hora.[24]

AIH. Actas XII (1995). Actas XII. AIH. La experiencia existencial en San ... MARÍA BLANCA LOZANO ALONSO.
Centro Virtual Cervantes

Vacío, sequedad, oscuridad, silencio, soledad, son señales únicas de que se halla guiada por Dios; pero el alma no comprende la transformación substancial que se cumple en su interior y pide que la última tela, que la une a la vida, se rompa y tenga lugar el acontecimiento supremo del encuentro. Sólo la fe la mantiene. Vive en fe y esperanza, aunque sea a oscuras. El amor confía en hallar la cristalina fuente de agua viva, pura, eterna, de donde mana la gracia y la salvación.

La concepción filosófica de San Juan de la Cruz se revela en unos textos luminosos, brillantes, poéticos, donde se percibe la alegría de superar lo humano y haber alcanzado las altas y serenas cimas del Espíritu, donde el Tiempo no existe.

NOTAS

1 La bibliografía en torno a la obra de San Juan de la Cruz es muy extensa, apareciendo cada año numerosos comentarios. Aquí, sólo citamos los más conocidos, que constituyen la base de cualquier aproximación crítica a San Juan: Dámaso Alonso, *La poesía de San Juan de la Cruz (Desde esta ladera)* (Madrid: Aguilar, 1966); Miguel Asin Palacios, *El Islam cristianizado: Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabí de Murcia* (Madrid: Plutarco, 1931; repr. Hiperión, 1993); *Sadilíes y alumbrados* (Hiperión, 1990); Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (París: Alcan, 1924; repr. Castalia, 1991); Marcel Bataillon, *Erasmo y España* (México: Fondo de Cultura Económica, 1965); Américo Castro, *Cervantes y los casticismos españoles* (Madrid: Alianza, 1974); *Santa Teresa y otros ensayos* (Madrid: Alianza, 1982); *Aspectos del vivir hispánico* (Madrid: Alianza, 1987); Henri Delacroix, *Etudes sur le mysticisme* (París: Alcan, 1907); Helmut Hatzfeld, *Estudios literarios sobre mística española* (Madrid: Gredos, 1968); Luce Lopez-Baralt, *San Juan de la Cruz y el Islam* (Madrid: Hiperión, 1990); *Huellas del Islam en la literatura española: de Juan Ruiz a Juan Goitisolo* (Madrid: Hiperión, 1989); 'Los lenguajes infinitos de San Juan de la Cruz e Ibn'Arabí de Murcia', en Alan M. Gordon y Evelyn Rugg (eds.), *Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas, clebrado en Toronto del 22 al 26 de agosto de 1977* (Toronto: Department of Spanish and Portuguese, University of Toronto, 1980), pp.473–78; José Antonio Maravall, *La Cultura del Barroco* (Barcelona: Ariel, 1975). Emilio Orozco Díaz, *Manierismo y Barroco* (Madrid: Cátedra, 1975); 'De lo aparente a lo profundo', en *Temas del Barroco*, Archivum, 13 (Granada: Universidad de Granada, 1947), pp.ix–lxi. Véanse *Cuadernos de Pensamiento*, no.7, dedicado a San Juan de la Cruz (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1993); y Mª Jesús Mancho Duque (ed.), *La espiritualidad española del siglo XVI: aspectos literarios y lingüísticos*, Actas del Congreso sobre Mistica, Avila, 1988 (Salamanca/Avila: Universidad Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1990). Consúltense la *Revista de Espiritualidad*

AIH. Actas XII (1995). Actas XII. AIH. La experiencia existencial en San ... MARÍA BLANCA LOZANO ALONSO.
Centro Virtual Cervantes

(Madrid, 1941) y la *Revista de Historia de la Iglesia y de la Cultura, Siglo XX* (Madrid, 1990).

2 Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (París: Presses Universitaires de France, 1976). Jean Mouroux, *Je crois en Toi: structure personnelle de la foi* (París: Aubier, 1948). Citado por J.A. Cruce Peters, 'La teología protestante moderna y la doctrina de la fe en San Juan de la Cruz', *Revista de Espiritualidad* (Madrid), XVI, Nº 65 (Oct.–Dic., 1957), p.431, n.6.

3 San Juan de la Cruz, *Vida y Obras Completas* (Madrid: B.A.C., 1974). Véase B. Jiménez, 'La noche oscura de la fe' (*Rev. Espiritualidad* (Madrid), IV, Nº 15, Abr.–Jun., 1945). Asimismo el ya citado ensayo de J.A. Cruce Peters.

4 Sobre los conceptos de destino y providencia han tratado Boecio (*De consolatione philosophiae*, lib. III) y San Agustín (*La ciudad de Dios*, V.9,ii; y *Las confesiones*, IX.8, *inter alia*): el plan divino desarrollado en el tiempo es el destino, 'disposición inherente a las cosas móviles, mediante la cual las encadena la Providencia cada una a su lugar'; unificado en la visión que de él tiene la inteligencia divina, es la providencia; 'acercándose a Dios, uno escapa al destino, como se sustrae el movimiento de un círculo si se aproxima al centro'. Véase E. Gilson, *La filosofía de la Edad Media* (Madrid: Gredos, 1972). Consúltense asimismo las obras de P. Lain Entralgo, *La espera y la esperanza* (Madrid: Plenitud, 1965); *Cuerpo y alma* (Madrid: Espasa-Calpe, 1992); *Teoría y realidad del Otro* (Revista de Occidente, 1961); y Juan Luis Ruiz De La Peña, *Teología de la creación*, Presencia teológica, 24 (Santander: Sal Terrae, , D.L. 1986) e *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, Presencia teológica, 49 (Santander: Sal Terrae, 1988). Sobre 'Escatología' está la conocida obra de Franz-Joseph Nocke (*Eschatologie* (París: Herder, 1984)). Léase de Massimo Cacciari, *El Angel necesario* (Madrid: Visor, 1989), obra brillante, documentada, original, profunda.

5 'Lo Real Ultimo' es término usado por Lucien Goldman, cuyo pensamiento comenta J.L. Jiménez Lozano, en 'Una estética del desdén', en Mancho Duque (ed.), *La espiritualidad española del siglo XVI*, pp.73–75. Sobre la teoría de la disimetría o alteridad, comprobación de la realidad como un *ens fictum*, hay numerosos trabajos, principalmente estudios sobre el Barroco.

6 Nicolas de Cusa, *De la búsqueda de Dios* y el diálogo *De Dios Escondido*, donde expone que *Theos* no es el nombre propio de Dios, sino que viene de *Theoro*, que significa 'veo y corro', porque el que busca a Dios 'debe correr por medio de la vista, de forma que en todas las cosas pueda alcanzar al *theon*, vidente' (*De la búsqueda de Dios* (Madrid: Aguilar, 1977), p.49). San Agustín: 'ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora' (desde lo exterior a lo interior y de lo interior hacia lo superior). Véase *Las confesiones*, X.6. Cuando San Agustín quiere probar la existencia de Dios describe y analiza tales itinerarios, que son de hecho caminos de amor. (*Confesiones*, I. I, 1). Por su parte, Heidegger habla del centro, del espacio interior donde se oculta el ente (*El Ser y el Tiempo*

AIH. Actas XII (1995). Actas XII. AIH. La experiencia existencial en San ... MARÍA BLANCA LOZANO ALONSO.
Centro Virtual Cervantes

(México: F.C.E., 1974)).

7 El tema de la muerte es estudiado por H. Hatzfeld, op. cit., Cap. IV. San Juan De La Cruz, *Dicho* 169: 'Quien supiere morir a todo, tendrá vida en todo'.

8 X. Zubiri, en *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza, 1986), habla de que la duración no es la única estructura del tiempo humano. El proyecto nos abre a otra dimensión. La vida es constitutivamente emplazamiento. Esta estructura del emplazamiento va forzando al hombre a tener vivencia de su vida como un todo. Es ahí donde Zubiri se opone a la interpretación de Heidegger, acerca de la forma vivencial de la muerte. Véase asimismo la conocida obra de J.L. Aranguren, *Etica* (Madrid: Rev. Occidente, 1958, Segunda Parte). Y P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma* (ed. cit., cap. 5: 'Mi cuerpo: Yo').

9 San Juan De La Cruz, *Dicho* 76: 'Pues que en la hora de la cuenta te ha de pesar de no haber empleado este tiempo en servicio de Dios, ¿por qué no le ordenas y empleas ahora como lo querrías haber hecho cuando te estés muriendo?'.

10 San Juan, con frecuencia, en los prólogos y en sus exégesis, habla de que no se puede expresar la experiencia mística. De ahí que prefiera emplear palabras que hablen al corazón, 'porque los dichos de amor es mejor declararlos en su anchura, para que cada uno de ellos se aproveche según su modo y caudal de espíritu'. Esta sería la idea de H. Corbin expuesta en *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabí* (Barcelona, Destino, 1993). López-Baralt, en su ensayo sobre 'Los lenguajes infinitos [...]' habla de la ilogicidad de los versos de San Juan, tan enigmáticos como sus glosas aclaratorias: 'La experiencia espiritual del santo es, por esencia, a-racional, a-conceptual, a-lingüística' (Luce López Baralt, 'Los lenguajes infinitos de San Juan de la cruz e Ibn Arabí de Murcia', en Alan M. Gordon y Evelyn Rugg (eds.) *Actas del sexto Congreso Internacional de Hispanistas* (Toronto: University of Toronto, 1980), p.475. Jean Baruzi insiste en que San Juan se atiene a hechos vividos, que ni la razón ni la ciencia pueden explicar, y propone símbolos concretos: la noche, la llama (etc.).

11 Recuérdese la biografía de San Juan, escrita por Crisógono De Jesús ('Vida de San Juan de la Cruz', en *Obras completas de San Juan de la Cruz* (Madrid: B.A.C., 1974)). José Antonio Maravall comenta que 'para Hatzfeld, el barroco se liga a ingredientes constantes y lejanos del genio español – ciertos aspectos se descubrirían ya en escritores hispanolatinos (Lucano, Séneca, Prudencio); por otra parte, las formas de religiosidad que singularizan al espíritu español (en San Juan de la Cruz, en San Ignacio) tendrían una fuerte influencia sobre su desarrollo; y, finalmente, hay que contar con la presencia de ciertos elementos que se dan en la tradición hispánica (islámicos y norteafricanos)'. Maravall también opina que los aspectos que caracterizan al misticismo de San Juan y Santa Teresa 'son más bien antibarrocos, sin que obste a ello el fondo común de filosofía escolástica' (*La cultura del barroco* (Madrid: Ariel, 1975), pp.41, 43).

12 Las *Cautelas*, los *Dichos* y los *Avisos* son a manera de puntos de reflexión,

AIH. Actas XII (1995). Actas XII. AIH. La experiencia existencial en San ... MARÍA BLANCA LOZANO ALONSO.
Centro Virtual Cervantes

reglas, recordatorios o espejos espirituales, para obtener una vida de perfección. Las *Cautelas* están divididas en tres clases, según los enemigos del alma: contra el mundo, contra el demonio y contra sí mismo y sagacidad de su sensualidad. (O.C., pp.417/434).

13 San Juan de la Cruz, *Carta* Nº 7, dirigida a las Carmelitas Descalzas de Beas, escrita en Málaga, el 18 noviembre 1586. San Juan comenta el Salmo 80–11: 'Dilata tu boca y yo la henchiré'.

14 Para Descartes, el libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemático-geométricos, y, por tanto, puede ser descubierto y controlado. Existe un plano elevado que es el de la evidencia, los conceptos claros, definidos, sin sombra de duda y error. El pensamiento metódico procede paso a paso, por evidencias. El pensamiento filosófico de Descartes va de la oscuridad a la luz, de la inseguridad de las opiniones contradictorias a la claridad, la evidencia y la certeza. San Juan realiza un recorrido inverso: la luz del entendimiento y de la ciencia no bastan. Lo cierto, lo preciso, no sirven. Lo indeterminado, la oscuridad de la fe, la dejación de la voluntad en Dios conducen a la perfección y a la unión. El pensamiento místico de San Juan desarrolla el símbolo de la *noche* y de la *oscuridad*.

15 R. Duvivier, *Le dynamisme existentiel dans la poésie de Jean de la Croix: Lecture du 'Cántico Espiritual'* (París: Didier, 1973). Para el concepto de *búsqueda*, recuérdese Nicolás de Cusa, *Búsqueda*, pp.47–48. En las *Confesiones* (I. 1, i) San Agustín había ya escrito: 'Fecisti nos ad Te' (Tú nos has hecho dirigidos a Tí).

16 H. Corbin, *La imaginación creadora*, p.175.

17 Eckehart De Hochlein en *El Libro del Consuelo Divino* (Madrid: Aguilar, 1977), apoyándose en Santo Tomás, afirma que las potencias inferiores del alma son los sentidos externos, los afectos, la facultad apetitiva y el entendimiento empírico (*conocimiento sensible*). Pero, sobre ellas están las potencias superiores, que unifican los datos de las percepciones y reducen la multiplicidad a la unidad originaria de la idea. En este progresivo liberarse de la materialidad y de la multiplicidad consiste la más noble actividad del alma (*conocimiento racional*). El conocimiento supremo (*ultrarracional*) se realiza en la *scintilla animae* y más que una operación nuestra es un hacer de Dios en nosotros.

18 Nicolas de Cusa (*Búsqueda*, pp.53, 69) escribe: 'Podrás correr por este camino, a través del cual se encuentra a Dios sobre toda vista, oído, gusto, tacto, olfato, elocución, sensación, razón e intelecto [p.53] Los seres son, se mueven, discurren y corren hacia su término de resposo o principio divino [p.58] Porque el mismo *theos* es dios, contemplación y carrera, que ve todas las cosas, está en todas las cosas y discurre por todas las cosas [p.57] ¿Quién no sería conducido al estupor de la admiración buscando así la virtud de Dios? ¿Quién no se inflamaría en un ardor supremo de temor y amor al omnipotente?' [p.69] Pero, este conocimiento sensible y racional está adherido a la instantaneidad. La elección del instante es una elección para la vida lúcida, despierta, a pleno día. Véase de Georges Poulet, *Les métamorphoses du cercle* (París: Plon, 1961), en cuya Introducción se comentan todas las definiciones dadas, durante siglos,

AIH. Actas XII (1995). Actas XII. AIH. La experiencia existencial en San ... MARÍA BLANCA LOZANO ALONSO.
Centro Virtual Cervantes

de *Dios*, examinándose los conceptos de *esfera*, *círculo*, *centro*, y estableciéndose la diferencia entre la instantaneidad humana y la instantaneidad pura, la ausencia de tiempo. 'L'éternité est un *Nunc Stans*, un moment éternel, un simple point de durée, mais en lequel tous les points du cercle de la durée se trouvent conjoints et présents' (p.v).

19 San Juan de la Cruz, *Subida*, Lib. III, Cap. 3, 4. O.C., p.565.

20 Son numerosos los textos de San Juan en los que habla de la conveniencia de desembarazarse de las criaturas. Véase la *Subida*, Lib. I, Cap. 4, puntos 2, 3 y 4. Del Lib. II, 7–3 y 12–4. Del Lib. III, Cap. 12–2. Además en sus *Cartas* y en los *Dichos*, recomienda con frecuencia vaciarse de todas las cosas, desasirse de lo exterior, quedarse sin arrimo, insistiendo en que no entrará en la vía de perfección si primero no se diere a la mortificación en todo aquello que proporciona gusto, sabor, contento. Asimismo, las *Cautelas y avisos* giran en torno a la necesidad de establecer igualdad de amor e igualdad de olvido, porque, en caso contrario, se errará y no se librará de las imperfecciones. 'No pienses nada de ellos, no trates nada de ellos, ni bienes ni males, y huye de ellos cuanto buenamente pudieres'. Nunca se logrará la paz espiritual si se pone el pensamiento o la palabra en lo que pasa en torno, procurando guardar el alma en *olvido*.

21 San Juan de la Cruz, *Subida*, Lib. II, Cap. 20–24. O.C., p.467.

22 Nicolas de Cusa, op. cit., V, pp.71–72.

23 San Juan de la Cruz, *Noche Oscura*, Lib. II, Cap. 5, O.C., pp.649, 651.

24 San Juan de la Cruz, Canción 13 (A 12) del *Cántico Espiritual*: El Amado ordena al Alma, 'Vuélvete, paloma [...]', significando que en el vuelo alto de contemplación y de amor, el alma aún no está preparada, aún no ha llegado el tiempo de tan alto conocimiento; pero, llagado de amor el Esposo, el mandato debe también entenderse: 'Vuélvete, esposa mía, a mí, que, si llagada vas de amor de mí, yo también (como el ciervo) vengo en esta tu llaga llagado a tí' (O.C., pp.736–37).

AIH. Actas XII (1995). Actas XII. AIH. La experiencia existencial en San ... MARÍA BLANCA LOZANO ALONSO.
Centro Virtual Cervantes