Amor y negación en san Juan de la Cruz: el sentido cristocéntrico de la negación de los apetitos, en el primer libro de la subida del monte carmelo

Lucero González Suárez
UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
MÉXICO, DISTRITO FEDERAL

RESUMEN Esta es una meditación fenomenológica sobre la experiencia mística cristiana, a partir del análisis hermenéutico del primer libro de la *Subida del Monte Carmelo*, de San Juan de la Cruz. Su propósito es mostrar que la unión de semejanza amorosa reclama como condición de posibilidad la purgación de los apetitos, toda vez que es imposible que en un mismo sujeto tengan cabida simultáneamente la afición a los bienes creados y el amor al Esposo Cristo. La tesis a demostrar es que la negación propuesta por el poeta místico es una exigencia del amor.

PALABRAS CLAVE amor, negación, San Juan de la Cruz, mística, *Subida del Monte Carmelo*

SUMMARY *This is a phenomenological meditation on the Christian mystical experience, from the hermeneutic analysis of the first book of the ascent of Mount Carmel, of St. John of the Cross. Its purpose is to show that the mystical union claims as a condition of possibility the purge of the appetites, since it is impossible in the same subject the love of created goods and love have accommodate simultaneously to husband Cristo. La thesis to show is that the denial by the mystical poet is a requirement of the love.*

KEYWORDS *love, denial, St. John of the Cross, mysticism, Ascent of Mount Carmel*

I. INTRODUCCIÓN

La universalidad del fenómeno religioso pone de manifiesto que el existente está abierto a la experiencia de lo divino. No obstante, su deseo de acceder a dicha experiencia no basta para suscitarla. A causa de la abismal

diferencia entre el existente y lo divino (en términos de ser, potencia y perfección), el primero tiene que buscar un camino que le permita acceder a la presencia inobjetiva de Dios y de los dioses.

Dicho camino es la religión, entendida como un peculiar modo de *ser en el mundo*, adoptado de manera libre y consciente -que entraña una forma específica de pensar, decir y habitar- orientado intencionalmente a propiciar el contacto entre el existente y lo divino, a través de un sistema de mediaciones establecido socialmente, que comprende hierofanías, mitos, rituales, plegarias, etc. La historia de las religiones es el recuento de los caminos que el existente ha creado para vincularse con lo divino.

Respecto de la religión, la mística ha de concebirse como una experiencia radical de unión/fusión con/en lo divino. Allende la experiencia religiosa no cabe hablar de mística sentido estricto sino, en todo caso, de experiencia ontológica o de experiencia de lo absoluto. La principal distinción entre ambos tipos de experiencia consiste en que mientras la experiencia místico-religiosa es salvífica; la experiencia ontológica constituye una vislumbre del sentido originario del ser.

Ante el reconocimiento de que los fenómenos místico y religioso se definen por su capacidad para dotar de sentido la existencia, la filosofía está obligada a dar cuenta del porqué de tal condición. Esto es, a indagar el origen de la actitud místico-religiosa, con el propósito de explicar el carácter fundacional de la experiencia de lo divino. Lo que equivale a mostrar en qué sentido el encuentro con Dios origina una experiencia que transforma la vida fáctica del existente, por cuanto le otorga un conocimiento vivencial acerca del origen y el sentido último de su presencia en el mundo.

Esta es una meditación filosófica a la que cabe definir como ontología por su objeto, toda vez que su finalidad es presentar algunas aportaciones para una ontología de los apetitos; como fenomenología hermenéutica, por su método, toda vez que aquello hacia lo cual se dirige la pregunta por el ser de los apetitos es un testimonio místico: el libro primero de la *Subida del Monte Carmelo*, de San Juan de la Cruz.

La idea de la que se parte es la afirmación sanjuanista acerca de que la unión amorosa con Dios reclama como condición de posibilidad la purgación de los apetitos, porque es imposible que en un mismo sujeto tengan cabida simultáneamente la afición a los bienes creados y el enamoramiento del Esposo Cristo. La tesis a demostrar es que la negación es una exigencia

del amor, que lleva al espiritual a desasirse del mundo, de los otros y de sí mismo, para acceder a la experiencia de Dios, que lo libera de la actitud egoísta y autocentrada.

II. EL EROTISMO: DETERMINACIÓN ESENCIAL DEL EXISTENTE

El rasgo distintivo de la condición humana es la desproporción esencial entre la finitud que somos y la infinitud de ser y poder a la que aspiramos. Aquello que nos define no es tanto la consciencia de no poder *ser en el tiempo* indefinidamente (el sabernos mortales); sino la certeza de que existir es desear infinitamente lo infinito (el reconocimiento de nuestra finitud).

La desproporción entre la finitud de nuestro *poder ser* y la infinitud del deseo de *ser* que nos distingue, origina una insatisfacción inherente a la existencia, que a veces se expresa mientras que en otras ocasiones permanece latente, pero que jamás desaparece. Dicha insatisfacción no consiste en un malestar pasajero ante el hecho de no poder hacer tal o cual cosa; sino en la constante confirmación de nuestra impotencia; de nuestra limitación ontológica. El conflicto inherente a la existencia es la contradicción insuperable entre lo que se aspira a ser y lo que efectivamente se puede hacer y llegar a ser.

No nos sentimos más o menos a disgusto con el hecho de no poder ser ni hacer lo que nos dicta la infinitud de nuestro deseo; la insatisfacción de la existencia es infinita. Tan pronto cobramos consciencia del infinito-finito que somos -ya sea a causa de una experiencia límite o de un cúmulo de experiencias ordinarias que nos permiten caer en la cuenta de quiénes somos- nos invade el desasosiego y la desesperación de tener que llegar a ser a partir de nuestras propias decisiones, sin ser nunca nada de forma definitiva. La desesperación infinita que surge de la conciencia de la finitud de nuestro *poder ser* manifiesta que aquello que nos distingue es el deseo infinito de *ser*.

Cuando la consciencia de dicha desproporción asume un carácter activo y se dirige al mundo habitamos, asume la forma de resistencia a aceptar que *no hay más que esto*. En tal caso, la resistencia no se dirige a la finitud que nos constituye sino a la finitud del mundo, a la que me refiero cuando digo que "*no hay más que esto*". Entonces, paralelamente a lo que ocurre respecto de nuestra condición de ser, el problema no radica en que los entes intra-

mundanos *sean en el tiempo* o en su carácter efímero; sino en que pese a su variedad inagotable, lo finito no basta para colmar el deseo infinito de sentido infinito propio de la existencia. Habitamos el mundo, pero no somos mundo.

El deseo infinito de sentido infinito es la más clara expresión del erotismo que define a la existencia. El erotismo es la condición esencial del existente que se exterioriza en la tendencia a ocuparse (ya sea en el modo de la realización o de la evasión) con tareas infinitas. Lejos de lo que pudiera pensarse, desear infinitamente lo infinito no entraña la negación de la finitud de nuestro *poder ser*. No deseamos lo infinito por ser infinitos; lo deseamos, precisamente, porque no lo somos.

No hay manera de modificar la estructura del mundo ni de nuestro ser para que se adecuen uno al otro, de suerte que la finitud del mundo se torne infinita y pueda satisfacer nuestro deseo infinito de sentido infinito; tampoco es posible que el deseo infinito de sentido infinito que nos es propio se convierta en finito y pueda saciarse con la posesión y el goce de lo finito. La insatisfacción proviene de que queriéndolo todo, nuestra voluntad tenga que conformarse con tener no más que "esto", por algún tiempo.

El reconocimiento de la finitud-infinita que somos es el origen de la religión como modo de *ser en el mundo,* cuyo propósito es vincular al existente con la infinitud de lo divino. Sólo porque el deseo infinito de sentido infinito define al existente, éste puede abrirse a la experiencia de la única realidad infinita: la presencia inobjetiva de lo divino, que por no identificarse con ninguna de las entidades intramundanas, tampoco participa de su ser temporal, de su limitación, impotencia e imperfección. El origen de la religión es "la pasión infinita [nacida] del interés infinito [...que] nunca puede ser tal más que cuando va dirigida [...] a lo enteramente otro de nosotros mismos"[1], a saber: a lo divino. Sin embargo, a pesar de que únicamente la presencia inobjetiva de los divino es proporcionada a la infinitud de nuestro deseo infinito de sentido, en virtud de la libertad, dicho deseo puede orientarse tanto a lo infinito como a lo finito. De tal suerte, las posibilidades fundamentales del existente son: 1) Empeñarse en desear finitamente lo finito. 2) Desear infinitamente lo finito. 3) Desear finitamente lo infinito. 4) Desear infinitamente lo infinito.

---

1 M. García-Baró, "Más yo que yo mismo", en: J. Martín Velasco (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinario*, (Madrid, 2004) 290.

La primera posibilidad expresa un esfuerzo denodado por reducir el alcance del deseo, para que se ajuste a la finitud del mundo y de nuestro *poder ser*. El principio sobre el cual descansa dicho proyecto es que el modo más eficaz de hacer frente a la desazón provocada por la desproporción entre la infinitud de nuestro deseo de sentido y la finitud del mundo y de nuestro *poder ser* consiste en recortar el alcance de la voluntad. Se trata de no contraer compromisos infinitos con lo efímero, para evitar la insatisfacción que de ello se deriva. No es mi intención discutir hasta qué punto se puede lograr esto. Tampoco es este lugar para mostrar que, en caso de ser posible, arribar a tal conquista entrañaría una fuga a la inautenticidad. Simplemente sostengo que esta elección busca desdibujar la diferencia entre la vida y el mundo.

La segunda posibilidad, que consiste en desear infinitamente lo finito, es más bien una tendencia ontológica que un proyecto. Al respecto, San Juan de la Cruz nos recuerda que dejado a su espontaneidad, el deseo de la voluntad se inclina hacia los bienes sensibles y asume la forma de apetito. Esta meditación filosófica tiene por fin explorar la raíz ontológica de dicha tendencia, en el contexto de la experiencia religiosa.

La tercera posibilidad constituye el origen de la religión, tal como fue definida páginas atrás. A causa de la finitud de su *poder ser*, el existente no tiene la capacidad para aprehender ni acoger la donación de lo divino valiéndose del ejercicio natural de sus facultades. Por sus propios medios, el existente sólo puede acceder a la experiencia finita de la infinitud divina. Sin embargo, lo que el existente se representa de Dios con base en el ejercicio natural de sus facultades dista mucho del ser de Aquél.

La cuarta posibilidad define la experiencia mística. Tanto el religioso como el místico desean la unión con lo divino. Ambos asumen que "sólo en la fe se abre el individuo verdaderamente a la infinitud."[2] La diferencia entre ambos es que el místico sí se vale de medios proporcionados a la infinitud de lo divino. La mística se origina en la aceptación de que, abandonados a nuestras propias fuerzas, no disponemos de los medios apropiados para vincularnos con la infinitud de la divino. Por lo que sólo con el auxilio de la gracia, que transforma las operaciones de nuestras facultades de naturales y

2 M. S. Rollán Rollán, "De la fe angustiada a las ansias de amor: Sören Kierkeggard y San Juan de la Cruz", en: STEGGINK, O. (coord.), *San Juan de la Cruz, Espíritu de la llama. Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991)*, (Roma, 1991) 866-867.

limitadas en sobrenaturales e infinitas, es posible acceder a la unión/ fusión con/en lo divino.

Uno de los principios fundamentales de la teología mística del poeta místico es que "Todos los medios han de ser proporcionados al fin, según la regla de la filosofía"[3]. El único medio proporcionado para la unión con Dios son las virtudes teologales sobrenaturales (fe oscura, *amor-ágape* y esperanza sobrenatural), cuyo hábito lleva aparejado el de las virtudes morales sobrenaturales. La doctrina de las virtudes teologales "es el nervio de toda la parte positiva de su sistema, lo que explica no sólo lo que favorece y lo que estorba a la unión sino la íntima naturaleza de ésta, y, en último término, la de la perfección"[4]. Únicamente éstas, por ser dones divinos y no actos ni hábitos resultantes del *poder ser* finito del hombre, son medios proporcionados para la unión de semejanza amorosa con Dios, que define a la experiencia mística[5].

Cada uno de nosotros es

> un ser dotado de tal profundidad que no consigue hacer pie en su interior; una profundidad que se manifiesta en la pregunta radical en la que consiste, en el «deseo abisal» que lo constituye: «lo que desea el corazón» por debajo de los múltiples deseos. El hombre así descrito como *excessus*, desproporción interior, herida, llaga, caverna, hueco anhelante, ser que tiene su centro más allá de sí mismo en la realidad

3 San Juan De La Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, libro 2, capítulo 8, párrafo 2. En adelante citaré esta obra mediante la sigla S, precedida por el número de libro, seguida por los números de capítulo y párrafo.

4 C. De Jesús Sacramentado, C., *San Juan de la Cruz. El hombre, el doctor, el poeta*, (Barcelona 1935) 186.

5 Fenomenológicamente, se denomina "experiencia" a la intuición de algo. La intuición, en general, es el contacto cognoscitivo, directo o proporcionado por algún signo icónico, con cualquier objeto. La intuición se opone, por ejemplo, a la mera mención lingüística, que se refiere a la misma entidad sin otra prenda de ella que su nombre y el sentido, quizá muy indeterminado, de este nombre (M. García-Baró, 286).

Se llama experiencias a "las intuiciones de lo real, y precisamente cuando no están mediadas por una imagen de su objeto. Las experiencias son, por tanto, juicios de existencia sancionados en y por la presencia de la cosa experimentada, respaldados por esta presencia directa" (Ibídem).

El concepto fenomenológico de "experiencia" nombra la síntesis, realizada por la conciencia, de aquello que le sale al encuentro o se le aparece. Síntesis que al ser retenida por la memoria permite al individuo el recuerdo de la vivencia en cuestión.

identificada por el místico como Dios mismo: «El centro del alma es Dios». [6]

III. FENOMENOLOGÍA DE LOS APETITOS

El deseo infinito de lo finito constituye la estructura esencial de los apetitos. Los apetitos son movimientos de la voluntad que, teniendo su origen en el deseo infinito de sentido infinito, al desviarse del objeto que le es propio (la infinitud de lo divino), se convierten en actos y hábitos desordenados.

Los apetitos son accidentales y contingentes. En cuanto a los primero, porque son movimientos de la voluntad y, por ende, no tienen realidad autónoma. En cuanto a los segundo, porque al ser movimientos desordenados de la voluntad -que surgen cuando el deseo infinito de sentido infinito se dirige hacia los bienes finitos en vez de orientarse hacia Dios como su propio y esencial fin- pueden estar o no presentes en la voluntad. Si los apetitos pueden ser negados es porque no constituyen operaciones naturales ni sobrenaturales que correspondan por esencia a la voluntad.

El apetito de los bienes finitos se expresa en una amplia gama de deseos desordenados. Ejemplo de ellos son: el deseo desordenado de los bienes temporales (riquezas, oficios, hijos, parientes, etc.); naturales (hermosura, gracia, donaire, y complexión corporal, etc.); sensuales (tanto si proceden de los sentidos como de la imaginación); e incluso de los bienes naturales espirituales (buen entendimiento, discreción y otras facultades de la razón).

Los apetitos colocan al hombre en una situación miserable porque lo orillan a buscar la satisfacción de su deseo infinito de sentido infinito en la posesión de bienes finitos, cuyo goce es incapaz de procurar satisfacción debido a su falta de proporción con el fin anhelado. El deseo infinito de los bienes finitos que define al apetito surge de una profunda ignorancia vital, que consiste en creer que el deseo infinito de sentido infinito puede satisfacerse con *lo que hay*. Quien se engaña pensando que la variedad de lo efímero

6 J. Martín Velasco, "San Juan de la Cruz. Experiencia de Dios en medio de la noche", en: J. Martín Velasco (coord.), *Testigos de la experiencia de la fe*, (Madrid, 2002) 153.

puede saciar su deseo infinito de sentido infinito, confunde el objeto propio de la voluntad con los objetos que se ofrecen a ésta inmediata y regularmente.

Los apetitos "causan en el alma dos daños principales: el uno es que la privan del espíritu de Dios, y el otro es que al alma en que viven la cansan, atormentan, oscurecen, ensucian y enflaquecen"[7]. Con relación al primero, sucede que "cuanto aquel apetito tiene de más entidad en el alma, tiene ella de menos capacidad para Dios, por cuanto no pueden caben dos contrarios (según dicen los filósofos) en un sujeto [...] y afición de Dios y afición de criatura son contrarios".[8] Al ocupar la voluntad con el deseo de los bienes finitos, los apetitos alejan al existente de la búsqueda de la unión con Dios. Pues "los apetitos no mortificados llegan a tanto que matan al alma en Dios, porque ella primero no los mató."[9] En tanto no haya apaciguado sus apetitos, el existente es incapaz de disponerse favorablemente para que, haciéndolo transitar por las purgaciones pasivas, Dios lo haga participar de sus operaciones y lo una consigo.

Por lo que toca al daño positivo que causan los apetitos, San Juan de la Cruz señala: "cánsase y fatígase el alma con sus apetitos, porque es movida y turbada de ellos [...] sin dejarla sosegar en [un] lugar ni en una cosa"[10]. La razón de lo cual es que los apetitos "siempre están pidiendo [...] y nunca se contentan"[11] con la posesión de aquello que persiguen. Encadenada por sus apetitos, la voluntad genera un conjunto de expectativas que están condenadas a ser defraudadas. Primero, porque quien tiene por máxima el cumplimiento de aquello que sus apetitos le presentan como un bien capaz de llevarlo a la plenitud, piensa que su felicidad depende de la satisfacción de sus deseos desordenados. Pero se engaña porque es absurdo exigir a un bien finito un sentido infinito. Lamentablemente, por poco que se mire en torno resultará evidente que esta tendencia de la voluntad es una constante en la mayoría de los individuos. El hombre se equivoca al dirigir su deseo a lo finito, sin advertir que "Cuando hubiere satisfecho su apetito, quedará más apretado y agravado; [pues] creció en su alma el calor del apetito y así caerá sobre él

7 1S 6, 1
8 1S 6, 1
9 1S 10, 3
10 1S 6, 6
11 1S 6, 3

todo el dolor"[12] proveniente de la insatisfacción de su deseo, ya sea que éste tenga por causa el hecho de que sus expectativas se vean defraudadas; o que el temor por la posible pérdida del objeto deseado le impida gozar del objeto deseado. Lejos de hallar hartura en el cumplimiento de su deseo, quien busca satisfacer su sed infinita de sentido infinito en la posesión y goce de los bienes finitos experimenta mayor sequedad y vacío. El error consiste en que "dejando lo que sólo puede satisfacer [Dios], [quienes así proceden] se apacientan en lo que les causa más hambre"[13]

Otro daño positivo que causan los apetitos es que atormentan y afligen a aquel en quien moran. Si los apetitos hieren y causan dolor es porque "la concupiscencia aflige al alma debajo del apetito por conseguir lo que quiere".[14] El apetito "enciende la concupiscencia"[15] porque, al consistir en un movimiento desordenado de la sensualidad, propicia que el deseo se oriente a los bienes finitos, cuya posesión no puede satisfacer el deseo infinito de sentido infinito que define al existente sino únicamente acrecentar la insatisfacción previa, causando aflicción y tormento. Según sea la fuerza del apetito en el existente, serán la aflicción y el tormento provenientes de la insatisfacción de su deseo, tanto en la posesión como en la privación de los bienes finitos.

Sólo un objeto proporcionado al deseo infinito de sentido infinito es capaz de otorgarle al existente una vida plena. De acuerdo con la revelación bíblica, sólo el encuentro con Dios en Cristo es capaz de satisfacer el deseo infinito del existente. Cristo es la fuente de donde mana el agua capaz de saciar esa sed de sentido infinito. Teniendo presente lo anterior, San Juan de la Cruz interpreta en clave cristológica las palabras del profeta Isaías:

> los que tenéis sed de apetitos venid a las aguas, y todos los que no tenéis plata de propia voluntad y apetitos, daos prisa; comprad de mí y comed; venid y comprad de mí vino y leche (que es paz y dulzura espiritual) sin plata de propia voluntad y sin darme por ello [interés o] trueque alguno del trabajo, como dáis por vuestros apetitos.[16]

12 1S 6, 6
13 1S 6, 7
14 1S 7, 1
15 1S 7, 1
16 1S 7, 3

Asimismo, al encender la concupiscencia, los apetitos "encandila[n] al entendimiento de manera que no pueda ver su luz"[17]. Al inclinar la voluntad hacia el deseo de posesión de los bienes finitos, los apetitos provocan que ninguna consideración racional sea tenida en cuenta al momento de decidir y obrar. Cuando el apetito inflama la voluntad con el deseo de posesión de algún bien finito, el entendimiento se eclipsa bajo el brillo del objeto deseado y pierde su poder para guiar las elecciones del existente. Huelga decir que

> el hombre no debe dirigir sus acciones por sus deseos sensibles. Cuando esto acontece, aunque el conocimiento anteriormente se supone [supuesto, que se trate de actos morales, realizados por un ser racional], los deseos tienen sus efectos en oscurecer a la razón por hacer que ésta dé un valor a las cosas que ellas no tienen[18]

La purgación de los apetitos tiene por propósito desapegar el deseo infinito de sentido infinito respecto de los bienes finitos, a fin de orientarlo al fin que le es propio: la unión de semejanza amorosa con Dios. Para el espiritual, carecer del "apetito [del gusto] de todas las cosas del mundo que poseía, en negación de ellas [...] es como noche oscura para los sentidos".[19] La negación que entraña la privación del gusto en el apetito de las cosas ha de entenderse como una mortificación del apetito que es noche para el alma porque lo priva del gozo proveniente del deseo infinito de los bienes finitos. No obstante, tal privación no ha de entenderse como carencia sino como liberación de una imperfección, por más penosa que ésta resulta para el espiritual.

La noche activa del sentido, tiene por fin "la privación del gusto en el apetito de todas las cosas"[20]. Su intención es disipar la desazón que causa el deseo infinito de los bienes finitos, a fin de disponer favorablemente al espiritual para el encuentro personal con Dios: único bien infinito y proporcionado a su deseo.

De acuerdo con Jean Baruzi, al señalar

---

17 1S 8, 3

18 J. Ferraro, *San Juan de la Cruz y el problema místico: La necesidad de un nuevo concilio*, (México, 1976) 6.

19 1S 2, 1

20 1S 3, 1

> la antítesis entre una aspiración a Dios y un apego a las cosas, Juan de la Cruz no enfrenta al luz a las tinieblas, Dios a nuestro amor al mundo, con una violencia verbal. Pero le parece que el alma que busca a Dios y sin embargo no renuncia al mundo nunca encontrará a Dios. A su juicio, esto sería menos un castigo que una imposibilidad. Cuando el hombre se ase a las criaturas, es incapaz de tender a la esencia divina"[21]

El propósito de la noche activa del sentido no es la privación de los bienes finitos sino el desapego de éstos. Es por ello que San Juan de la Cruz aclara: "no tratamos aquí del carecer de las cosas -porque eso no desnuda el alma si tiene apetito de ellas-, sino de la desnudez del gusto y apetito de ellas"[22].

> la purificación no exige una supresión, ni tampoco una ruptura emocional, sino un *desapego emocional*. La privación de cosas no despoja el alma si ella tiene apetito: quien es efectivamente pobre, sin serlo la voluntad, no está desapegado. Por el contrario, aquello que defiende Juan de la Cruz, es la desnudez de apetito: las cosas del mundo ocupan en ningún punto al alma, ni le hacen daño, ya que no entren en ella[23]

Gracias al desapego de los bienes finitos, aunque el existente "no puede dejar de oír, y ver y oler y gustar y sentir, no le hace más al caso, ni le embaraza más al alma si lo niega y lo desecha".[24] El desapego al que invita la mística sanjuanista no consiste en la negación de la infinitud del deseo sino en su re-orientación hacia el objeto que le es propio. Para San Juan de la Cruz, entre la nada de los bienes finitos y el todo de la plenitud divina, hay un abismo insalvable. "La nada son esas cosas coloridas que entretienen y llenan buena parte de nuestro existir".[25] Comparados con la realidad infinita del amor divino, los bienes finitos son menos que nada. Cuando la voluntad se goza desordenadamente en la posesión de los bienes finitos, se aleja de Dios. Y al hacerlo, el espiritual se olvida del fin último para el cual fue creado: la deificación.

---

21 J. Baruzi, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística,* (Valladolid, 1991) 399.

22 1S 3, 4

23 A. Bord, *Les Amours chez Jean de la Croix*, (Paris, 1998) 40. La traducción es mía.

24 1S 3, 4

25 F. Ruiz, *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, (Madrid, 1978) 204.

Lo que el poeta místico aconseja no es la aniquilación de los bienes finitos (buenos en sí mismos) ni la aniquilación de la voluntad (que para el santo resultaría imposible), sino el desapego de esta última respecto de los primeros. No se trata de renunciar a los bienes finitos, sino de gozarlos en libertad, de modo que su disfrute sea ocasión para aproximarnos a la experiencia de Dios.

Lo que conviene no es tanto la privación de los bienes finitos, sino la desnudez del gusto en el apetito de su posesión. El principal propósito no es la pobreza material sino la espiritual. Es por ello que el santo afirma: "llamamos esta desnudez noche para el alma, porque no tratamos aquí del carecer de las cosas -porque eso no desnuda el alma si tiene apetito de ellas-, sino la desnudez del gusto y apetito de ellas, que es lo que deja al alma libre y vacía de ellas, aunque las tenga"[26]. La desnudez espiritual no es sinónimo de la aniquilación del apetito en tanto que estructura ontológica (lo cual es imposible); sino de vacío. Cuando el apetito está vacío del deseo desordenado de los bienes finitos, la voluntad deja de dispersarse en las criaturas para concentrarse en la presencia de Dios. El propósito de la purificación de los apetitos voluntarios[27] es permitir que la voluntad recobre su libertad, para que pueda abrirse a la presencia infinita de lo divino. Se trata de ordenar la voluntad, sin despojarla de su dinamismo.

> Los afectos, como maneras de unirse a los seres del mundo, han de ser "obscurecidos, negados, purificados" en la noche. Pero el afecto, como estructura ontológica del hombre, no es destruido. No se trata de destruir el ser, sino de cambiar la manera de ser. Los afectos del hombre, antes de pasar por la noche, están mezclados de "apetito", es decir, de egoísmo y afecto de propiedad, aun los afectos más nobles, aquellos que tienen por término al ser espiritual de Dios"[28]

---

26 1S 3, 4

27 No es posible mortificar los primeros movimientos de la voluntad, porque ello supondría la aniquilación del deseo.

Porque los apetitos naturales poco o nada impiden [la unión al alma] cuando no son consentidos, ni pasan de primeros movimientos todos aquellos en que la voluntad racional antes ni después tuvo parte. Porque quitar éstos -que es mortificarlos del todo en esta vida- es imposible, y éstos no impiden de manera que no se pueda llegar a la divina unión, aunque del todo no estén (como digo) mortificados (1S 11, 2).

28 F. Urbina, *La persona humana en San Juan de la Cruz,* (Madrid, 1956) 46.

IV. LA PURIFICACIÓN DE LOS APETITOS: RESPUESTA AL LLAMADO AMOROSO DE CRISTO, QUE INVITA AL SEGUIMIENTO

Una de las primeras perplejidades que se le presentan al intérprete de la *Subida del Monte Carmelo* es que las observaciones hechas por San Juan de la Cruz en el primer libro no bastan para comprender cuál es el origen de la disposición ascética de la amada, que da origen a la noche activa del sentido. En palabras de Baruzi: "¿Qué decir de lo que queda antes y después del itinerario espiritual descrito? Nada sabemos de lo que precede a la entrada en la noche activa".[29]

Resulta sorprendente que el filósofo francés no haya caído en la cuenta de que al comentar la primera canción del *Cántico Espiritual B*, el doctor místico no aclara que la decisión de la amada de salir en pos de las huellas del Esposo tiene por causa el enamoramiento suscitado por la manifestación elusiva de Aquél. El amor místico se origina en la iniciativa del Amado. Pues "En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dos, sino en que él nos amó a nosotros, y envió a su hijo en propiciación por nuestros pecados" (1 Jn 4, 10). Saliendo a su encuentro para enamorarla y ganarla para sí, el Amado concede a su amada la visión anticipada de la transformación de semejanza. Dicha visión provoca en ella una "herida de amor" que, por un lado, expulsa y anonada cualquier otro amor, gusto y afición; mientras que por otro, señala el comienzo de una enfermedad de carencia que sólo se cura con la presencia del Amado.

En la *Subida del Monte Carmelo*, San Juan de la Cruz afirma que:

> [el alma] salió -sacándola Dios- sólo por amor del, inflamada en su amor en una noche oscura, que es la privación y purgación de todos sus apetitos sensuales acerca de todas las cosas exteriores del mundo y de las que eran deleitables a su carne, y también de los gustos de su voluntad: lo cual todo se hace en esta purgación del sentido.[30]

El arranque de ambos poemas está dado por el enamoramiento. Los dos describen un proceso de transformación suscitado, sostenido y dirigido

29 J. Baruzi, 287.

30 1S 1, 4

a la consumación del amor con el Esposo Cristo. "La grandeza y la fuerza del desapego del alma en Juan de la Cruz, nos apremia a no retroceder [...] sino a consentir al movimiento invisible que nos lleva siempre adelante [...] En este movimiento, el alma es deseo de Dios, deseo de lo que está más allá"[31]. Dado que Dios es amor, la sola manifestación de su presencia basta para enamorar a la amada e infunde en ella el deseo de negación de sus apetitos, sin el cual no es posible la unión de semejanza. "La ciencia del desapego, «nace del movimiento del alma hacia Dios y de su acceso al misterio de las profundidades divinas"[32]. La eficiencia de la gracia radica en el poder del *amor-ágape* para atraer la voluntad y desaficionarla de los bienes finitos; no en la predestinación.

El enamoramiento del que aquí se habla no surge del conocimiento natural perfecto ni mucho menos del conocimiento sobrenatural del Amado. Para que la herida de amor haga su efecto y atraiga la voluntad hacia el Amado no se precisa que la amada conozca a Aquél que la ha herido por visión clara y esencial. A la amada le basta lo que de Él gusta y conoce confusamente para tomar la decisión de salir de todos sus afanes, motivada por sus ansias de amor. Tan pronto es atraída por el amor divino, el alma se siente libre porque "ha salido de todas las cosas criadas y de sí misma"[33].

La obra del Esposo Cristo es enamorar al existente con su presencia amorosa; la del espiritual es cooperar con la infusión de la gracia, para que las operaciones de su entendimiento, voluntad y memoria se transformen de naturales en sobrenaturales y esté en condiciones de amar a Dios con el mismo amor que de Él recibe. El amor divino es donación y gracia; el amor místico es respuesta a la llamada amorosa de Dios que lo convoca a la vida eterna.

Sin la presencia divina que suscita en el existente el erotismo sagrado, resulta incomprensible la disposición ascética. Si el místico quiere dejar esas "nadas" en las que antes ponía su afición, no es para quedarse vacío; es para entregarse al amor divino. El propósito de negación de los apetitos es efecto de un desplazamiento del erotismo de lo profano a lo divino. La decisión de negar los apetitos surge de un deseo infinito del amor infinito que Dios es.

---

31 J. Paliard, «L'âme de saint Jean de la Croix». Tomado de: G. Berger & M. Blondel, *Chant nocturne - Saint Jean de la Croix, mystique et philosophie*, (Paris 1991) 100. La traducción es mía.

32 J. Paliard, 98-99.

33 San Juan De La Cruz, *Cántico Espiritual B,* canción 1, párrafo 2. En adelante citaré esta obra mediante la siglo CB, seguida del número de canción y párrafo.

Deseo que la presencia esquiva del Amado enciende en la voluntad, para enamorar a la esposa.

El enamoramiento místico tiene por causa la misericordia de Dios. Dada la flaqueza e imperfección del existente,

> para vencer todos los apetitos y negar los gustos de todas las cosas -con cuyo amor y afición se suele inflamar la voluntad para gozar de ellos- era menester otra inflamación mayor de otro amor mejor, que es el de su Esposo, para que, teniendo su gusto y fuerza en éste, tuviese valor y constancia para fácilmente negar los otros.[34]

La negación es la respuesta finita a la llamada amorosa del Esposo. Su propósito es acortar la distancia que separa al existente de Dios y le impide gozar del encuentro con el amor infinito que Dios es. El amor es el que "hace desnudez de todo afecto y gozo de todo lo que no es Dios"[35]. "Si el ascetismo, el recogimiento, el desapego y el abandono son esenciales para las experiencias místicas, la dura soledad de Juan era una fórmula perfecta para alcanzar la unión con Dios"[36]

Para que el espiritual descubra la presencia escondida de Dios en "el más profundo centro" de su alma, debe negar cualquier gusto y apetito que dirija su deseo infinito de sentido infinito hacia los bienes finitos. Tal es el sentido de las palabras de Jesús en el momento de la purificación del templo "Quitad esto de aquí. No hagáis de la casa de mi Padre una casa de mercado" (Jn 2, 16).

El hombre religioso "sitúa los deseos y gustos que antes disipaba en cosas que lo distraían de Dios, en cosas sensibles orientadas a la religión. No se mortifican los deseos para quedarse en un vacío apetitivo, sino que más bien los reorientamos."[37] La experiencia de Dios provoca que el erotismo se desplace del ámbito de lo profano al de lo sagrado. En cualquiera de sus fases, la noche oscura es ante todo una forma intensa y especial de presencia y comunicación amorosa entre el existente y el Esposo Cristo.

---

34 1S 14,2

35 2S 6, 2 y 4

36 S. Fanning, *Mystics of the christian tradition*, (London & New York, 2001) 157. La traducción es mía.

37 J. Ferraro, *Misticismo y Liberación del pobre ¿Senderos opuestos?,* (México, 1995) 78.

En el *Cántico Espiritual*, habiéndose determinado a salir de sí, del mundo y de sus apetitos, la amada inicia un diálogo con el Esposo, que asume la forma de reclamo: ¿A dónde te escondiste? Sus gemidos son manifestación balbuciente de la pena por la ausencia del que, habiéndola herido de amor, huyó dejándola sola. Tan pronto se da cuenta de que su reclamo amoroso no basta para suscitar el retorno del Amado, se decide a buscarle mediante la realización de obras de amor. "Su respuesta a la voz de lo absoluto no es meramente una efusión de sentimiento, sino un acto de voluntad: un acto, a menudo, de una clase tan profunda y comprehensiva, como para implicar el completo cambio de vida"[38]. Tal es el comienzo de la noche activa del sentido, cuyo propósito es la purificación de los apetitos.

> Esta presencia/ausencia desencadena la pregunta, la búsqueda, y pone al hombre en movimiento atraído por una especie de fuerza interior de gravedad. El secreto de la respuesta está en consentir a su llamada, y ese consentimiento requiere la purificación del sujeto, el lento descentramiento de unas tendencias, unos sentidos y unos deseos que le llevan a buscar la propia realización en la búsqueda y la posesión de los bienes mundanos.[39]

V. EL APETITO DE DIOS Y EL APETITO SEGÚN DIOS

Buscar a Dios por el gozo derivado de su experiencia, lejos de aproximar al espiritual a la unión mística, representa un impedimento para su realización. En la vía mística, "todos los daños en el gozo de bienes tienen raíz y origen en su daño principal que es apartar de Dios"[40] ¿Cómo entender que el deseo de Dios aleje al espiritual de Dios? Lo que ocurre es que al identificar equivocadamente el ser absoluto de Dios con el gozo de su presencia afectiva, el místico se hace una representación de Dios que atenta contra su dignidad por cuanto hace de Él un ídolo. Para San Juan de la Cruz, el propósito del

38 E. Underhill, *La Mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia*, (Madrid, 2006) 226.

39 J. Martín Velasco, 157

40 3S 19, 1

proceso místico es la transformación de semejanza amorosa, no el goce de la presencia afectiva de Dios. Quien identifica el contenido de su experiencia finita de Dios con el ser de Dios, rebaja la esencia divina a la medida y capacidad humanas. Y al proceder así -lo sepa o no- incurre en la desdivinización de Aquel a quien ama.

Las aficiones "crean preferencias desfigurando la realidad"[41]. De entre todas las aficiones que aquejan al espiritual, aquella que mayores peligros encierra es la que tiene al Dios-ídolo por objeto, puesto que disminuye la capacidad para participar del Misterio de Dios[42]. Como el poeta místico advierte, "acerca de Dios muchas [aficiones] no son sino actos y apetitos humanos"[43]. A fin de disponerse favorablemente para recibir el don de su conocimiento sobrenatural en contemplación, el espiritual debe rebasar cualquier representación de Dios. Sobre todo, debe guardarse de identificar el ser de Dios con la presencia afectiva de Éste. Lo que supone entender que

> si el alma sintiere gran comunicación o sentimiento o noticia espiritual, no por eso se ha de persuadir a que aquello que siente es poseer o ver clara y esencialmente a Dios [...] y que, si todas esas comunicaciones faltaren quedando ella en sequedad, tiniebla y desamparo, no por ello ha de pensar que la falta Dios más así que así, pues que realmente ni por lo uno ni por lo otro puede saber de cierto estar en su gracia[44]

De lo anterior se deriva una enseñanza que San Juan de la Cruz repite en toda su obra: la presencia afectiva de Dios no es sinónimo de su presencia por gracia; ni su ausencia afectiva lo es de su lejanía. Dios no se reduce al sentimiento gozoso de su presencia. Es por ello que

> Cuando oramos, cuando acudimos a Dios en señal de amistad, deseando su presencia, sin importar lo sombrío o seco que aparezca, siempre pasa algo. Dios "nos está tomando para colocarnos en sí mismo y asemejarnos a él.' ¿Cómo es la oración posible para mí, en cualquier

41 1S 5, 5

42 1S 6, 4

43 San Juan De La Cruz, *Noche Oscura*, libro II, capítulo 16, párrafo 5. En adelante citaré esta obra mediante la sigla N, precedida por el número de libro, seguida por los números de capítulo y párrafo.

44 CB 1, 4

> momento, sin importar lo vacío que parece? Porque la mirada amorosa de Cristo está constantemente sobre nosotros, y él lo hace posible[45]

El apetito de Dios es necesario para buscarle, pero constituye un impedimento para la unión mística puesto que, al encender la concupiscencia, provoca en el espiritual un amor apegado a lo que juzga ser Dios. El *amor-eros* a Dios es deseo y aspiración, que se satisface en la superación de una necesidad; es expresión de una actitud egocéntrica. Quien ama eróticamente a Dios, lo ama por considerar que es el mayor bien. Pero al hacerlo hace de Dios un valor, es decir, una realidad de orden subjetivo.

La perfección espiritual exige renunciar al apetito de Dios para albergar el apetito según Dios. La necesidad de la purgación de los apetitos -incluido aquel que tiene a Dios por objeto- consiste en que el desprendimiento restaura la capacidad del existente para amar en perfección, de forma libre, desinteresada, inmotivada y espontánea. La purificación, "que es la reconstrucción del carácter en conformidad con la realidad percibida, consta de estos dos actos esenciales: la limpieza de lo que debe permanecer, y el despojamiento de lo que debe eliminarse".[46] A la luz de la doctrina sanjuanista, aquello que debe permanecer es el apetito como estructura ontológica, orientado hacia Dios; lo que debe eliminarse es su equivocada orientación tanto a los bienes finitos como al Dios-ídolo, por cuanto este último es también un objeto finito. Por lo cual, lo único que vale la pena conservar es el "ordinario apetito de imitar a Cristo en todas sus cosas, conformándose con su vida, la cual debe considerar para saberla imitar y haberse en todas las cosas como se hubiera él (Io 13, 15)"[47].

---

45 I. Matthews, *The Impact of God: Soundings from St John of the Cross*, (United Kingdom, 1995) 131. La traducción es mía.

46 E. Underhill, 236.

47 1S 13, 3

VI. CRUZ Y HUMILDAD. EL CARÁCTER CRISTOLÓGICO DE LA NEGACIÓN SANJUANISTA DE LOS APETITOS

A consecuencia del encuentro con el misterio de lo divino, el existente se convierte. Convertirse significa sumir como sentido vital único la búsqueda de la presencia infinita de Dios. La imagen que San Juan de la Cruz emplea para hablar de la conversión es la "salida" respecto del gusto y la afición a los bienes finitos.

El estado de ánimo que define a la conversión es la angustia. Aquello que suscita la angustia -entendida como disposición existencial y no como estado psicológico- es la consciencia derivada de la resolución: del posicionamiento vital que deriva del encuentro con Dios en Cristo. La angustia es el vértigo de la libertad. La "tensión fundamental [de la angustia] remite siempre al trasfondo conflictual del proceso de hacerse individuo, de realizar su libertad"[48].

El deseo que define al converso "es una honda aspiración que arranca de la tensión de infinito, que siente «el alma con tal vehemencia de ir a Dios» [...] Esta tensión de infinito, que clama por el Amado, se presenta ahora en su punto más álgido, como culminación de la tensión cristológica"[49] En cuanto movimiento de la voluntad que descentra al existente (que lo hace "salir" de sí mismo para dirigirse tras las huella del Amado Esposo), la conversión disuelve la tensión derivada de la oposición entre las ansias inflamadas en el amor infinito del Esposo y la infinita desesperación provocada por su ausencia. El encuentro con Dios en Cristo, acaba con la desesperación infinita que aqueja a todo aquel que reconoce en sí mismo una necesidad infinita de sentido infinito, que sólo el encuentro con el amor infinito que se reveló en la cruz puede satisfacer.

Reconocer el carácter cristocéntrico de la mística sanjuanista obliga al intérprete a preguntarse ¿cuál es el rasgo esencial de experiencia de Cristo, que San Juan de la Cruz celebra en su poesía?[50] La respuesta del santo es contundente: el ser del Dios uno y trino se ha revelado en el *Logos* que se

---

48 M. S. Rollán Rollán, 866.

49 C. García. "Proyecto de vida cristiana según San Juan de la Cruz. Perspectiva bíblica", en: AA. VV. *Poesía y teología en San Juan de la Cruz*, (Burgos, 1990) 209.

50 Nótese que la pregunta tiene un marcado acento fenomenológico: no se trata de determinar y/o defender la divinidad de Cristo (problema de la teología), ni de definir el ser y atributos de Dios (metafísica); sino de dilucidar la manera en que Dios se revela en Cristo para el místico: de comprender los rasgos propios del acontecer de lo divino, a la luz de interpretación

encarnó, vivió entre los hombres, padeció, fue crucificado, murió por causa de los pecados de todos y resucitó. "La doctrina que el Hijo de Dios vino a enseñar [con su vida y muerte] fue el menosprecio de todas las cosas para poder recibir el precio del espíritu de Dios en sí"[51].

La enseñanza fundamental de Cristo fue la pobreza espiritual como condición de posibilidad del *amor-ágape;* del amor perfecto que no busca nada para sí. La pobreza espiritual consiste en vaciarse de todo apego, gusto y asimiento, a fin de permitir que la experiencia de Dios esté libre de obstáculos. Ser pobre de espíritu supone "romper con el inveterado hábito humano de hallar descanso en cosas que son «menos que Dios» [...] que no poseen el carácter de la realidad"[52], para abrirse al encuentro de Dios. El pobre de espíritu es tal porque no desea nada para sí; porque su único deseo es que "no haya en ella [se refiere a la voluntad] cosa contraria a la voluntad de Dios, sino que en todo y por todo su movimiento sea voluntad solamente de Dios"[53]

Aunque suene reiterativo, aquello que nos define como cristianos es el seguimiento de Cristo y el reconocimiento de que el camino para la salvación es la cruz. Unirse a Cristo es hacer propia la experiencia de la cruz, hasta donde lo permite la distancia entre Dios y sus criaturas. Ser crucificado junto con Cristo es amar a Dios de modo desinteresado, incondicional y espontáneo, sin precisar para ello razón alguna, aun desde la más profunda experiencia de su abandono, silencio y lejanía: darlo todo, incluida la propia vida, por Dios y por aquellos en quienes habita de un modo único e irrepetible el Dios amado: nuestros semejantes. Pues "cierto está que [Cristo] al punto de la muerte quedó también anihilado en el alma sin consuelo y alivio alguno, dejándole el Padre así en íntima sequedad [privándolo de su presencia afectiva, aunque no de su presencia por gracia] por lo cual fue necesario clamar diciendo: ¡Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? (Mt 27, 46)".[54]

Cargar la cruz de Cristo es padecer junto con Él el abandono del Padre, así como de aquellos por cuya salvación se entregó a la muerte y "anihilarse

---

de un testimonio místico. Aquello a lo que apunta la pregunta no es el concepto teológico ni metafísico "Dios", sino la experiencia de encuentro con Dios.

51 1S 5, 2

52 E. Underhill, 242.

53 1S 11, 2

54 2S 7, 11

por Dios [... a fin de] quedar resuelto en nada, que será la suma humildad".[55] Humilde es quien, al encontrarse con Dios en Cristo, confiando en su amor, se abandona por entero a Él, consciente de que la salvación es don y no retribución al mérito. La humildad es el conocimiento vital de que, por ser El que es, cuando renunciamos a cualquier otro amor a fin de buscar su presencia, Dios nos da la fuerza y habilidad necesarias para que, desde nuestra nada, nos elevemos a la participación de la vida eterna. "Cuando la humildad nos ha hecho reconocer que somos nada ante Dios, le ofrece a Dios esa nada y el reconocimiento de esa nada para que él haga de ella algo."[56] La intención es que, tras habernos sumido en la más intensa purificación, entendida como un largo proceso de muerte espiritual, Dios nos resucite y nos haga partícipes de su gloria.

Ser humildes implica comprender que a pesar de no ser más que polvo delante de Dios, estamos llamados al fin sobrenatural de la vida eterna. La humildad es el "conocimiento de sí mismo ante Dios, y toda humildad es encuentro; no somos humildes más que cuando nos encontramos con Dios, y Dios únicamente puede encontrarnos cuando somos humildes".[57] La humildad es la virtud que se expresa en la primera de las bienaventuranzas: la pobreza espiritual, que consiste en no codiciar nada.

Si el conocimiento de nuestra finitud e imperfección no estuviera acompañado del encuentro vital con el amor que se manifestó en Cristo Crucificado, el reconocimiento de la desproporción entre nuestra miseria y la magnificencia de Dios culminaría en la desesperación infinita. El encuentro con Dios *en* Cristo Crucificado origina la humildad porque no se limita al mero contraste entre nuestro ser y poder ser finitos y la infinitud de Dios, sino que hace posible la esperanza de la salvación.

El camino para la salvación es el seguimiento de la cruz, que se define por la negación de todo amor que no conduzca ni se identifique con el de Dios. El amor de Dios es exclusivo y excluyente porque supone la negación de cualquier otro, incluido el amor a sí mismo. Amar al Esposo con el mismo amor con que Él nos amó, hasta la muerte de cruz, es negación del egoísmo.

---

55 2S 7, 11

56 J. L. Chrétien, *La mirada del amor,* (Salamanca, 2005) 18.

57 *Ibíd.*

El medio a través del cual se alcanza la humildad es la mortificación activa, que consiste en inclinarse no a lo agradable sino a lo que conviene con la voluntad de Dios. Por su parte, la mortificación pasiva radica en aceptar pacientemente la cruz de cada día. Jesús decía: "Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz de cada día y sígame" (Lc 9, 23). La cruz es "el símbolo de todo lo difícil y pesado, y que resulta tan opuesto a la naturaleza que, cuando uno toma esta carga sobre sí, tiene la sensación de caminar hacia la muerte. Y ésta es la carga que ha de llevar diariamente el discípulo de Cristo"[58]. Unirse a Cristo es hacer propia la experiencia de la cruz, hasta donde lo permite la distancia entre Dios y sus criaturas.

Como ha dicho un intérprete de San Juan de la Cruz, "Cuando no se la mira a la luz del amor, la cruz asusta"[59]. Comprender el vínculo entre *amor-ágape* y cruz supone reconocer que en la entrega incondicional de sí mismo por amor al Padre y para la redención del hombre, Cristo manifestó el carácter redentor de la negación del egoísmo.

Cuando se olvida que la cruz es el acontecimiento en el cual se reveló la esencia divina como *amor-ágape*; como entrega libre, desinteresada, universal, inmerecida y salvadora, tanto la muerte de Cristo como la negación que se exige al que quiera ser su discípulo resultan incomprensibles. Dejando a un lado el amor perfecto: ¿por qué Dios habría de hacerse hombre a fin de que el hombre se hiciera Dios por participación? Asimismo, sin considerar que el espiritual está enamorado del Esposo Cristo, ¿cuál sería el sentido de la terrible negación a la que invita San Juan de la Cruz?

Para el santo, así como el *amor-ágape* es el sentido último de la cruz de Cristo; el amor a Dios es el sentido último de la negación que tiene por fin la noche activa del sentido. El camino de la purificación de los apetitos es "saberse negar [...] dándose al padecer por Cristo y aniquilarse en todo"[60]. La mortificación de los apetitos es la expresión del esfuerzo personal por asemejarse a Cristo; por desprenderse de todo interés egoísta, a fin de que la intervención pasiva de Dios purgue al espiritual de los hábitos de imperfección que le impiden acceder a la unión de semejanza amorosa.

---

58 E. Stein, *La Ciencia de la cruz*, (Burgos, 2000) 42.

59 G. De Santa María Magadlena, *San Juan de la Cruz. Doctor del amor divino*, (Burgos, 1965) 18.

60 2S 7, 8

> En la noche activa del sentido, mediante la mortificación de los apetitos "aunque el alma no obra por medio de las virtudes teologales, el alma hará su parte en desapegarse de las criaturas, pero no dejará de obrar con sus facultades de modo humano. En la noche activa del espíritu, la cual supone la simultánea entrada en la noche pasiva del sentido, Dios mismo librará del alma de su manera humana de obrar.[61]

La necesidad de la mortificación consiste en su carácter de medio remoto para la unión con Dios. La mortificación es un bien dispositivo, que libera al espiritual de los apegos, gustos y asimientos que le impiden amar a Dios de modo perfecto.

> El propósito de la mortificación es someter al cuerpo al espíritu y el espíritu a Dios. Y lo hace oponiéndose a las inclinaciones de los sentidos, que son totalmente contrarias a las del Espíritu divino [...] mediante esa oposición y aflicción causada al cuerpo, al amor propio y a ala propia voluntad [...] éstos son abatidos y, con el tiempo, en cierto modo destruidos; y en su lugar entran en el alma el amor Divino y la voluntad Divina, y toman posesión de ella"[62]

Los apetitos deben ser mortificados, toda vez que no se puede llegar a la unión si antes el existente no se vacía de ellos[63]. La mortificación consiste en la "privación positiva de lo que lícitamente se puede tener o gozar en cualquier sentido"[64]. Es decir, en la renuncia voluntaria a lo que, pesa a ser bueno en sí mismo, comparado con el amor infinito que Dios es, es nada.

Adelantándose a la posible objeción de que el amor de Dios no exige la renuncia a los bienes finitos, el poeta místico responde que querer gozar del amor divino y de los bienes finitos "es tener en poco a Dios"[65], por cuanto supone compararlo con éstos e implica un agravio. La crítica se dirige a quie-

---

61 J. Ferraro, *San Juan de la Cruz y el problema místico: la necesidad de un nuevo concilio*, (México, 1976) 4.

62 *Ibíd.,* 251-252.

63 1S 5, 2

64 F. Naval, *Curso de teología, ascética y mística. Según las doctrinas de los grandes maestros de ella San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús*, (Madrid, 1948) 232.

65 1S 5,4

nes "no se contentan con sólo Dios, sino que quieren entremeter el apetito y afición de otras cosas"[66]

El amor de Dios es exclusivo y excluyente. Es por ello que el santo aconseja: "cualquier gusto que se le ofreciere a los sentidos, como no sea para honra y gloria de Dios, renúncielo y quédese vacío del por amor de Jesucristo, el cual en esta vida no tuvo otro gusto ni le quiso tener que hacer la voluntad de su Padre"[67]

El objetivo de la mortificación es matar al hombre viejo: romper anhelos y apegos egoístas. Se llama hombre viejo "al conjunto de inclinaciones desordenadas que cada uno experimenta en sí mismo; y *muerte espiritual o ascética* será por lo tanto la mortificación o sujeción de ese conjunto desordenado."[68]

El hombre nuevo es el "cristiano que domina sus propias inclinaciones, conformándose con la vida de Jesucristo"[69]. La mortificación tiene un fin salvífico que se esclarece al comprender que si al imitar a Cristo "nos hemos injertado en él por una muerte semejante a la suya, también lo estaremos por una resurrección semejante; sabiendo que nuestro hombre viejo fue crucificado con él, a fin de que fuera destruido el cuerpo del pecado" (Rm 6, 6). La cruz de Cristo "fue un morir al pecado, de una vez para siempre; mas su vida, es un vivir para Dios" (Rm 6, 10).

No obstante lo anterior, si bien es cierto que la mística sanjuanista es cristocéntrica, también lo es que posee un carácter trinitario. No es mi intención discutir cuál de estos dos aspectos tiene más peso. Baste señalar que, para San Juan de la Cruz Cristo Crucificado es también el Señor Resucitado: el Amado que, en el envío del Espíritu Santo que procede del Padre y del Hijo, suscita en la amada la participación de las operaciones de la Santísima Trinidad: *amor-ágape* y conocimiento perfecto.

La unión mística consiste en la participación tanto de la cruz y como de la resurrección de Cristo. Por tanto, no sería plena si el espiritual no participara del *amor-ágape* como origen y fuente (Dios Padre); como donación (Dios Hijo); como relación de amor subsistente, que dispone la voluntad del hombre para que pueda acoger la iluminación del *Logos* (Dios Espíritu Santo).

---

66 1S 5, 3

67 1S 13, 4

68 F. Naval, 74.

69 *Ibid.*

En la unión mística, la amada "es atraída en y por el Espíritu Santo a la misma comunión de vida y de amor del Padre y del Hijo, es introducida plenamente en el misterio trinitario, adquiriendo una relación especial con cada una de las personas divinas, que la teología actual explica como reales y «propias» con cada persona, y no simplemente «apropiadas»"[70].

La finalidad de la unión mística es la participación de la vida trinitaria. Sin embargo, el acento recae en Cristo porque Él es el Novio al que se une en matrimonio espiritual el alma-amada: porque conforme a su humanidad es "el camino"; pero conforme a su divinidad, es la "esencia" del misterio de Dios como *amor-ágape* y la "vida" eterna.

VII. ACTUALIDAD DE LA MÍSTICA SANJUANISTA

Uno de los mayores aciertos de Jean Baruzi fue comprender que "cuando al principio de la *Subida del Monte Carmelo*, dice que 'ni aun mi principal intento es hablar con todos, [San Juan de la Cruz] está indicando en realidad que es a todos los hombres a los que se dirige"[71]. Con demasiada frecuencia, los intérpretes de la obra sanjuanista piensan que, al afirmar lo anterior, el santo está señalando que la doctrina de la noche oscura tiene por destinatarios exclusivos a quienes pertenecen a una institución religiosa. Por mi parte, sostengo que dicha afirmación debe ser interpretada en el contexto de la totalidad de la obra. Asimismo, pienso que si se tiene en cuenta el hecho de que muchos de los consejos espirituales están contenidos en cartas dirigidas laicos, es forzoso admitir que cuando San Juan de la Cruz dice "Ni aun mi principal intento es hablar con todos, sino con algunas personas de nuestra sagrada Religión de los primitivos del Monte Carmelo [...] los cuales, como ya están bien desnudos de las cosas temporales de este siglo, entenderán mejor la doctrina de la desnudez del espíritu"[72], lo único que el santo deja en claro que su doctrina será más accesible para quienes han abrazado la vocación religiosa, toda vez que habiendo renunciado al apego de los bienes materiales,

70 C. García, 221.

71 J. Baruzi, 282.

72 1S prólogo 9

tienen cierta ventaja en el camino de la negación. Lo que de ningún modo significa afirmar que la doctrina de la noche oscura únicamente sea necesaria para los miembros de una orden religiosa. Y tampoco implica que San Juan de la Cruz aconseje a los cristianos laicos que se desentiendan del seguimiento de Cristo y se conformen con una religiosidad de carácter ritualista.

Para San Juan de la Cruz, el misticismo es la única vía de la salvación. El amor que se manifestó en la cruz de Cristo es donación libre, espontánea, desinteresada y universal, que no obedece al mérito humano. Si la gracia es universal es porque el pecado también lo es (Rm 5, 20). Porque todos hemos pecado, Cristo se sacrificó por todos, a fin de otorgarnos la posibilidad de llegar a ser hijos de Dios mediante el seguimiento de la cruz. De donde se sigue que todo aquel que aspire a llamarse cristiano, debe emprender el arduo camino de la negación, a fin de liberarse de todos los obstáculos que impiden la unión se semejanza amorosa, puesto que "para este fin de amor fuimos creados" todos.

Quien desee progresar en el amor perfecto de Dios -sea religioso o laico- no debe buscar, esperar ni pedir la devoción afectiva y sensible de Dios, que consiste en sentimientos y emociones espirituales de gozo íntimo; sino la experiencia del amor desnudo que se manifestó en la cruz. Quien desee seguir a Cristo no debe pedirle que la llene de bienes materiales ni espirituales; debe pedir que Dios lo una consigo a través de la imitación y seguimiento de la cruz.

Para acceder al lugar donde se halla escondida la presencia de Dios, "la puerta es la cruz, que es angosta, y desear entrar por ella es de pocos, mas desear los deleites a que se viene por ella es de muchos."[73] Ser cristiano es estar dispuesto a cargar la cruz de Cristo, tal como ésta se configura en nuestras propias circunstancias: en la aceptación de nuestras limitaciones y sufrimientos; en el reconocimiento de que en la más honda desesperación, en la soledad y el dolor, brilla la esperanza de que Dios no nos abandona. Ser cristiano es saber que al participar de la muerte de Cristo, participamos también de su resurrección.

La presencia de Dios en nosotros se manifiesta como llamado amoroso que nos invita a abandonar cualquier otro amor para corresponder al amor que Dios es. A retirarnos del mundo y a juzgar el valor de los bienes mundanos en su justa dimensión, de modo que su búsqueda no nos haga olvidar que

73 CB 37, 13

Dios es el sumo bien y que la unión amorosa con Cristo es el fin de la vida. Mas para descubrir la presencia escondida de Dios "conviene salir de todas las cosas según la afección y voluntad y entrarse en sumo recogimiento dentro de sí misma".[74] Salir es negar el apetito en el gusto de los bienes finitos. El origen de la negación es el amor que inflama la voluntad, a fin de que cobre fuerzas para desaficionarse de los bienes finitos, movida por el deseo de unirse a la presencia del Amado.

El testimonio de los místicos da cuenta de que "hay en la persona también una estructura esencial de trascendencia del mundo"[75]. Es decir, de que el existente habita el mundo pero no es mundo; es finitud que se abre a la infinitud del *amor-ágape* que Dios es, a partir del deseo infinito de sentido infinito. Para San Juan de la Cruz, el existente no es un ser pleno, cerrado sobre sí mismo, sino "un ser ontológicamente 'para', 'hacia'; vacío en sí mismo y tendente hacia una plenitud que está fuera de sí mismo en Dios".[76]

Sólo a la luz del talante erótico del existente; del reconocimiento de que el erotismo define nuestra condición de ser, es posible comprender la actitud y disposición ascéticas como una apertura al ser infinito de Dios. Lo que implica reconocer que la negación es la faceta oscura del amor divino que inflama la voluntad del espiritual; que la negación a la que invita San Juan de la Cruz es

> "Negación rodeada de amor por todas partes: *precedida* de amor, pues nadie niega ni tiene valor para ello hasta que el amor ya existente no le empuja (1S 14, 2); *seguida* de amor, ordenada al amor, porque tras ella viene automáticamente la mayor intimidad, de manera que quien más niega, más alcanza"[77]

La raíz última de la negación, que se alcanza a través de la mortificación de los apetitos, es el amor. Con todo, hay que tener presente que el amor del principiante es de carácter erótico: que surge del deseo de unirse a la presencia gozosa del Amado y que, por lo mismo, es imperfecto. De modo que si bien basta para suscitar el enamoramiento con el que comienza en

74 CB 1, 6

75 F. Urbina, 83.

76 *Ibíd.* 187.

77 F. Ruiz, 206.

proceso místico, es insuficiente para la realización del fin sobrenatural para el cual fuimos creados: la deificación.

VIII. CONCLUSIÓN

Para San Juan de la Cruz, el amor desordenado a los bienes finitos que constituye la estructura ontológica de los apegos es origen de una serie de daños positivos, que obstaculizan la experiencia de Dios por cuanto esclavizan la voluntad al deseo de posesión de los primeros. Sin embargo, el mayor de los daños provenientes de los apetitos es de carácter privativo, y consiste en que impiden la realización de la unión entre la amada y el Amado, toda vez que en un mismo sujeto (la voluntad) no pueden estar presentes de manera simultánea el amor a Dios y la afición a las criaturas. Puesto que cuando el espiritual se entretiene en el cuidado y goce de esas nadas que son los bienes finitos, deja de entregarse al amor de Dios.

En el comienzo del proceso místico, "el mundo sensible constituye para San Juan de la Cruz un riesgo de alienación [...] es preciso despojarse de él y vaciarse por completo. Forma, en efecto, un obstáculo en la medida en que ocupa la consciencia en un nivel que es el de las cosas y distrae del conocimiento superior, puro".[78] Mientras la voluntad no se ha liberado de los apegos a los bienes finitos, el deseo de éstos se convierte en el fin último. Así, de ser bienes remotos para la unión con Dios, los bienes finitos se conviertan en obstáculos que embarazan la voluntad e impiden que nazca en ella la semilla del amor desnudo.

Por el contrario, cuando el espiritual ha quedado libre de sus apetitos, gracias a la purificación pasiva de la raíz de éstos -que ya no es obra suya sino de Dios, al considerar a las criaturas de manera conjunta, conoce que

> ellas son los principios constitutivos de una sublime sinfonía que sobrepasa a todas las melodías particulares (S 14, 25). A veces, Juan de la Cruz exhibe la compenetración del valor estético de la hermosura o

78 G. Azam, "El mundo sensible y la expresión en San Juan de la Cruz", en: *Actas del IV Seminario de la Historia de la Filosofía Española*, (Salamanca, 1986) 579.

> lindura (como en el disfrute de las flores), por un lado; y las emociones de gran alcance como la sublimidad, por otra.[79]

La unión con Dios reclama como condición de posibilidad la negación de todo gusto y asimiento de la voluntad. Mas, como ha quedado claro, la negación no es una disposición que surja de manera espontánea sino que está motivada por la manifestación elusiva del Amado, cuya presencia enamora y atrae hacia sí la voluntad del existente, a fin de desaficionarla de los bienes finitos. Respecto del existente, el *amor-eros* es la causa eficiente del proceso místico; respecto de Dios, la causa eficiente

del proceso de transformación amorosa es el *amor-ágape.* El proceso místico es un tránsito del *amor-eros* al *amor-ágape*, suscitado, sostenido y dirigido en todo momento por la gracia del amor divino.

A partir de la interpretación del vínculo entre amor y negación en la *Subida del Monte Carmelo*, queda clara "La acción del amor, su carácter de agente de lo divino en el hombre, se conoce, sobre todo, en ese afinamiento del ser que lo sufre y lo soporta. Y aun en un desplazamiento del centro de gravedad del hombre".[80] El amor es la esencia del existente; es el rasgo fenomenológico en virtud del cual es posible definirlo cono imagen de Dios. Asimismo, por derivación, el *amor-ágape* es el origen del deseo infinito de sentido infinito que explica el origen de la actitud místico-religiosa.

Para San Juan de la Cruz, el amor es el fin sobrenatural para el cual fuimos creados. "Y todo el que lleva en sí una brizna de este amor descubre algún día el vacío de las cosas y en ellas, porque toda cosa y todo ser que conocemos aspira a más de lo que realmente es [...] el amor hace transitar, ir y venir entre las zonas antagónicas de la realidad"[81]. El *amor-ágape* hace al existente trascender el mundo, y trascender la propia finitud, para salir en pos del Amado; de Aquel cuya visión fugaz basta para vaciar de sentido cualquier otro proyecto y concentrar su atención vital en la búsqueda la unión mística.

Como su mismo título indica, la *Subida del Monte Carmelo* es una guía espiritual que busca dar algunos avisos para que los espirituales puedan "desembarazarse de todo lo temporal y quedar en suma desnudez de espíritu,

---

79 D. Dombrowski, *St. John of the Cross: An Appreciation*, (Albany, 1992) 122. La traducción es mía.

80 M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, (Madrid, 1995) 258.

81 *Ibíd.* 255.

cual se requiere para la unión con Dios". Tal obra es una mistagogía, capaz de orientar al espiritual a través de las diversas fases que integran un camino de perfección que asume la forma de ascenso, toda vez que supone una salida de los bienes finitos, del apego a sí mismo y de los gustos desordenados de la voluntad, provenientes de los apetitos.

En el tramo correspondiente a la noche activa del sentido, el ascenso al monte se hace con esfuerzo. No obstante, el esfuerzo no consiste en una afirmación heroica de sí, sino en la negación propia de la pobreza de espíritu que define al discípulo de Cristo. No hay que perder de vista que:

> El monte es el hombre mismo. La noche, junto con su oscuridad, amabilidad, carácter dichoso, etc., su experiencia. El hombre es el monte que pasa por la noche. Por eso, el Santo titula su tratado "Subida del Monte Carmelo" y no "Subida al Monte Carmelo" como suele decirse. El hombre sube a sí mismo, pasando por una experiencia difícil con varias fases simbolizada por la noche, a la cima de su ser, a su más profundo centro mediante la abnegación (la nada), eligiendo el camino más espiritual, la senda verdaderamente teologal para llegar a su verdadera meta existencial: Dios[82]

El seguimiento y la imitación de Cristo es la vocación universal del existente. No obstante, la razón por la cual algunos no llegan a la cima del monte de perfección es "por no querer o no saber, o no las encaminar y enseñar a desasirse de aquellos principios" algún director espiritual.[83] La totalidad de la obra de San Juan de la Cruz tiene por fin guiar a todos los que caminan por la senda de perfección (sean religiosos o laicos); es decir, a todo aquel que ha caído en la cuenta de que sólo Dios basta para satisfacer su deseo infinito de sentido infinito, pero que no sabe cómo unirse a su presencia, porque reconoce que entre la finitud de su ser y su poder ser y el amor infinito que Dios es media un abismo que sólo la gracia puede salvar.

Si esta meditación filosófica ha cumplido su propósito, resultará claro que la experiencia mística tiene por causa el enamoramiento provocado por

---

82 M. Ofilada Mina, *San Juan de la Cruz. El sentido experiencial del conocimiento de Dios: claves para un acercamiento filosófico al santo doctor*, (Burgos, 2002) 111.

83 S prólogo, 3

la presencia de lo divino y que el erotismo es el origen de la mística, entendida como modalidad de la vida fáctica abierta a todos, es decir, de carácter universal.

Es común imaginar que el encuentro con Dios en Cristo es un acontecimiento que se da sin mediación alguna. A mi entender, dicha afirmación surge del desconocimiento de la que la mística es un proceso de transformación vital y no una experiencia aislada de carácter extraordinario. Es por ello que, para concluir, quisiera dejar abierta una pregunta que, espero, tenga la fuerza para despertar el deseo de buscar en la teología mística de San Juan de la Cruz un camino para el encuentro con Dios. En esta época, donde los discursos y las mediaciones religiosas parecen haber perdido su fuerza para evocar la presencia de lo divino, ¿no cabe la posibilidad de que la meditación sobre el testimonio de San Juan de la Cruz provoque en alguien una herida de amor? Mi respuesta es que sí. Que resulta difícil no leer sus obras sin enamorarse del Amado Esposo Cristo.