

Tesis Doctoral

La muerte del sujeto en la poética de Juan de la Cruz

Autor: Iñaki Ceberio de León
Director: Dr. Prof. José Azurmendi Otaegi



Junio 2006

Esta tesis ha sido realizada gracias a una beca predoctoral del Gobierno Vasco



HEZKUNTZA, UNIBERTSITATE
ETA IKERKETA SAILA
Zientzi Politikarako Zuzendaritza
Berriazko Ikerketa

DEPARTAMENTO DE EDUCACIÓN,
UNIVERSIDADES E INVESTIGACIÓN
Dirección de Política Científica
Investigación Específica

ÍNDICE GENERAL

Agradecimientos	7
---------------------------------	---

Introducción	9
------------------------------	---

[Primera parte: “Muerte del sujeto”. Estado de la cuestión.](#)

[1. Visión filosófica:](#)

La “muerte del sujeto” en la filosofía contemporánea	55
---	-----------

1.1. Características de la modernidad	57
1.2. Nietzsche: de “la muerte de Dios” a “la muerte del sujeto”	59
1.3. La muerte del sujeto en Bergson	67
1.4. Scheler: la trascendencia del yo en la experiencia religiosa	86
1.5. De la muerte del sujeto al sujeto solidario	89
1.6. La “muerte del sujeto” en la filosofía hermenéutica	101
1.6.1. Historia y desarrollo de la hermenéutica	102
1.6.2. El Círculo de Eranos	111
1.6.3. La muerte del sujeto en la hermenéutica filosófica	113

[2. Visión psicológica:](#)

Del sujeto topológico a su trascendencia	117
---	------------

2.1. Sigmund Freud y el descubridor del inconsciente	118
2.1.1. El sujeto topológico	119
2.1.2. Eros y thanatos	124
2.1.3. Desarrollo del sujeto sexuado	130
2.2. Carl Gustav Jung, el retorno a la fuente original	133
2.2.1. Del inconsciente personal al inconsciente colectivo	137
2.2.2. El proceso de individuación	141
2.2.3. Persona	144
2.2.4. La sombra	145
2.2.5. Anima-animus	149
2.2.6. El sí mismo	151
2.3. Roberto Assagioli, el desarrollo del ser transpersonal	154
2.3.1. La ascensión al superconsciente	157
2.3.2. Obstáculos en la ascensión	160
2.4. La psicología humanista	162
2.5. La psicología transpersonal	166
2.6. Michael Washburn y el Fundamento Dinámico	170
2.6.1. Etapa preegoica	172
2.6.2. Etapa egoica	173
2.6.3. Etapa transegoica	174
2.6.4. La muerte del sujeto	175

2.7. Ken Wilber, la psicología integral	177
2.7.1. La falacia pre-trans	178
2.7.2. El espectro de la conciencia	181
2.7.3. La psicología integral (Wilber IV)	184
2.7.4. Las muertes del sujeto.....	186

3. Visión teológica:

Del hombre nuevo a la “muerte de Dios”	191
3.1. La muerte en la Biblia	192
3.2. La muerte del sujeto en el camino espiritual	201
3.3. La muerte del sujeto a lo largo de la historia de la Iglesia	206
3.4. La muerte de Dios	216

Segunda parte: Muerte del sujeto en Juan de la Cruz

1. Contextualización histórica y del autor **225**

1.1. Contextualización histórica	225
1.1.1. La política	226
1.1.2. La cultura	233
1.1.3. La religión	240
1.1.4. El Carmelo	254
1.2. Vida y muerte en Juan de la Cruz	257
1.3. Retrato psicológico	272

2. Análisis filológico **275**

2.1. Influencias	276
2.1.1. Influencia renacentista	278
2.1.2. Influencia popular	279
2.1.3. Influencia bíblica	280
2.1.4. Influencia franciscana	281
2.1.5. Influencia musulmana	282
2.2 Características	283
2.3. El lugar del sujeto en la poética de Juan de la Cruz	289
2.4. El lenguaje simbólico	297
2.5. La noche	300
2.6. La nada	306

3. Análisis estético **311**

3.1. Influencias estéticas en Juan de la Cruz	312
3.2. La muerte como estética: muerte-hermosura	318
3.3. ¿Se puede hablar de lo sublime en la estética de Juan de la Cruz?	342

3.4. El pastorcico crucificado	350
3.5. La estética de la naturaleza	358
3.6. La estética del Carmelo	364
3.7. Estética vanguardista	372
<u>4. Análisis psicológico</u>	385
4.1 Psicología profunda en la noche oscura	388
4.2. Michael Washburn y la noche oscura	391
4.3 Ken Wilber, el cartógrafo de la noche	405
4.4. Modelos comparativos entre escuelas	413
<u>5. Análisis filosófico – teológico</u>	415
5.1 Negación ontológica	417
5.2 Negación epistemológica	422
5.3 Muerte del sujeto	425
5.4 Inefabilidad y lenguaje poético	429
5.5 La unión	437
<u>Conclusión general</u>	443
<u>Bibliografía</u>	449

Agradecimientos

Quisiera agradecer a todas las personas que a lo largo de estos años me han apoyado y animado en la elaboración de la tesis doctoral. Si bien soy el artífice de esta investigación, sin esta ayuda hubiera sido muy difícil llevarla a cabo. Esta tesis es el fruto de lecturas, conferencias, cursos, discusiones que han logrado la maduración de las ideas aquí expuestas. Por ello quiero agradecer a todos los que en cierta manera me han apoyado. Pido disculpas por si me he olvidado de alguien.

En primer lugar agradezco la dirección de mi director de tesis el catedrático Joxe Azurmendi por su dirección y consejos, además de la amabilidad y gentileza que ha demostrado en todo el proceso. A todo el Departamento de Filosofía de la Universidad del País Vasco / Eusko Herriko Unibertsitatea por el apoyo y confianza que han depositado en mí desde el principio. A Ima Obeso por la amabilidad y ayuda en la gestión. A los miembros de la Biblioteca de la Universidad, en especial, a Idoia Iriondo, por la inestimable ayuda que han prestado en la adquisición de libros y artículos. A Alfredo Bayón, Xabi Insausti, Belén Altuna y Antonio Arana por sus correcciones. A Alberto Arruti por el esqueleto de la portada.

A mis compañeros de doctorado por compartir las angustias y bloqueos que implica una tesis (Iñigo, Albert, Javi, Raul, Albertos y Robertos, Gema, Fernando, Andrés.César y Ruperto). A mi familia que me ha tenido que soportar durante estos años y ha confiado ciegamente en mí. A mi hermana Itziar por sus valiosas opiniones y correcciones en la redacción de esta tesis. A mis compañeros del dharma que en todo momento me han animado. A mis amigos que siempre han estado ahí. A Txus Laita, Antonio Arana, Javi, Nieves y Rubén por su apoyo. A Clara por su cariño y apoyo en el tramo final de la tesis.

A mis amigos que comparten conmigo la pasión por Juan de la Cruz, Anna y Guido, y mis compañeros de estudios de la carrera de filosofía con los que compartí mis inquietudes.

Quisiera agradecer especialmente a dos profesores. A Alfredo Bayón que gracias a sus cursos de doctorado y múltiples discusiones me inspiraron en las tesis centrales de esta investigación, y a Fernando Rodríguez Bornaetxea por abrirme la ventana de la psicología transpersonal que sin duda alguna ha enriquecido este trabajo. También agradezco al padre Giuseppe de Gennaro y al Dono di Jesú por la acogida que me dieron en su Centro de Estudios Místicos con los que compartí oración, trabajo y un cálido silencio.

En definitiva, os agradezco a todos por el caluroso apoyo que me habéis dado.

Introducción

A lo largo de mis estudios universitarios dos áreas atrajeron mi atención. El estudio de las religiones como fenómeno antropológico, y la crítica a la modernidad. De la confluencia de estas dos líneas de investigación surgió el proyecto de este trabajo centrándome en la problemática del sujeto en la obra de Juan de la Cruz. Por un lado, había una serie de autores cristianos encuadrados dentro de la teología negativa, que negaban en cierta forma el sujeto como fruto de una experiencia espiritual, y por otro lado, la postmodernidad se hacía eco de la “muerte del sujeto” como consecuencia de la crítica a la modernidad. Así que me parecía interesante abordar el problema del sujeto desde la línea más crítica del pensamiento occidental y compararlo con la teología negativa. Entonces inicié una investigación en el último año de carrera para ver qué autores iban a ser más adecuados a la hora de realizar una tesis doctoral. De esta manera encontré la pertinencia de profundizar en la obra de Juan de la Cruz cuyo tratamiento del sujeto podía ser interesante a la hora de dilucidar la “muerte del sujeto”, y resaltar las implicaciones de lo que conlleva dicha idea.

Desde el principio, la idea de la “muerte del sujeto” de la postmodernidad no me pareció muy clara, porque la “muerte del sujeto” responde a la crítica de la modernidad en uno de sus pilares más básicos, el sujeto; pero veía que esta idea era simplemente una crítica, sin que se expusiese las implicaciones de dicha muerte, aspecto que no sucede con la visión que ofrecen algunos espirituales como Juan de la Cruz o Teresa de Jesús, que a mi modo de ver sí que lo muestran como culminación de un proceso espiritual. Estas implicaciones podrían ser: una apertura hacia los demás, ayuda desinteresada, una mayor sensibilidad hacia la naturaleza, sensación de unidad, estabilidad emocional, serenidad interior, etc., características que la psicología humanista y transpersonal han destacado como propias de las personas autorrealizadas¹.

Desde el inicio de la investigación me pareció muy interesante abordar la problemática del sujeto estudiando el caso de Juan de la Cruz desde diferentes perspectivas por dos razones básicas: la primera razón es que en la época de Juan de la Cruz (Renacimiento) no existían las diferencias entre filosofía,

¹ Ver Maslow, A.: *El hombre autorrealizado*. Ed. Kairós, Madrid, 2003, p. 198.

teología, estética, psicología, tal como las hay hoy, que permitían tener unas ideas más globales. La segunda razón responde a la multidimensionalidad del sujeto. El problema del sujeto no es exclusividad de la filosofía, ni de la filología, ni de la psicología. Así, desde diferentes ámbitos disciplinarios, se pretende ofrecer un estudio más global, que ofrezca la complejidad del problema y se pueda dar una respuesta más completa dada la interconexión multidisciplinar (transdisciplinariedad).

La tesis central de esta investigación consiste en mostrar la presencia del concepto postmoderno de la “muerte del sujeto” en la obra poética de Juan de la Cruz que se reflejaría desde diferentes perspectivas como la filológica, la estética, la psicológica y la filosófica-teológica. Además se pretende resaltar las implicaciones de dicha idea por medio de la psicología transpersonal. De esta manera se muestra la profundidad y actualidad de esta idea en la obra de Juan de la Cruz.

Esta tesis parte desde la filosofía que tiene presente la multidisciplinariedad que engloba al problema del sujeto y expone una lectura transdisciplinar que sintetiza y aglutina las respuestas ante dicho problema. La idea de la “muerte del sujeto”, tal como lo veo, es más que una simple crítica a la modernidad. Esta idea implica una nueva forma de vivir y de relacionarse con los demás, y también una nueva forma de pensar que sitúa al ser humano en horizontalidad con respecto a los demás seres. Como bien señalaba Nietzsche al principio de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*², el hombre no se encuentra por encima de los animales por el hecho de desarrollar unas capacidades cognitivas más evolucionadas. Si nos comparamos con el cosmos somos infinitamente pequeños (Juan de la Cruz comparándose con Dios se consideraba “nada”). Para Nietzsche, detrás de las ideas filosóficas hay una gramática que estructura el pensamiento; hay una forma peculiar de ver el mundo que se expresa en el arte; y hay una psicología que nos lleva a formas de comportamiento determinadas.

² Nietzsche, F.: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos, Madrid, 1998, pp. 17ss.

En el caso de la modernidad está más o menos claro lo que implica la noción del sujeto. Primero, gracias a las críticas de la filosofía, y segundo, por sufrir sus consecuencias sociales, psicológicas y medioambientales, por citar las más relevantes. Sin embargo, la superación de esta idea es lo que no está tan claro, y de ahí la pertinencia de tener en cuenta las aportaciones de la psicología, y por supuesto, el estudio de grandes espirituales como Juan de la Cruz, que con su obra permite ver con más claridad la trascendencia del sujeto.

En este sentido, el estudio de la obra de Juan de la Cruz es un medio para profundizar y dilucidar la idea de la “muerte del sujeto” desde la multidisciplinariedad, como objeto de reflexión de una problemática actual que se relaciona con la estética, la religión y con implicaciones de carácter ético.

Problemas al estudiar la obra de Juan de la Cruz

Lo primero que llama la atención cuando uno se acerca a la obra de este poeta es la belleza de sus textos y la dificultad de los mismos, que también es un atractivo más. Da la impresión que para comprender su obra la razón y el intelecto se quedan cortos. Siempre hay algo que se escapa y se esconde en la inefabilidad de la experiencia abisal. Por ejemplo, su lenguaje adopta una forma simbólica cuyo sentido nunca se agota. Ni su propia hermenéutica es capaz de cerrar el sentido de sus versos.

La dificultad de su poesía se debe a que brotan de una experiencia profunda e íntima. Por eso sus hermanas y hermanos de orden (carmelitas descalzos) le solicitaron que comentase los poemas mayores (*Noche oscura*, *Cántico espiritual* y *Llama de amor viva*). Por tanto, sus comentarios iban dirigidos a personas que se encontraban en un contexto contemplativo muy determinado. La obra de Juan de la Cruz no está dirigida al público en general, sino a personas que han renunciado a una vida materialista. Este aspecto creo que hay que tenerlo siempre presente para evitar equívocos o proyecciones del mismo intérprete o estudioso. Su prosa es una guía espiritual que conduce a unas experiencias de carácter religioso y que transforman a la persona dotándola de unidad y serenidad.

A lo largo de la investigación han surgido una serie de problemas ante los cuales se han solventado recurriendo a diferentes instrumentos conceptuales. Básicamente voy a señalar tres. El problema de entrada ya lo señaló Dámaso Alonso con la figura “desde esta ladera”. La experiencia espiritual se sitúa en la otra ladera no accesible desde la racionalidad ni desde la ciencia. Aquí nos encontramos con el problema del lenguaje comprendido como límite ante la experiencia humana. Wittgenstein señaló en el *Tractatus* como los límites del lenguaje representan los límites del mundo³, siendo el sujeto el límite del mundo⁴. Se refiere al mundo que puedo conocer, manipular y objetivarlo desde el sujeto racional. Pero la experiencia humana es más rica de lo que puede reflejar un lenguaje formal o racional. La subjetividad de la experiencia humana desborda completamente la vida cotidiana y es en esta esfera donde más sentido se encuentra a la vida, aunque su expresión sea más problemática. El problema de la inefabilidad no es exclusivo del espiritual, sólo que dicho problema es más acuciado. La subjetividad es absoluta. El lenguaje simbólico es un puente entre la subjetividad de la experiencia humana y la expresión lingüística. Con la multiplicidad de sentidos, el objeto al que hace referencia el lenguaje pierde definición y se nos presenta como objeto abstracto o metafísico, porque carece de imagen. Así, el lenguaje simbólico permite hablar de la “otra ladera” y su sentido depende de una intuición que se forja y se desarrolla con la experiencia humana. La hermenéutica como instrumento conceptual aborda esta problemática estableciendo puentes entre ambas laderas, transformando la inefabilidad en potencialidad lingüística. La experiencia humana nunca agotará el lenguaje, más bien suscitará nuevas formas de expresión.

El segundo problema se remite a la pregunta de por qué Juan de la Cruz escribía si era plenamente consciente de sus límites. Si nos atenemos a su concepción del lenguaje como instrumento insuficiente para tratar las cuestiones fundamentales del ser humano, resulta paradójico hablar de la unión mística y de las últimas etapas del camino espiritual (etapa unitiva dentro de la categorización de Juan de la Cruz). La respuesta no es obvia aunque la prosa aclara bastante. En ella observamos el magisterio que va dirigido a unas

³ Wittgenstein, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Ed. Alianza, Madrid, 1987, p. 143 (5.6).

⁴ *Ibid.*, p. 145 (5.632).

personas concretas, todas ellas en un contexto contemplativo, con sus claves internas, sus inquietudes, problemas específicos, etc. Son textos que brotan de su experiencia, observación y estudio; son el fruto de su honda espiritualidad trabajada titánicamente en un proceso espiritual de transformación radical. Y a pesar de de la dimensión inefable que encierra lo espiritual, encontramos en sus textos mensajes claros y fáciles de comprender en apariencia; pero cuya práctica nos resulta muy difícil de aplicar⁵. En esa dificultad que uno mismo puede comprobar a cada momento nos evidencia lo lejos que estamos de comprender realmente su mensaje. La práctica cotidiana revela la asimilación del conocimiento ligado éste a la conciencia. Saber es ser consciente, y la búsqueda de la unidad no es más que la apertura de conciencia hacia esa misma unidad. Ahí reside el problema fundamental del ser humano, llevar a la práctica esta unidad que desde la filosofía consiste en la búsqueda de la sabiduría. Todas son búsquedas que nos conducen a la completud de la persona. El amor no es más que la respuesta afectiva de esta necesidad de completud. En el espiritual, el amor se extiende a la totalidad. Con otras palabras, el espiritual lleva hasta las últimas consecuencias la búsqueda de su ausencia o de la unidad. Y tras encontrar esa completud siente la necesidad de comunicarlo a los demás, de hacer partícipe de lo más valioso del ser humano que precisamente se encuentra en el interior de cada uno. Tal vez esta necesidad de comunicar la unidad responda a una necesidad humana que ya no depende del ego sino de la humanidad (cuerpo místico) mediatizado por el amor.

El tercer problema en el estudio de la obra de Juan de la Cruz gira en torno al carácter poético de toda su obra. Ésta tiene tanta riqueza en cuanto a figuras retóricas que es difícil realizar la distinción entre poesía y prosa, aunque se pueden establecer unas diferencias mínimas para categorizar los textos. Por ello hablo en el título de poética porque hablar de su poesía también nos traslada a sus comentarios, que dicho sea de paso, son hermenéutica de su propia poesía. El lenguaje simbólico es el más adecuado para tratar estas cuestiones y de ahí que Juan recurriese constantemente incluso en su prosa.

⁵ Ver Dichos de luz y amor.

Estructura de la tesis

La tesis está estructurada en dos partes. La primera aborda el estado de cuestión acerca de la “muerte del sujeto”. Para ello me he remitido a tres perspectivas que son ilustrativas de cara al abordaje de este concepto en la obra de Juan de la Cruz: la filosófica, la psicológica y la teológica. La segunda parte trata sobre la muerte del sujeto en la obra de Juan de la Cruz. Inicio esta parte con la contextualización de la época y del autor, para adentrarnos en las diferentes perspectivas con las cuales abordo el análisis de la obra poética: filológica, estética, psicológica y filosófico-teológico.

El primer capítulo de la primera parte lo inicio con un breve recorrido de la muerte del sujeto en la historia de la filosofía. En primer lugar expongo la misma noción de “muerte del sujeto” como concepto filosófico explicitado por la postmodernidad. Desde esta corriente filosófica, la modernidad ha vaciado de contenido al sujeto filosófico mostrando la inconsistencia del mismo, y lo que es más preocupante, ha dado lugar a un “antihumanismo” que fomenta el individualismo y el egoísmo.

La muerte del sujeto es la consecuencia directa de la muerte de los universales. Las ideas trascendentales (Dios, Mundo y Sujeto) se han vaciado, e incluso la metafísica se ha quedado apartada del discurso filosófico. Ese vacío ha sido ocupado por la ciencia como la entidad que responde a todos los problemas humanos y a la cual la sociedad muestra una fe absoluta.

Descartes es el gran protagonista de la modernidad que enfatiza el dualismo platónico y sitúa al sujeto en el centro de la reflexión filosófica en lugar de Dios. Aquí se da el paso de la mentalidad medieval a la moderna. Una consecuencia de esta dualización es la escisión del ser humano con respecto a la naturaleza que es concebida como objeto de consumo y de servicio a la humanidad. El hombre ocupa el lugar de Dios y por tanto toda la creación se sitúa a sus pies.

El otro gran pilar de la modernidad es Kant que enfatiza aún más el dualismo. Su filosofía se centra en el ámbito fenomenológico en torno al sujeto trascendental como muestran las preguntas clásicas kantianas que subjetivizan un poco más la postura cartesiana.

Con el pensamiento de Nietzsche se da una ruptura con la modernidad. Su lectura se concentra en el sujeto que lo sitúa en la crítica del *cogito* de Descartes. La crítica del sujeto viene a revelar una crítica más profunda que es a la modernidad en general que concibe el lenguaje como fiel reflejo de la realidad. La estructura subyacente en el lenguaje viene dada por la gramática que se configura como estructura epistemológica y ontológica. De ahí que el sujeto gramatical no es más que la trasposición del sujeto absoluto (Dios), y en esta posición privilegiada se coloca el hombre que liberado de la carga metafísica divina cree estar en condición de controlar y manipular el mundo.

La aportación de Nietzsche es crucial porque inaugura el pensamiento contemporáneo y centra la reflexión filosófica en torno al lenguaje. La crítica que aporta este filósofo le obligó a insistir en la falacia del sujeto como centro sobre el cual pivota el conocimiento humano. El sujeto es un constructo humano que ha permitido la sociabilidad y la supervivencia; no para conocer el mundo.

La muerte de los universales en Nietzsche le lleva a privilegiar lo subjetivo, la intuición, la estética, en un mundo en continuo devenir. El pensamiento humano no es más que una forma peculiar de ver el mundo, una perspectiva que le permite dialogar con él, no dominarlo, ni consumirlo como si le perteneciese. Así surge la idea del superhombre que es capaz de vivir sin una identidad que lo separa y distancia del mundo, es más, acepta el eterno retorno con suma alegría pues todo se encuentra en continuo devenir.

El siguiente autor que expongo es Bergson que va a ser un autor crucial al aportar un instrumental conceptual muy bueno para acercarse al estudio de la espiritualidad desde la filosofía. Su aportación más interesante consiste en la revalorización de la experiencia humana como otra forma de conocimiento. Su propuesta filosófica lanza una mirada al interior, y desde allí pregunta por el Ser. Es una postura psicologista donde intenta responder al ser de las cosas desde la conciencia misma. En sus textos se aprecia la influencia de la mística del Carmelo. Esta influencia se materializa en que concibe la mística como la cúspide de la evolución humana, del conocimiento, y del comportamiento humano. Bergson presenta a los místicos cristianos como las únicas personas que pueden arrastrar al género humano hacia un auténtico humanismo. La

labor de la filosofía consistiría en desenmascarar los prejuicios que la cultura y el lenguaje impone e impiden contemplar el mundo tal cual es.

Remitiéndome a la noción del sujeto de Bergson se puede abordar desde dos ópticas complementarias: una ontológica que remite a la pregunta por el ser, y una epistemológica en cuanto a la forma de conocimiento humano.

En la perspectiva ontológica, establece una correspondencia directa entre las diferentes nociones de tiempo y del sujeto. Al tiempo objetivo le corresponde un sujeto objetivo, y al tiempo subjetivo un sujeto subjetivo. El sujeto objetivo es a partir del cual habla la ciencia, pero que no da cuenta de la subjetividad también presente en el ser humano. Este sujeto se mueve por medio de la inteligencia que da lugar al egoísmo que se opone a los demás como consecuencia directa de la dualización sujeto-objeto, y de la identidad. El sujeto convierte en objeto al mundo quedando subordinado a éste para poder manipularlo en función de sus propios intereses. La inteligencia más que llevar al conocimiento nos lleva a la manipulación y control de los objetos, estableciendo una relación jerárquica de poder. El sujeto objetivo se impone en el mundo y a la vez se separa del mismo, con lo cual crea un entramado de relaciones dependientes que limitan gravemente la libertad del individuo. Sin embargo, con el sujeto subjetivo la dualidad se transforma en unidad, y al tiempo le llama “duración” que responde a la forma con la cual se siente el transcurrir del tiempo.

Desde la perspectiva epistemológica, el sujeto objetivado es fruto de la inteligencia mientras que el sujeto subjetivado es fruto de la intuición. La inteligencia se basa en relaciones y por lo tanto no puede aprehender lo absoluto como pretende la filosofía que no apoya la intuición como instrumento epistemológico. La inteligencia es una función cognitiva del ser humano que permite conocer el mundo material. La principal característica de la inteligencia consiste en la fijación de la materia por medio de la matemática (geometría y aritmética) que permite el cálculo, la previsión y la instrumentalización del mundo. La intuición, sin embargo, rescata el sujeto subjetivo que le conduce al *sí mismo*, al margen de las categorías espacio-temporales. El conocimiento intuitivo es un conocimiento simbólico que sugiere y evoca un mundo en continuo devenir; que surge de la interioridad procedente de los propios genes. No es un conocimiento basado en la experiencia inmediata. El problema de la

intuición estriba en su comunicabilidad limitada dada el carácter subjetivo. Pero gracias a la intuición uno se adentra en el mundo de la evocación, del silencio y de lo espiritual.

La muerte del sujeto es un renacimiento al sujeto subjetivo y de la intuición con el cual uno puede ir más allá del mundo objetivo y adentrarse en los diferentes mundos, más profundos y más íntimos que le ponen en contacto con el otro. Es volverse a sí mismo saliéndose del tiempo y del espacio como categorías observables y objetivables. Salirse del tiempo que transcurre en un eterno presente, y de un espacio que engloba la interioridad y la exterioridad. Ésta es la dimensión de lo místico que Bergson lo abordó desde la filosofía.

Con la mística surge una nueva ética y una nueva forma de concebir la religión más acorde con los hechos que con las palabras; una ética que surge de la interioridad de uno mismo. El sujeto íntimo que se descubre por medio de la intuición conduce a una nueva forma de conciencia. La dualidad se disuelve de la misma manera que el egoísmo, ya que al ampliarse la conciencia se amplían otras cualidades inherentes al ser humano. La ayuda al otro se convierte en una necesidad ontológica.

El siguiente autor que puede resultar interesante para abordar el estudio de Juan de la Cruz desde una perspectiva filosófica es Scheler. Su proyecto filosófico consiste en la creación de una fenomenología del sentimiento y de una ética material de los valores, en clara oposición a la ética kantiana. La originalidad de este pensador es la de fundamentar el objetivismo desde el factor emocional, y así mostrar las estructuras del conocimiento del ser partiendo de la *reducción fenomenológica*. Gracias al amor, el individuo puede escapar del solipsismo al que le somete el racionalismo y se entrega a un mundo que tiene un sentido. Para Scheler, el saber está en el acto humano que abraza ambos extremos de la relación del conocimiento. El saber filosófico es un saber que unifica al sujeto cognitivo con el objeto cognoscente como intento de superar el dualismo moderno.

El problema del ser humano, según Scheler, es la de liberarse de lo animal desde la autoconciencia para dirigirse hacia lo eterno y lo absoluto. Esta trascendencia conduce al ser humano a traspasar las fronteras de su ego para adentrarse en una realidad sobrehumana y absoluta llena de plenitud y gloria, desde la experiencia religiosa.

La razón de presentar los tres modelos filosóficos de Nietzsche, Bergson y Scheler es la de señalar tres rupturas diferentes, pero que rescatan valores perdidos en la modernidad. Nietzsche rompe con la primacía del racionalismo apostando por un vitalismo. Bergson denuncia el desplazamiento de la metafísica reintroduciéndola en un lugar dentro del saber humano. Scheler, también sensibilizado por el discurso metafísico y religioso, enfatiza la experiencia religiosa a partir de la cual se dota de sentido a la vida. En todos ellos, ni la razón ni el sujeto ocupan los lugares principales del pensamiento.

Tras estos tres autores principales realizo un breve recorrido sobre la filosofía contemporánea en relación a la crítica de la modernidad y al sujeto que culmina con la postmodernidad, y en concreto, con Foucault y su “muerte del sujeto” señalado en *Las palabras y las cosas*.

En este recorrido señalo la crítica de Heidegger de la modernidad que él lo ve como el desarrollo de la historia de la filosofía como olvido del ser que arrancó con Platón y culminó con Fichte. Su propuesta consiste en la sustitución de la metafísica centrada en un sujeto por una filosofía del lenguaje del ser que desemboca en la hermenéutica contemporánea.

Desde el estructuralismo hay un descentramiento del sujeto que posteriormente aportará las bases del pensamiento postmoderno. Este descentramiento gira en torno al lenguaje. Ya no es el sujeto quien habla sino la lengua. Desde un punto de vista semiológico no hay ningún centro, ni sujeto desde el cual se tiene que ordenar los signos.

Wittgenstein criticará la dicotomía cartesiana mente-cuerpo desde la crítica al solipsismo en el *Tractatus*, la noción de “juegos del lenguaje” y “formas de vida” en sus *Investigaciones filosóficas*. La dicotomía cartesiana la disuelve recurriendo al concepto de “lenguaje privado”, criticando así las dos corrientes clásicas de la modernidad: racionalismo y empirismo. Los problemas filosóficos estriban en la confusión entre diferentes “juegos del lenguaje”, así las descripciones propias de la ciencia se caracterizan por su operatividad mientras que el lenguaje de las sensaciones carecen de dicha operatividad, sin embargo son igual de importantes para el ser humano.

Para Wittgenstein, el “yo” tiene tres niveles íntimamente cohesionados e inseparables: el yo psicológico que corresponde al yo empírico, el yo lógico, y el yo místico que ambos corresponderían al yo metafísico. Todos estos yoes forman al individuo que se encuentra también en unidad con el mundo.

Bataille es un filósofo muy interesante que también experimento el atractivo de la mística estableciendo analogías entre el éxtasis sexual y la experiencia interior. Ambas experiencias revelan una forma de conocimiento diferente cualitativamente del conocimiento ordinario. Bataille al igual que la mística del Carmelo propone un camino de vaciamiento y constante muerte interior. La idea que tiene Bataille de la experiencia interior le separa automáticamente de la concepción moderna ya que de la mente pensante se pasa al cuerpo que piensa por medio de la experiencia subjetiva y global. Es todo el cuerpo en unidad donde se da el proceso cognitivo. El conocimiento no es exclusivo de la mente como postula la modernidad.

Y así llegamos a Foucault cercano al estructuralismo y con una gran influencia de Nietzsche. Para este pensador francés, la filosofía moderna es un sueño antropológico que carece de conexión con el mundo, y cuyo despertar da lugar al comienzo de la filosofía con la muerte del hombre. Foucault señala como la modernidad ha generado por mediación del lenguaje estructuras de poder que transforma a los individuos en sujetos. La alternativa foucaultiana consiste en el método genealógico ya propuesto por Nietzsche que destapa la urdimbre de fuerzas que dan lugar al proceso de subjetivación de la modernidad. El sujeto no es el fundamento constituyente de todo el saber, sino lo constituido por una red de estructuras de saber-poder.

Desde el feminismo se denuncia al sujeto moderno por su exclusividad masculina. La voz femenina silenciada a lo largo de los siglos reclama su espacio reivindicando su propio sujeto que la historia ha negado. Uno de los objetivos de este movimiento consiste en deshacer la aparente simplicidad de los discursos y repensar la sociedad teniendo en cuenta el género desde su especificidad.

Poco a poco, la muerte del sujeto se va construyendo a partir de la lingüística, la antropología y el psicoanálisis, principalmente de la cual la postmodernidad va a ser su máxima heredera. Ahora son las ciencias humanas

las que recuperan su discurso y su ámbito de saber, más con una función crítica que controladora.

La postmodernidad culmina con la crítica a la modernidad a partir de una serie de planteamientos tales como el rechazo del espíritu ilustrado, rechazo de la identidad, y afirmación de la diferencia y multiplicidad. Todas estas ideas están relacionadas con una nueva forma de concebir al sujeto en su máxima complejidad.

Tras este breve recorrido me remito a la hermenéutica como corriente filosófica ya que me parece fundamental para este trabajo. La hermenéutica concibe el lenguaje como símbolo que media entre la “realidad” y el sujeto. Ante el símbolo se despliega una multitud de sentidos con diferentes planos interpretativos mostrando un mundo abierto que nunca agota su significación. La pertinencia de esta corriente filosófica se debe a que Juan de la Cruz refleja esta concepción del lenguaje tal como muestran sus comentarios de su propia poesía que además no cierran el sentido sino que lo multiplica.

En la época clásica griega la palabra “hermenéutica” significaba la traslación del lenguaje interior al exterior, y la interpretación consistía en el proceso inverso, en la reconstrucción en el interior del lenguaje externo. Pero es en el ámbito de la religión donde va a cobrar un mayor desarrollo. Para los judíos, la lengua hebrea era divina cuyo sentido permanecía oculto para la mayoría de las personas. Así nació la *Cábala* cuya misión consistía en descifrar el mensaje oculto de la Sagrada Escritura por medio de complejas combinatorias. Para los hebreos, Dios creó el mundo por medio del lenguaje hebreo y así lo podemos ver en una obra clásica de la *Cábala*, “*Sefer Yetzirah*” o *El libro de la formación*⁶.

La *Cábala* influyó notablemente en el Cristianismo a la hora de leer la Biblia con la doctrina de la cuádruple significación que estuvo presente en toda la Edad Media y Renacimiento, hasta que llegó Lutero que negaba esta interpretación en cuatro niveles. Con el protestantismo, la hermenéutica se remite al individuo dejando de lado la mediación de la Iglesia. Para Lutero, acceder al sentido bíblico es una gracia que no depende ni de la Iglesia ni del propio individuo.

⁶ Kalisch, I. (versión): *Sefer Yetzirah*. Ed. EDAF, Madrid, 1993.

Con el paso del tiempo, la hermenéutica se ha ido desarrollando desde un arte sagrado a una corriente filosófica de carácter universalista. Como disciplina filosófica he de señalar a Geor Friedrich Maier, pero es con Schleiermacher quien influirá de una manera más decisiva en el ámbito filosófico. Este pensador sistematiza la hermenéutica como disciplina general que sirve de base a todas las disciplinas. La clave de su hermenéutica es la idea de “comprensión” que consiste en rehacer el acto creativo al establecer la relación entre el autor y la obra. En esta comprensión la interpretación está condicionada por el contexto del intérprete que a su vez está alimentada por la afinidad con respecto al autor. Y aquí surge el círculo hermenéutico (Toda comprensión de lo individual está condicionada por una comprensión de la totalidad). Con lo cual, se establece una relación entre lo individual y lo general. La comprensión se alcanza cuando somos capaces de adoptar el punto de vista del escritor. No se trata de nuestra comprensión sino la de él.

Dilthey le da un enfoque más filosófico que los anteriores autores que considera a la hermenéutica como un método que fundamenta la validez universal de la interpretación histórica. La interpretación es recreación, donde se intenta revivir la creación misma del autor por el intérprete. Su objetivo es la de proporcionar a las ciencias humanas un método sólido de interpretación cuya validez fuese similar a la científica.

Heidegger continuó la obra de Dilthey sobre la temporalidad e historicidad de la comprensión, y también en el desarrollo de las categorías de la comprensión de la vida por sí misma; pero por otro lado, supuso una ruptura por influencia fenomenológica. La hermenéutica heideggeriana critica la relación clásica de sujeto-predicado en la medida en que “oculta al ser”. Por medio de la interpretación se trataría de descubrir las posibilidades de existencia del *existente*. Su desarrollo hermenéutico es un método filosófico para pensar *originariamente*.

Hans Georg Gádamer siguiendo la línea de Heidegger concibe la hermenéutica como un modo de comprensión gracias a la posibilidad que ofrece una tradición en su ámbito interpretativo. La hermenéutica crea las condiciones necesarias del diálogo filosófico con preguntas y respuestas. Todo entendimiento está precedido de una comprensión previa formado por creencias y prejuicios. La hermenéutica se muestra, sobre todo, como un

instrumento de entendimiento, incluido el pensamiento científico. En el discurso hay mucho más de lo que se dice, y que por muy profunda que sea nuestra comprensión nunca se agota. El *desvelamiento* nunca es completo, de ahí la necesidad de una constante interpretación y reconstrucción. La hermenéutica de Gadamer parte de la tradición lingüística que recupera el lenguaje natural como discurso filosófico, frente al lenguaje formal. Al primar así el lenguaje natural se consigue una revalorización de los prejuicios en tanto condición de la interpretación.

Gilbert Durand ha creado una hermenéutica simbólica dirigida principalmente a las ciencias humanas que giran en torno al símbolo partiendo de los desarrollos ya realizados por el Círculo de Eranos. El lenguaje es concebido de manera simbólica articulado en estructuras. Por ello ha elaborado una metodología que lo aplica a mitos y poesía, allí donde se muestra con más claridad el lenguaje simbólico. Estos discursos se pueden descomponer en unidades mínimas de sentido que los denomina *mitemas*.

Tras este breve recorrido por el desarrollo de la hermenéutica como propuesta filosófica me adentro en el Círculo de Eranos que giró en torno a Carl Gustav Jung y que como grupo de pensamiento multidisciplinar dio bastante importancia al estudio de las religiones y de la mística, de ahí que le dedique un espacio.

El objetivo de este Círculo fue la de establecer un diálogo filosófico-científico en torno a temas de carácter metafísico que diesen lugar a una expansión del pensamiento más allá de la razón occidental. Su crítica se dirigió a la actitud etnocentrista tan característica de Occidente y protagonizado, sobre todo, por la ciencia. Por otro lado, hay una revalorización de la metafísica tanto occidental como oriental. El Círculo de Eranos no se sitúa frente a la ciencia, sino que coloca a ésta en su lugar dentro de la esfera fenoménica. La filosofía adquiere una misión dialogante entre los diferentes saberes.

La tesis general de los autores que comprendieron este Círculo es que no hay conocimiento sin interpretación, y ésta se encuentra en el lenguaje cuya naturaleza es simbólica. Por medio del lenguaje nos ponemos en contacto con el mundo conociéndolo, aunque no sea de una manera absoluta. Esta forma de concebir el lenguaje como mediador entre el sujeto y el mundo modifica automáticamente esta relación. De ahí que se critique la dualización sujeto-

objeto que caracteriza a la filosofía moderna y al conocimiento científico. Desde la hermenéutica simbólica, la relación entre el sujeto y el mundo se produce por medio del diálogo, de la relación entre dos elementos cuya unión se plasma en el lenguaje. El diálogo sitúa al mismo nivel entre sujeto y mundo que interactúan de manera simbólica. La muerte del sujeto responde desde la hermenéutica a la muerte del sujeto cartesiano que dualiza y disocia al ser humano de sí mismo y del mundo. Mientras que la concepción simbólica religa al sujeto con el mundo.

El segundo capítulo gira en torno a la perspectiva psicológica, desde Freud que desenmascara lo inconsciente, hasta la psicología transpersonal que se dedica al estudio de la dimensión espiritual en el ser humano como proceso evolutivo de la psique. En este capítulo he creído conveniente esbozar someramente la psicología de Freud porque va a ser la base de los paradigmas posteriores, y muestra muy bien la complejidad del sujeto. Sin duda alguna es uno de los aportes más importantes de los últimos tiempos y que desmorona al sujeto tal como se concebía en la modernidad.

El psicoanálisis surge en un momento en el que se cuestiona la racionalidad, la conciencia y la ciencia como principales pilares de la modernidad. Desde la perspectiva subjetiva se cuestiona al sujeto y a la idea dualista mente-cuerpo. Freud ya no concibe el sujeto como una única instancia, simple, y cuya conciencia del *cogito* permite construir el gran edificio de la filosofía.

El psicoanálisis subvierte la noción de sujeto quedando en un segundo lugar al servicio del inconsciente. Dentro de la obra de Freud hay dos modelos topológicos de la mente que denominó primera tópica y segunda tópica. En la primera tópica dividió la psique en tres sistemas: la conciencia como aquello que conocemos en cualquier momento; lo preconscious como aquello que no conocemos, pero que podríamos conocer; lo inconsciente como aquello que se encuentra reprimido por la conciencia. La segunda tópica surgió porque sus observaciones no se adecuaban con el primer modelo topológico, y así la modificó conservando las instancias de la primera tópica. Esta nueva tópica es más antropomórfica y está compuesta por tres instancias: el Yo que es el órgano psicológico que se encarga de adecuarnos al medio regido por el principio de

realidad, y no por el principio del placer; el Super-yo que representa el aspecto moral de la personalidad, y se desarrolla a medida que se introyecta las normas sociales que permiten la futura socialización del individuo; el Ello, la gran fuerza motora donde se encuentran todos los instintos, es totalmente inconsciente y se rige por el principio del placer.

Adentrándonos en el Ello encontramos las pulsiones de vida y de muerte. Las pulsiones de vida se rigen por impulsos de creación “eros” que se manifiesta con las pulsiones de sexo, hambre y sed. Ante una necesidad, la energía libidinosa intenta satisfacerla para prolongar la vida. Por otro lado, en el cuerpo hay un estado de calma que difiere radicalmente del estado al que somete la pulsión de vida: es la pulsión de muerte o “thanatos”. Así, la vida se inicia a partir de materia inorgánica, y a medida que se desarrolla el organismo hay una tendencia de retorno a lo inorgánico. La pulsión de muerte es específica de los humanos, según Freud, y pueda que sea la pulsión constitutiva de la cultura.

El Yo se encuentra entre los instintos del Ello que se rigen por el principio del placer y en el cual hay intereses opuestos como los que se dan entre los instintos de vida y de muerte, y el principio de realidad. Para mantener el control del mundo interior y una adecuación con el mundo exterior, el Yo ha desarrollado unos mecanismos de defensa que le advierten del peligro de sucumbir a las pulsiones del Ello. Estos son: la represión, la sustitución, la proyección, la identificación, la racionalización y la formación reactiva.

Freud describe la cartografía de la psique humana así como su desarrollo. Gran parte de la personalidad humana es inconsciente, siendo la consciencia una instancia que media entre el mundo exterior y el interior, a la vez que mantiene la armonía en su interior por medio de los mecanismos de defensa. Las energías que mueven el desarrollo de la psique humana son de carácter sexual que mediante la socialización y la sublimación permiten al ser humano construir la sociedad que a su vez le limita como ser pulsional. La razón ocupa un lugar importante dentro del desarrollo del Yo, siendo ésta su principal capacidad para mantener el control de la psique humana. También la razón es el principal instrumento con el cual el individuo alcanza la plena madurez. Con este instrumento, según Freud, el ser humano puede prescindir

de la religión, ya que la considera una artimaña social para vencer la inseguridad que el mundo produce en el individuo.

Dando un paso en el desarrollo de la psicología abordo a uno de los psicólogos más importantes, sobre todo para el estudio de la espiritualidad. Carl Gustav Jung, discípulo de Sigmund Freud que creó su propia escuela psicológica denominada psicología profunda. Jung considera la psicología como una ciencia de la conciencia donde el “yo” se sitúa entre el mundo exterior y el mundo interior. El objetivo consiste en hacer consciente ese mundo interior que condiciona, y hasta en cierto sentido traiciona al propio individuo. La terapia junguiana conduce de manera socrática a la recuperación de una sabiduría que posee el individuo en su interior.

El desarrollo psicológico tiene la forma de un círculo cuyo origen es inconsciente, en la mitad del desarrollo se consolida el ego, y al final hay un retorno al inconsciente por medio del proceso de individuación que dota de conciencia el retorno al inconsciente.

La psique está compuesta por tres elementos: la conciencia que gira en torno al “yo” y mantiene la actividad entre los contenidos psíquicos; el inconsciente personal que alberga los componentes reprimidos por la conciencia; y el inconsciente colectivo cuyos contenidos no proceden del individuo sino que es herencia de la humanidad y que se manifiesta en forma de arquetipos.

Alrededor del “yo” se encuentran dos subpersonalidades que juegan un papel importante en el conocimiento de uno mismo y desarrollo de la personalidad: persona y sombra. En el inconsciente colectivo encontramos los símbolos del *anima* y *animus*, por un lado, y en la profundidad del inconsciente el *espíritu* y el *sí mismo*.

El proceso con el cual se descubre la parte oscura (sombra) y se van integrando todas las facetas de la psique se denomina proceso de individuación. Este proceso consta de dos fases: en la primera abarca la primera mitad de la vida donde nos constituimos como sujetos de acorde con la realidad exterior; la segunda fase nos constituimos como sujetos a nuestra realidad interior. De la centralidad del *ego* se pasa al *sí mismo*.

Jung describe, por medio de este proceso de integración, una experiencia psicológica universal que coincide plenamente con el camino

espiritual. Este modelo psicológico sirve para explicar la unidad de las religiones como proceso de interiorización; pero con un discurso más accesible y extensible al ámbito no religioso. El modelo de Jung tiene una pretensión universalista que va más allá de las creencias particulares de las religiones y que unifica los diversos caminos humanos de interiorización e integración bajo un modelo psicológico.

El camino espiritual y el proceso de individuación responden a una misma dinámica de autoconocimiento donde poco a poco se da una desidentificación con el ego (muerte del sujeto) y que culmina con la unión mística. En esta unión descrita poéticamente por muchos espirituales, el sujeto y el objeto se integran en una unidad que se manifiesta a todos los niveles, ontológicos, epistemológicos, estéticos y éticos.

Dentro de los arquetipos, el más importante es el *sí mismo* que representa la derrota del yo, y que permite el acceso al centro del ser. Cuando esto se da, el individuo siente como si hubiese nacido de nuevo, una muerte al ego que hasta entonces le impedía vivir con total plenitud. A partir de ahora, el individuo que ha conectado con el *sí mismo* tiene en cuenta al otro y al entorno como parte de sí.

Desde la psicología profunda hay una crítica a los valores que han predominado en la modernidad como la preponderancia de la razón. Las consecuencias del reduccionismo racionalista consisten en la represión de los sentimientos y emociones. Además la barrera de represión impide el acceso a los arquetipos de manera consciente limitando todo el ámbito creativo. Y por supuesto, los conflictos que se generan en el inconsciente son mucho mayores por las tensiones que crea la represión.

Roberto Assagioli es el otro gran precursor de la psicología transpersonal que concebía el desarrollo psicológico más allá del desarrollo del ego. Su aportación más importante fue la de abrir las puertas del estudio de la espiritualidad en clave simbólica y fuera del contexto religioso. Este psicólogo utiliza la metáfora de la montaña como imagen arquetípica del desarrollo y evolución de la conciencia humana, al igual que lo hizo, en cierta forma, Juan de la Cruz. Esta metáfora la considera una de las características ineludibles del superconsciente. Para llegar a la cumbre es necesario: en primer lugar, la desintegración de las estructuras y la organización de las pre-existentes; y en

segundo lugar, la transmutación y transformación de las energías inferiores regenerando la personalidad.

Independientemente de la influencia de Jung y Assagioli, surgió un nuevo paradigma en la psicología denominada humanista que rechaza el reduccionismo científico. Su principal característica es la de estudiar al ser humano en su globalidad. El fundador de esta corriente psicológica fue Abraham Maslow. Su modelo se fija en las personas excepcionales que han desarrollado todas sus capacidades. Lo que caracteriza a esta corriente es que no se estanca en la constitución del sujeto, sino que va dirigida hacia la trascendencia, y por tanto en su modelo cubre todas sus necesidades empezando por las básicas hasta culminar en las espirituales. La autorrealización es la culminación del desarrollo humano y no necesariamente tiene que estar ligado a la religión.

El siguiente paradigma que va a cobrar importancia en este trabajo es la psicología transpersonal que nació en 1969 en Estados Unidos con la fundación del *Journal of Transpersonal Psychology* por Abraham Maslow, como desarrollo y profundización de la psicología humanista, aunque en Europa ya había una tradición en el ámbito espiritual y psicológico. En los primeros años había una fuerte influencia de la psicología humanista y de las religiones orientales. Poco a poco se fueron desarrollando los modelos transpersonales y se ha abierto a las demás religiones.

Este paradigma psicológico centra su estudio en la expansión de la conciencia partiendo del presupuesto de que los seres humanos poseen potencialidades que van más allá del desarrollo del ego. Para ello han establecido puentes de diálogo entre las religiones, las artes y las ciencias con el fin de encontrar los mecanismos psicológicos que actúan en el desarrollo psicológico en su máxima globalidad, ofreciendo una síntesis de diferentes perspectivas: espirituales, religiosas y estéticas. El desarrollo psicológico culmina en la plenitud espiritual que representa los aspectos más humanos de las personas.

Los autores más representativos son Ken Wilber, y Michael Washburn. Ken Wilber propone un modelo estructural-jerárquico y Michael Washburn un modelo dinámico-dialéctico. Ambos modelos parten de la estructuración en tres

grandes etapas, pero se diferencian en que el modelo de Wilber el desarrollo psicológico es un proceso ascendente a través de una jerarquía de escalones estructurales; y el modelo de Washburn la psique se desarrolla de manera dialéctica entre el ego y el Fundamento Dinámico en forma de espiral.

El filósofo Michael Washburn concibe el ego en relación a un *Fundamento Dinámico* superior que a lo largo del desarrollo psicológico va modificándose básicamente en tres etapas: en el periodo preedípico se da una indiferenciación entre el ego y el Fundamento Dinámico; en el periodo del ego hay una disociación represiva por el ego; y en el periodo de integración espiritual el ego se integra en el Fundamento.

La postura de Michael, en cierta medida, mantiene la estructura de Jung del desarrollo psicológico como retorno a la fuente psicológica del *sí mismo*, y por otro lado, adopta la estructura de Wilber en tres fases. Su modelo lo concibe como un desarrollo humano que sigue un camino en espiral de separación y retorno superior a sus orígenes que se encuentran en el ámbito espiritual, en el que se da una interacción entre el ego y el Fundamento Dinámico.

Para superar la etapa egoica, donde el ego se integra en el fundamento dinámico, muchas religiones han desarrollado técnicas contemplativas como instrumento de evolución espiritual. Estas técnicas se dirigen especialmente a desconstruir las estructuras del ego que además de impedir el desarrollo psicológico impiden el desarrollo espiritual. La trascendencia de esta etapa indica la “muerte del sujeto” que se remite al sujeto racional y estructurador de la experiencia.

Ken Wilber es el autor más representativo de la psicología transpersonal inspirado tanto por las tradiciones contemplativas como por las diversas disciplinas psicológicas y corrientes filosóficas, donde desarrolla varios modelos psicológicos que tienen en cuenta la evolución de la conciencia humana en su máxima globalidad. La psicología transpersonal sólo abarca una perspectiva dentro de un modelo dividido en cuatro cuadrantes con los cuales ordena todo el conocimiento humano. La psicología es el punto de partida a partir del cual pretende construir un sistema filosófico integral.

Wilber propone un nuevo esquema del desarrollo de la psique humana, presente en todos sus modelos psicológicos, compuesto básicamente en tres

fases: prepersonal, personal y transpersonal, que a lo largo de estos años se ha convertido en el gran paradigma de la psicología transpersonal. La inclusión de un tercer estado evita caer en lo que Wilber denomina la falacia pre-trans, que consiste en la confusión entre los estados prepersonales y los transpersonales. Freud caería en la falacia de confundir el estado transpersonal como estado prepersonal, y Jung caería en el otro tipo de falacia al confundir el estado prepersonal como transpersonal.

Wilber establece un mapa del desarrollo de la conciencia junto con las patologías que van surgiendo en dicho desarrollo, y dentro de este mapa incluye las diferentes escuelas psicológicas con sus terapias concretas. Para ello, recurre a gran parte de las escuelas psicológicas y a las grandes tradiciones religiosas en lo que respecta a las etapas transpersonales.

La conciencia humana se desarrolla adquiriendo cada vez una mayor autonomía e independencia. En cada fase surgen nuevas estructuras que siguen perdurando al ser trascendidas por nuevas estructuras. Wilber en su obra *Psicología Integral* establece diez peldaños funcionalmente dominantes a lo largo del desarrollo evolutivo denominadas estructuras básicas.

La psicología integral es el último modelo que Wilber ha presentado dentro de su enciclopédica obra. Este autor plantea que sólo es posible comprender la psique desde una perspectiva integral y multidisciplinar. En cierto sentido, lo que está proponiendo es una vuelta de la psicología a la filosofía que abordaba la psique como un problema epistemológico.

En el tercer capítulo de la primera parte trato la muerte del sujeto desde la teología. Es un recorrido que va desde la Biblia hasta la teología radical, donde la muerte del sujeto va cobrando formas diferentes.

Desde el origen del cristianismo, la concepción de la muerte parte de un contexto judío, y de un Mesías que pronosticó su propia muerte como única vía de salvación. La muerte va a representar el principal símbolo cristiano que revela la resurrección.

Dentro del Nuevo Testamento me he detenido en dos autores: Pablo y Juan.

Pablo concibe la muerte como el fruto del pecado original realizado por Adán. Sin embargo introduce la idea de la resurrección tras el juicio final. La

muerte es la liberación de la carne que permite la unión con Dios. Por lo tanto, tras la muerte se abandona el cuerpo físico a cambio de un cuerpo espiritual. En la Epístola a los Romanos habla del “hombre viejo” apegado a la carne, y el “hombre nuevo” que vive en sintonía con el espíritu. Con la idea del hombre nuevo se produce la muerte a la carne y vida en el espíritu, con lo cual da a entender de la posibilidad de la vida espiritual en la tierra, concibiendo de esta manera una muerte simbólica dependiendo del apego a la carne o una vida espiritual.

El Evangelio de Juan habla de una muerte que se plasma en un plano epistemológico. La vida espiritual se da cuando uno es consciente de que hay un único Dios verdadero que se ha hecho carne en su hijo Jesucristo. La dualidad espíritu-carne está inserta en la vida misma. La muerte remite a un estado de ignorancia con respecto a la nueva evangélica. La vida está en aquél que tiene el conocimiento cristiano. Así tras la muerte física, el cristiano sigue viviendo en eternidad. La resurrección consiste en la creencia en Jesucristo que permite reencontrarse con la vida verdadera en el espíritu.

En términos generales, la muerte significa para el cristiano alejamiento de Dios, ruptura con el otro y la naturaleza, y ruptura consigo mismo. La muerte separa al individuo de la fuente que le proporciona la vida llevándole a una vida sin sentido, alejada de sus fuentes primordiales y originales. Por mediación del bautismo, el cristiano participa de la muerte de Jesucristo para vivir una vida nueva. Con cada sacramento se actualiza el misterio de la resurrección confirmando la salvación y la vida en el Espíritu. Jesucristo representa el arquetipo del ser interior. Las dualidades carne-espíritu, cielo-infierno, muerte-vida, se disuelven ante los atributos divinos de misericordia, bondad y compasión infinitas.

La muerte de Cristo es el anunciamiento del “hombre nuevo” que implica la muerte del sujeto como proceso de un recorrido espiritual. Cuando se inicia este itinerario aparece el principal obstáculo: uno mismo. El mundo interior es un caos de sensaciones, pensamientos y emociones, que tras una larga disciplina se calma y uno puede observarse tal cual es. Para llegar a esta calma, el espiritual ha de pasar por una serie de estados. Sin embargo hay un paso cualitativo que consiste en pasar del estado meditativo al contemplativo, de un estado activo en el proceso espiritual a uno pasivo, previo a la unión

espiritual. La muerte del sujeto también se puede entender como la calma interior, o el apaciguamiento, que es el estado fundamental para la transformación interior que da lugar al hombre nuevo. Esta transformación conduce al individuo a una concepción diferente de la vida y de la muerte, así como una forma de relacionarse con los demás, con la naturaleza, y la adquisición de compromisos sociales; no para la satisfacción del ego, sino como una necesidad casi de carácter ontológico. Por otro lado, el camino espiritual confiere al individuo una mayor unidad y serenidad interior.

La muerte del sujeto es el resultado del camino espiritual, no exclusivo de las religiones. Dentro del cristianismo, la muerte del sujeto es el camino que se dirige hacia Cristo para que Él opere en el interior de cada uno en función de una voluntad que trasciende y transforma.

En este trabajo me he detenido en tres épocas que me parecen singulares desde la perspectiva de la espiritualidad cristiana: el cristianismo primitivo de los siglos IV y V, finales de la Edad Media y Renacimiento, y el siglo XX.

Durante los siglos IV y V empezaron a organizarse los eremitas creando los primeros cenobios que cuando ganaron en complejidad y organización se transformaron en los primeros monasterios. De esta época son los Padres del Desierto y Pseudo Dionisio. Este último autor de corte neoplatónico influirá de manera decisiva en toda la Edad Media. Se le consideró como el padre de la teología negativa y sentó las bases con las cuales se erigió la tradición contemplativa cristiana. De este autor surge el discurso negativo negando el discurso como instrumento para llegar a la unión con Dios. El camino espiritual consiste en el desasimiento de sí para encontrarse con la Unidad más allá de toda unidad.

A finales de la Edad Media la espiritualidad surge con gran fuerza en la zona de Renania, primero con el movimiento femenino de las beguinas, y posteriormente con la espiritualidad de Eckhart y sus discípulos. Eckhart insistió en el vaciamiento interior para alcanzar un estado de absoluta receptividad y quietud. La muerte del sujeto consiste en primer lugar en descubrir su ilusoriedad y en segundo lugar el vaciamiento del mismo, pues es el principal obstáculo para llegar a Dios. Ya en el siglo XVI surge uno de los

momentos más luminosos de la espiritualidad cristiana con los reformadores del Carmelo Juan de la Cruz y Teresa de Jesús.

El otro gran momento lo sitúo en el siglo XX, momento que coincide con las vanguardias estéticas, la crisis de la razón, y la crisis de la Iglesia. Uno de los grandes espirituales del siglo XX es Thomas Merton. En su obra *La experiencia interior* diferencia dos “yoes”: el yo exterior y el yo interior. El camino espiritual consiste en despertar el yo interior y matar simbólicamente al yo exterior. En cierta forma el yo exterior es el hombre viejo de San Pablo, mientras que el yo interior hace referencia al hombre nuevo. Para despertar a este yo interior se abordan diferentes itinerarios espirituales que enfatizan el silencio, la humildad, el desapego, la pureza del corazón, etc, pero en última instancia no depende de la voluntad del individuo sino de algo que está más allá del mismo.

Tras un brevísimo recorrido por la espiritualidad cristiana que reflejaría en cierta forma “una muerte del sujeto” como proceso del camino espiritual abordo una corriente teológica crítica del siglo XX que enfatizó el compromiso social desde una postura nihilista.

Dentro de esta corriente crítica teológica se encuentra la obra de J. B. Metz que cuestiona el sujeto burgués que se caracteriza por hacerse valer a todos los niveles: económico, social, político, moral, religioso, etc., estableciendo relaciones instrumentales de cara a su propio beneficio y a costa de los demás. En contraposición a este individualismo como una de las principales características de la modernidad, aparece el sujeto solidario que intenta superar la privacidad y exclusividad de la sociedad actual, en una clara apuesta por el cooperativismo y la solidaridad.

Para Gabriel Vahanian, el problema de la religiosidad consiste en la institucionalización del cristianismo que usurpa áreas de la existencia humana que pertenecen a la esfera cultural. El problema es que las religiones institucionalizadas no aportan elementos de liberación para el individuo tal como se perciben en los textos espirituales. La religión, en este sentido, es alienante e impide un proceso de autonomía.

En la misma línea, Bonhoeffer reclama una mirada más terrenal y una mayor responsabilidad sobre los actos humanos, sin que nos escudemos en

ideales metafísicos. Así propone una mayor coherencia y responsabilidad de nuestros actos sin tener que esconderse en unos textos fuera de contexto.

A lo largo del siglo XX la teología se va radicalizando con el movimiento de la teología radical que partiendo del mensaje bíblico, critica las diversas manifestaciones de la modernidad y del antihumanismo. Estos teólogos ponen en cuestión la idea de Dios tan mal utilizada a lo largo de la historia. La labor que emprenden estos teólogos consiste en la desconstrucción de la idea de Dios con el fin de acceder a un Dios puro, sin artificios como el de la teología negativa.

El teólogo protestante Hamilton parte de la sentencia “Dios ha muerto” como consecuencia de la madurez que ha alcanzado el hombre moderno que es capaz de vivir sin ningún tipo de dependencia metafísica y con autonomía propia. El gran reto del ser humano consiste en aprender a vivir con la absoluta incertidumbre de que Dios no existe, y donde sólo el amor puede dar sentido a la existencia humana.

Otro autor interesante es Jürgen Moltmann con su teología del Crucificado donde reivindica una mayor atención a la cruz como criterio definitivo de la teología. La cruz es el símbolo por antonomasia del cristianismo que invita a la conversión. La Iglesia no se podrá reformar mientras no cambie la sociedad porque la Iglesia y la sociedad están íntimamente ligadas. El Dios crucificado representa la muerte de Dios en un contexto simbólico en solidaridad con los oprimidos y perdidos, y así poder entrar en una comunión con la Crucifixión. Morir en la Cruz implica estar junto a los desfavorecidos de la sociedad.

Altizer siguiendo la línea de Nietzsche postula una actitud también radical en la que el ser humano afirma la muerte de Dios para adentrarse en un mundo de tinieblas más propio de la tradición teológica negativa, y que critica a la modernidad y a la teología dogmática. Altizer afirma que la muerte de Dios es consecuencia directa del vaciamiento de uno mismo, condición indispensable para que entre la Gracia.

Todos estos teólogos radicales están señalando el abuso de la idea de Dios que ha sido vaciado de contenido bajo la expresión lapidaria “Dios ha

muerto”; pero que detrás de esa expresión hay un intento por recuperar una espiritualidad perdida.

La segunda parte de la tesis gira en torno a la muerte del sujeto en la obra de Juan de la Cruz. El primer capítulo es una contextualización histórica y del autor que considero fundamental para adentrarnos en una época que hoy en día nos es lejana.

La contextualización que he desarrollado tiene el objetivo de indicar aquellos aspectos históricos y sociales del siglo XVI que a mi modo de ver sirven de ayuda a la hora de comprender la obra de Juan de la Cruz.

El siglo XVI fue desde una perspectiva religiosa de gran efervescencia, produciéndose cambios radicales en el panorama europeo. Hubo multitud de nuevas órdenes, nuevas religiones, y la espiritualidad alcanzó su cima en el ámbito cristiano con los reformadores del Carmelo: Juan de la Cruz y Teresa de Jesús.

Juan de la Cruz vivió la segunda mitad del siglo XVI durante el reinado de Felipe II. En esta época (siglos XV y XVI), la imagen del mundo cambió radicalmente: descubrimiento de América, Teoría Copernicana, la vuelta al mundo del Capitán Elcano, etc. La visión del mundo cambió e influyó en la antropología humana que ocupaba un nuevo lugar en el mundo.

En la Península Ibérica también se produjeron notables cambios. Uno de los más importantes fue la Reconquista llevada a cabo por los Reyes Católicos en el siglo anterior, instaurándose el cristianismo en toda la península.

También en el plano cultural es un siglo de crisis, angustias e inquietudes. El Renacimiento llegó tarde y tímidamente, y los pensadores humanistas más representativos tuvieron que emigrar a otros países de Europa por temor a la Inquisición. El Renacimiento español es una rápida transición del mundo mágico de la Edad Media a un nuevo concepto mágico de la vida.

La política del siglo XVI estuvo marcado por las monarquías modernas, pero sobre todo fue el siglo de los grandes imperios siendo los más grandes los que estaban bajo los mandatos de Carlos V y Felipe II. Estos fueron los monarcas más poderosos de su época por sus conquistas en el Nuevo Mundo.

Acontecimientos importantes en esta época fue “Il Sacco di Roma” en el que Carlos V puso en “jaque” al Papa. Con el gobierno de su hijo Felipe II

destacar la victoria de la batalla de Lepanto, la sublevación de la Alpujarras, y la imposición del catolicismo en todo el territorio de la Corona de los Ausburgo. Uno de los problemas más importantes a los que se enfrentó fue la oposición de los Países Bajos ante su reinado. Al final tuvieron que darles la independencia. Tras este fracaso, Felipe II lanzó la invasión a Inglaterra donde cayó casi toda la Armada Invencible en el Estrecho de la Mancha.

Felipe II en el ámbito religioso apoyó a las reformas que se dieron en el seno de la Iglesia con el fin de ir apropiándose de la esfera de poder religiosa. Otra razón era que no veía con buenos ojos el excesivo relajamiento de gran parte de la Iglesia. Uno de los objetivos de Felipe II fue recuperar el vigor del Catolicismo ante las emergentes religiones protestantes.

España arranca de un Renacimiento tardío con respecto a Italia, al que se le añade una ideología humanista, tamizada por la Inquisición. Dos acepciones definen al humanismo: la primera de carácter renacentista, exalta al hombre y sus ilimitadas potencias convirtiéndolo en la medida de todas las cosas; es un hombre que se hace a sí mismo y que cobra autonomía propia. La segunda, referida a la educación, se centra en la expresión correcta y la comprensión de los clásicos. La Antigüedad es el modelo clásico y el modo de vida.

Otra característica importante del Renacimiento fue la importancia que se le concedió a la naturaleza como objeto de reflexión y objeto estético. *La subida al monte Ventoso*⁷ de Petrarca refleja, por primera vez en la literatura europea (1343), la exaltación de la naturaleza con ciertos aires místicos, donde hay una mezcla de experiencia estética acerca de la naturaleza y espiritual. En las obras pictóricas se empieza a representar escenas del antiguo testamento junto con temas de la antigüedad; aparecen nuevas formas como el retrato y la recuperación del desnudo; vuelta al modelo clásico.

Desde la religión cristiana se desarrollaron las ideas de que todos los hombres son iguales ante Dios, la salvación individual y la idea del libre albedrío. Estas características las vamos a ver más o menos en casi todas las reformas, y en menor medida en las reformas internas de la Iglesia. El individualismo y la mirada hacia el interior, desde donde podemos contemplar

⁷ VVAA.: *Manifestos del humanismo*. Ed. Península, Barcelona, 2000.

la verdadera naturaleza humana y divina, es un intento por acercarnos a una espiritualidad del corazón.

A pesar de la represión ejercida por la Inquisición es precisamente en este momento cuando desde la ciencia y la filosofía surgen las ideas más novedosas. Por ejemplo, Huarte de San Juan propone en el capítulo III del libro *Examen de ingenios para la ciencia* (1575) que el cuerpo influye en la memoria y en el entendimiento⁸, con lo cual se contraponía a la teoría escolástica que afirma la independencia del alma respecto al cuerpo.

En lo referente al pensamiento, el nominalismo entró en la Universidad de Alcalá gracias al cardenal Cisneros con el fin de abrir otras formas de pensar diferentes a la tomista, que era la que predominaba en las Universidades españolas. Esta iniciativa respondía a un espíritu de tolerancia y mejora de la enseñanza universitaria.

La lengua castellana cobró plena personalidad. Se unificó la prosodia y la grafía del español imponiendo los modos castellanos. Esto generó una serie de problemas de aprendizaje sobre todo en el sur cuya prosodia difería claramente del resto de la península. Al final, el habla castellana se convirtió en la materia prima del emergente Siglo de Oro que tantos frutos dio en el ámbito de la literatura y de las artes. Boscán y Garcilaso con su poética renacentista con clara influencia italiana influirán notablemente en toda la poesía del siglo XVI.

En el siglo XVI se desarrolla un movimiento estético de singular interés: el manierismo. Este movimiento debe su nombre a un grupo de artistas renacentistas que realizaban sus obras *a la manera de...* los clásicos griegos y romanos. Otro sentido que subyace en la palabra es la de amaneramiento, de mano, aludiendo a la feminización del estilo, donde se aprecia una exhibición de la técnica y una invención fantástica procedente de la imaginación del autor y no de la *mimesis* u observación de las leyes de la naturaleza.

En el ámbito de la religión indicar el intento de las monarquías cada vez más poderosas por sujetar políticamente a la Iglesia en un momento en que los nacionalismos empiezan a emerger fragmentando el poder de Roma.

⁸ Huarte de San Juan, J.: *Examen de ingenios para las ciencias*. Ed. Editora Nacional, Madrid, 1977.

A lo largo de la Edad Media fue creándose una gran desconfianza en la Iglesia, a la vez que aumentaba cierta degeneración y alejamiento de la espiritualidad cristiana. Los papas medievales se comportaban como auténticos jefes guerreros que se aliaban hasta con los enemigos con tal de defender sus propios intereses. Por el contrario, el poder de la Iglesia iba en aumento así como sus recursos culturales. Las concepciones más espiritualistas fueron chocando con las instituciones jerárquicas. Algunos de los movimientos espirituales fueron condenados heréticos, y por lo tanto, se les persiguió, en muchos casos, con extrema crudeza. Pero a diferencia de la Edad Media, la herejía ya no dependía del catolicismo. A partir del siglo XVI, hereje es aquella persona que no forma parte de la confesión imperante. Surgen nuevas religiones, y no precisamente por cuestiones espirituales o de carácter doctrinal. Algunas como la Iglesia Anglicana surge por cuestiones personales del rey Enrique VIII; en el luteranismo se aprecian razones de carácter social; y en el erasmismo razones de carácter filosófico. En estos movimientos religiosos hay una crítica al poder de la Iglesia y la burguesía, y los estamentos civiles empiezan a cuestionar este poder y a ser los principales protagonistas de la religión. Todas ellas partían de la lectura de la Biblia donde se encuentran los principios de pobreza y de espiritualidad.

Roma planteó una contrarreforma ante la reforma luterana y las ideas de Erasmo que potenciaban la fe individual, quizás, en parte, por el miedo que estaban generando estas corrientes.

El Concilio que reformó a la Iglesia ante la amenaza de la reforma protestante tuvo tres etapas bajo el mando de tres papas: primer periodo bajo el pontificado de Pablo III (1545-1547); segundo periodo bajo el papado de Julio III (1551-1552); y el tercero bajo Pío IV (1562-1563).

En el siglo XVI se generalizó la psicosis de que todo texto espiritual era sospechoso de ser lenguaje luterano procedente de Europa. El lenguaje se somete a un proceso de clarificación conceptual con la incorporación de muchos neologismos, y, sobre todo, originalidad, como se puede apreciar en los escritos de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz.

Todas las reformas, bien estuviesen dentro de la Iglesia como las que se encontraban fuera, se opusieron a la escolástica dada su excesivo intelectualismo. Para los espirituales de la época, la escolástica no convencía y

lo único que mostraba era el triunfo retórico de cualquier discusión. La decadencia de los teólogos era patente, anclados en su terminología y metodología discursiva. Por otro lado, se empezaba a desconfiar en la razón como camino que conducía a la Unión.

Una de las reformas más significativas del siglo XVI fue la Reforma del Carmelo iniciada por Teresa de Jesús y que posteriormente se unió Juan de la Cruz. El origen del Carmelo nos remonta al personaje bíblico Enoc, padre de Matusalén, que fundó una orden en el monte Carmelo de Palestina y que posteriormente fue renovada por el profeta Elías, quien reconoció una “pequeña nube en forma de mano humana” como la prefiguración de la Virgen María.

En un principio, la reforma liderada por Teresa de Jesús no supuso ninguna amenaza para el Carmelo, incluso hubo cooperación entre ambas órdenes; pero el éxito y la fama de la reforma del Carmelo tuvieron consecuencias negativas para las personas que lideraron dicha reforma. En primer lugar, la austeridad de los conventos del Carmelo descalzo creaba malestar en las órdenes más relajadas. En segundo lugar, desde las altas instancias de la Iglesia se ponía en duda la reforma del Carmelo. La Iglesia en España se hizo más conservadora ante la expansión del protestantismo en Europa. Todo cambio era susceptible de herejía, máxime si la reforma la llevaba una monja que se decía que tenía visiones, éxtasis y raptos. El Carmelo Calzado atacó a la reforma descalza secuestrando y encarcelando en secreto a Juan de la Cruz, dado que Teresa de Jesús contaba con el apoyo personal de Felipe II y los calzados no quisieron correr riesgos mayores.

Con respecto a la biografía de Juan de la Cruz, resaltar que una de las características de la obra poética de Juan de la Cruz es que hace referencia a su propia experiencia. De hecho se puede hacer una lectura literal de algunos poemas, como es el caso de *Noche oscura*, que bien podría reflejar la huída de la cárcel de Toledo. Además su poesía es fruto de una experiencia donde coincide la experiencia estética con la experiencia espiritual, y, a su vez, su propia experiencia vital. Como indica Gerald Brenan⁹ no se puede comprender la obra del poeta si no se tiene en cuenta su biografía. Por lo tanto, creo

⁹ Brenan, G.: *San Juan de la Cruz*. Ed. Plaza & Janés, Barcelona, 2000.

oportuno que antes de analizar su obra, me detenga en aquellos aspectos de su biografía que ayuden a comprender mejor su obra poética.

Dentro de las numerosas biografías me he apoyado básicamente en la clásica biografía de Crisógono de Jesús¹⁰. No obstante en algunos momentos me remitiré a otros trabajos de investigación que actualizan en cierta manera la obra de Crisógono.

En su biografía me centrado en aquellos aspectos que pueden aportar claves y algo de luz a la hora de desarrollar la tesis. Esos aspectos son los momentos en que Juan de la Cruz estuvo cerca de la muerte, su formación, y algunas características de su personalidad que refuerzan su mensaje. Por ejemplo, cuando Juan de la Cruz habla de pobreza hay que tener en cuenta que siempre vivió en una pobreza extrema y tuvo oportunidades para vivir con cierta comodidad. De ahí que la palabra pobreza en sus textos encierra un sentido muy profundo muy arraigado en su propia vida. No es un concepto teológico sino existencial pues la pobreza marca su propia existencia y forma de vivir la vida.

Juan de la Cruz nació en 1542 en Fontiveros en el seno de una familia humilde. Desde pequeño destacó en el estudio y le enviaron al colegio de los Jesuitas donde adquirió una buena formación en los clásicos y en retórica que le permitió ingresar en la Universidad de Salamanca. Allí coincidió con Fray Luis de León, uno de los grandes referentes de la época tanto en espiritualidad como en poesía.

Tras un encuentro con Teresa de Jesús, ésta le convence par que no entre en la Cartuja y le acompañe en el proyecto de la Reforma del Carmelo. Juan accede y cursa un año de teología en la Universidad. Tras este año fundan el primer convento masculino compuesto por tres monjes. A medida que va consolidandose la reforma del Carmelo empiezan los ataques que se concentrarán en Juan de la Cruz. El más significativo fue el encarcelamiento de Juan en la cárcel de Toledo por los carmelitas calzados. Allí estuvo nueve meses en unas condiciones muy duras y cercanas a la muerte. Sin embargo, fue en esas condiciones tan duras donde se dio un proceso de espiritualización

¹⁰ Crisógono de Jesús: Vida de San Juan de la Cruz. Ed. B.A.C., Madrid, 1991.

cuyos frutos son gran parte de su poesía. Allí escribió y memorizó los primeros versos del *Cántico*, y otros poemas que cantan a lo divino.

Después de escapar de la cárcel se refugia en un convento de monjas de su orden y se recupera. Ocupó cargos de responsabilidad y ejerció como director espiritual. Tras esta etapa se desarrolla el momento más creativo escribiendo algunos poemas y redactando los comentarios a los poemas mayores (*Noche, Cántico y Llama*) por petición de sus hermanos y hermanas de orden.

Juan de la Cruz muere el 14 de diciembre de 1591 tras padecer un cuerpo llagado y numerosas sangrías y cortes en un intento de curar la infección generalizada. En ningún momento expresó su dolor, y a medida que se acercaba la hora, mayor calma y tranquilidad expresaba su rostro.

En vida, Juan de la Cruz fue varias veces excomulgado, y tras la muerte, su obra fue condenada por la Inquisición por contener, según ellos, proposiciones iluministas, y por tanto, heréticas. Gracias a la vigorosa defensa del agustino Basilio Ponce de León, profesor de teología en Salamanca, la Inquisición retiró su condena.

El segundo capítulo aborda la dimensión filológica partiendo de sus influencias, características para abordar el problema de la “muerte del sujeto” desde las estructuras lingüísticas, el lenguaje poético, y en concreto, bajo los símbolos de “noche”, y “nada”.

Las influencias en la obra de Juan de la Cruz resulta un tema muy interesante a la vez de controvertido. Son muchos los trabajos que asignan determinadas influencias al poeta del Carmelo, sin que ninguna de ellas parezca determinante del todo.

La influencia renacentista se observa en el uso de la lira que Juan de la Cruz la desarrollará completamente. Esta influencia podría venir por fray Luis de León, y Garcilaso, autores muy leídos en su época.

La influencia popular fue estudiada por Dámaso Alonso que recogió valiosa información para la contextualización de algunos poemas. El poema

Vivo sin vivir en mí es un claro ejemplo de la presencia popular en la poética del carmelita.

De todas las influencias, la bíblica va a ser la más importante. Fue el único libro que le acompañó durante toda su vida, y también es el más citado dentro de su obra. De los textos que se encuentran en la Biblia habría que destacar el *Cantar de los Cantares* cuyo *Cántico* es un fiel homenaje. Esta influencia se puede apreciar en las paráfrasis que realiza Juan de la Cruz del poema bíblico, donde coinciden escenas, incidentes e imágenes. En el *Cántico* se observa como Juan de la Cruz obtiene versos enteros de la *Vulgata*, pero que al expresarlos en castellano se combinan elementos bíblicos con los propios del poeta, dotando, a pesar de la apropiación, una gran personalidad al poema. Pero será en los comentarios donde se apreciará de manera muy clara la presencia de la Biblia para dar forma al itinerario espiritual, recurriendo la mayoría de las veces al Antiguo Testamento.

Otra influencia no tan relevante como la bíblica es la franciscana que podría reflejarse en las metáforas de la montaña y la fuente.

Sin embargo, la influencia más controvertida será la islámica defendida por Asín Palacios y Luce López-Baralt. Independientemente de si hubo influencia o no, lo que sí es cierto es la cantidad de analogías existentes entre sufismo y la obra de Juan de la Cruz.

Tras las posibles influencias describo algunas de las características más significativas como la originalidad del poeta que ningún autor pone en duda, originalidad que se hace patente por la cantidad de neologismos que aportó en sus textos, y recursos estilísticos propios de su pluma. Otra característica muy importante es la hermenéutica que realiza a su propia obra poética abriendo aún más el sentido de sus poemas.

En lo referente al estilo habría que señalar que es un estilo que muestra gran libertad, gran personalidad; pero sin embargo poco protagonismo por el autor. Es claro que brotan de su más íntima experiencia, y sin embargo, su egoidad no está plasmada en el texto. Una dama se fuga en medio de la noche en busca del Amado, le persigue por bosques y espesuras; un pastorcito cuelga de los brazos de un árbol; o grita en éxtasis transformante en *Llama de amor viva*. Esa especie de impersonalidad que brota de su interior, de las

fuentes de la misma humanidad hace que los lectores nos apropiemos de sus cantos como si de nuestra misma alma hubiesen brotado.

El siguiente punto abordo cómo se refleja la idea de la muerte del sujeto tanto en sus poemas como en su hermenéutica. Son varias las formas: las relaciones entre los sujetos de sus poemas; la omisión del verbo “ser” creando sensaciones de confusión entre sujeto y predicado. Por otro lado, desde esta perspectiva se analizan las transgresiones que el autor incorpora en su obra como reflejo de la transgresión espiritual: su voz en femenino, su forma de escribir totalmente original forzando el lenguaje al máximo y recurriendo al lenguaje simbólico.

Este lenguaje es el utilizado por los espirituales a la hora de hablar de la esfera espiritual. En el caso de Juan de la Cruz, lo simbólico está igual de presente en su poesía como en su prosa. Su obra está constituida por una simbología nocturna que evoca la etapa purgativa, y una simbología luminosa que se remite a la etapa unitiva. Luz y oscuridad, como las dos caras de la misma moneda que presenta la experiencia espiritual. No obstante, el eje sémico es el de la oscuridad, pues la luz es tan pura que ciega al espiritual y por tanto nos es oscura. Sin embargo, la oscuridad adquiere una valoración positiva en dos aspectos: o bien es purgativa, o bien es iluminativa. De todos modos, el símbolo apunta a la unión de dos términos tal como indica la etimología, conectando de esta manera las dos laderas a costa de la apertura infinita de sentido. Este tipo de discurso responde a una necesidad comunicativa que en Juan de la Cruz se agudiza dada su maestría como poeta. El símbolo le permite evocar una experiencia que se escapa a los marcos conceptuales comunes gracias a la riqueza de sentidos que convergen en la significación deseada.

De los símbolos más importantes me he detenido en los símbolos “noche” y “nada”.

El símbolo de “la noche” es el más importante en la poética de Juan de la Cruz. A grandes rasgos representa el itinerario espiritual y adopta sentidos positivos y negativos dependiendo de la perspectiva. Es un símbolo muy complejo ya presente en la Biblia y culmina con el desarrollo y profundidad que le dota Juan de la Cruz. Desde la perspectiva de esta investigación, la noche es identificada con la desconstrucción del sujeto que en términos

antropológicos se consideraría una muerte iniciática que da lugar al “hombre nuevo”.

La “nada” es el otro gran pilar de la obra de Juan de la Cruz que se encuentra muy presente tanto en su poesía como en su prosa. Incluso abarca la concepción estética ligándolo a concepciones orientales como el *vedanta*, *taoismo* y *budismo*. La nada constituye la naturaleza ontológica de lo no-divino.

El tercer capítulo versa sobre la dimensión estética. A este capítulo le he dado mucha importancia porque no hay muchos estudios desde esta perspectiva en lo que concierne a la estética de Juan de la Cruz. El objetivo de este capítulo dedicado a la estética de la poética de Juan de la Cruz es la de clarificar qué influencias estéticas tuvo; qué aspectos estéticos son interesantes en este estudio; qué teoría subyace en su poética con respecto a las posibles analogías con algunas vanguardias estéticas que nos llevarían a la *muerte del sujeto* como nexo de unión entre el mundo antiguo, representado por la tradición contemplativa cristiana, y, el mundo contemporáneo a la luz de las vanguardias; y en último lugar, la relación entre la estética como búsqueda de la belleza, y la ontología como búsqueda del ser dentro del ámbito de la religiosidad.

La obra de Juan de la Cruz se encuentra en un momento de transición entre el mundo medieval y el mundo moderno, que es lo que ha supuesto el Renacimiento español; transición que no fue tan esclarecedora como en el resto de Europa. En Juan de la Cruz, aparte de los elementos renacentistas propios de la época, encontramos elementos que pertenecían claramente a la Edad Media (Gótico), y, elementos propios de la Modernidad (Barroco). Con lo cual, la obra de Juan de la Cruz presenta una continuidad entre lo viejo y lo nuevo. Sin embargo, su obra es difícilmente clasificable, encontrándonos con múltiples estudios donde lo catalogan en diferentes estilos estéticos. El estilo estético que mejor se adecua a la obra de Juan de la Cruz es la del manierismo. Partiendo de la obra de Dubois¹¹ justifico dicha caracterización. De esta manera las características manieristas son: indecisión entre sujeto y objeto; poemas escritos a la *maniera antigua*; gran personalismo;

¹¹ Dubois, C. G.: *El Manierismo*. Ed. Península, Barcelona, 1980.

amaneramiento o feminización estilística; estilo “maniático”; presencia de la “nada”; en el dibujo que realiza al Cristo hay una trasposición escultórica; poesía muy plástica; y concepción preciosista del amor.

Dentro de la estética de Juan de la Cruz la muerte como tema está muy presente bajo las figuras de la noche, la nada, dentro de un proceso de transformación hacia lo divino. Sin embargo, la idea que Juan tiene acerca de la muerte no coincide con su época, salvo con la teología negativa. Si bien, la muerte tanto en la Edad Media, Renacimiento y el Barroco, “siempre triunfa”, para Juan tiene un sentido totalmente trascendente que desde su perspectiva espiritual se identifica con la vida. Hay una trasvaloración en el concepto, y lo que comúnmente es considerado como vida, para Juan es muerte. Sólo la vida en el espíritu, es vida auténtica. El camino espiritual consiste en vivir de acorde con el espíritu y así matar a la vida insustancial.

Juan de la Cruz establece tres tipos de muertes: la física que es la que concebimos todos como final de la vida; la muerte espiritual, aquella que acaece en vida; y la muerte de amor que simboliza la unión espiritual. En un grado menor se puede dar en la vida, pero en su máxima expresión se da tras la vida física. En este sentido, para el espiritual que ha saboreado esta muerte en vida se establece una continuidad de la vida, donde se disuelve la vida y la muerte.

La estética de la muerte viene ejemplificada bajo la idea de “hermosura”. La muerte de la que habla Juan es hermosa, al contrario de las concepciones estéticas de su época, que todas eran horribles. A partir del análisis de esta idea me pregunto si se puede hablar de lo sublime en Juan de la Cruz, ya que ha sido definido por muchos autores como uno de los poetas más sublimes. Desde un punto de vista filológico no plantea ningún problema; pero sí desde la filosofía que sigue apegada a la estética kantiana y romántica de lo sublime. La concepción de belleza en Juan de la Cruz no coincide con la estética desarrollada por la filosofía. El problema radica en el sujeto sobre el cual se pregunta qué es lo bello. Sin embargo, Juan de la Cruz habla de la hermosura desde la unidad, y he ahí la incompatibilidad. En la estética de Juan de la Cruz no hay un sujeto trascendental tras la idea de lo bello y de lo sublime, pues el sujeto trascendental se ha disuelto en un sujeto trascendente.

Tras estas consideraciones básicas de la estética de Juan de la Cruz me detengo en el poema *el pastorcico* y lo ilustro con un Cristo que dibujó, para mostrar la síntesis estética y doctrinal de toda su obra.

El siguiente punto abordo la estética de la naturaleza que tan bien caracteriza a la obra del poeta. Sus poemas están insertos en una naturaleza sacralizada y dialogante que le conduce a la unión con el Amado.

La estética del Carmelo tiene unas características singulares que coinciden en el aspecto intimista y abstracto que evoca la experiencia espiritual. Sin embargo va a ver diferencias entre los dos fundadores del Carmelo. La estética de Teresa está en consonancia con el discurso de la Contrarreforma, mientras que la de Juan es totalmente iconoclasta. Las imágenes sólo son útiles desde un punto de vista pedagógico y en la iniciación espiritual. En la etapa contemplativa, las imágenes son un estorbo.

De ahí que la estética de Juan de la Cruz tenga grandes analogías con algunas vanguardias, porque el lenguaje abstracto es más idóneo para evocar lo espiritual. Por otro lado, Juan de la Cruz ha ejercido cierta influencia en algunos artistas vanguardistas como Dalí, Chillida, Tàpies, Saura, reactualizando la obra de Juan de la Cruz desde una perspectiva estética.

La perspectiva psicológica es tratada en el cuarto capítulo donde se establece una lectura del proceso espiritual explicitado por Juan de la Cruz en su obra que coincide con el desarrollo psicológico del individuo. Para la psicología transpersonal, el desarrollo espiritual es una fase que aparece en la etapa adulta de la persona y que tanto Juan de la Cruz como Teresa de Jesús describieron con bastante precisión aportando a la psicología un modelo psicológico. La aportación de la psicología contemporánea consiste en la reactualización del discurso espiritual en clave psicológica. Desde tres modelos psicológicos realizo una lectura psicológica de la obra de Juan de la Cruz en relación a la muerte del sujeto.

En primer lugar abordo la lectura psicológica desde el modelo junguiano, que concibe el camino espiritual o la intrusión en la “noche oscura” bajo el proceso de individuación que lleva al ser a la unificación de la personalidad. En este proceso de individuación, las subpersonalidades descritas por Jung como “persona” y “sombra” van diluyéndose en lo que Juan de la Cruz denomina

“purgación” que en un principio es activa en el sentido que hay una voluntad del individuo que actúa en el proceso purgativo, y luego aparece la pasiva que ya no depende de la voluntad sino de una instancia que trasciende al propio ego.

Todo el proceso de transformación psicológica está mediada por el arquetipo de Cristo, y también encontramos en momentos muy importantes en la vida del poeta, el arquetipo de la Gran Madre: la Virgen María. Sin embargo la relación que establece con Dios se establece en plena horizontalidad, en una relación no jerárquica. El Amado representa al *sí mismo* cuyo despertar culmina el proceso de individuación. Llama la atención la escritura en femenino en los poemas *Noche* y *Cántico*, que desde una perspectiva junguiana podría reflejar la integración del arquetipo *anima*.

Michael Washburn sigue la línea de Jung con ciertas correcciones. Este autor para describir los estadios transpersonales recurre al comentario de Juan de la Cruz *Noche*, donde se trata la noche pasiva. Para Washburn la *Noche oscura* presenta lo que él denomina “ley de inversión en el desarrollo espiritual”. Esto quiere decir, que para el espiritual todo se invierte, y lo que él va considerando oscuridad en realidad es luz. Cuando el espiritual reconoce sus miserias, está ensalzando sus virtudes (humildad). Cuanto más lejos se siente de Dios, más cerca está. De ahí el lenguaje paradójico que muestra Juan pues lo negativo o positivo depende de la perspectiva.

En el despertar espiritual que se inicia con la “noche” se dan experiencias espirituales que crean ambivalencia en el individuo ya que, por una parte se crea sed de espiritualidad, y por otra el ego se atemoriza creando angustia existencial. La presencia del ego disminuye a medida que uno se acerca a la experiencia unitiva. El vaciamiento de sí implica la presencia del todo. Juan de la Cruz parte del principio que dos contrarios no pueden caber en un sujeto, por lo tanto hay que apartar todo lo que no sea Dios para que Éste pueda entrar. La muerte del sujeto es la condición necesaria para experimentar la presencia de Dios.

En la fase unitiva es donde al final el ego se disuelve. Llegado a este estadio y tras la caída de las barreras del inconsciente y su emergencia, el yo ya no contiene elementos que lo sustenten y deviene el éxtasis ejemplificado en Juan de la Cruz con metáforas de cierta carga erótica donde el goce va unido a la muerte, en este caso del sujeto o del hombre viejo.

La integración del espíritu o del inconsciente pasa de un estadio de desbloqueo, emergencia de las represiones y temores, a una regeneración del cuerpo y espíritu conformando una unidad y armonización con todas las instancias psíquicas. El cuerpo deja de ser objeto, al igual que las personas. La integración y armonización de uno mismo implica la integración y armonización con los demás. Sujeto y objeto se integran al igual que lo interior y lo exterior. La integración del psiquismo es la culminación del desarrollo psicológico que se manifiesta con la superación del dualismo y la activación de los potenciales humanos.

El siguiente modelo psicológico en el cual me apoyo para realizar una lectura psicológica es Ken Wilber cuya aportación al ámbito transpersonal consiste en la creación de una serie de mapas donde compara las diferentes espiritualidades y corrientes psicológicas en base a un modelo evolutivo psicológico. Dentro de este mapa sitúa las terapias y las psicopatologías en función de las estructuras básicas de la personalidad. Los momentos más conflictivos del desarrollo psicológico se encuentran en los momentos de transición. A partir del modelo de Wilber y varios cuadros comparativos realizados por él, realizo una lectura de la obra de Juan de la Cruz.

Al final comparo todos los modelos para una mejor contextualización y comparación. Los modelos transpersonales realizan un mapa general del desarrollo psicológico. El modelo de Juan de la Cruz se remite exclusivamente a la etapa transpersonal o espiritual. Y al igual que los psicólogos transpersonales revela los problemas a los que se enfrentará el espiritual que bien se podrían entender como psicopatologías siempre que se dé cierto estancamiento dentro del proceso evolutivo.

En último lugar, y por ello ocupando dentro de la estructura de la tesis el lugar más importante se encuentra el análisis filosófico-teológico. En un primer momento pensaba escribir por separado la parte filosófica y teológica. Al final decidí escribirlos en el mismo capítulo pues con respecto a la muerte del sujeto es difícil hacer esta distinción, y tampoco no sé hasta que punto es pertinente. También hay que tener en cuenta la gran relación que teología y filosofía han mantenido a lo largo de la historia Occidental. Para Heidegger, la historia de la filosofía es una ontoteología, pues detrás del “ser” se encontraba “Dios”. En el

caso de Juan de la Cruz esta coincidencia entre “ser” y “Dios” es evidente, incluso detrás de la noción de sujeto se encuentra “Dios”. El problema reside en la concepción que Juan de la Cruz tenía de “Dios” y por tanto la del “ser”, cuya negatividad ontológica y epistemológica le separarían de la tradición occidental. De ahí que no haga la distinción entre filosofía-teología pues el objeto de estudio coincide así como su tratamiento. Las fronteras entre estas dos disciplinas se entrecruzan ante muchos problemas, siendo la “muerte del sujeto” uno de ellos. Quizás hubiera sido más sencillo titular el capítulo: la muerte del sujeto en Juan de la Cruz desde una perspectiva metafísica. Pues la metafísica es compartida tanto por la filosofía como por la teología. Sin embargo me parece atractiva la idea de la muerte del sujeto como un proyecto filosófico de autoconocimiento y búsqueda de la esencia de uno mismo; pero que a la vez implica una búsqueda de Dios, y viceversa. Esto es lo que sucede con Juan de la Cruz, que para llegar a Dios primero se tiene que desconstruir el sujeto, y tras esta desconstrucción surge una experiencia de unidad que trasciende toda categorización humana. En resumidas cuentas, es un recorrido de la dualidad a la unidad trascendente.

El tránsito hacia la unidad se puede entender desde la filosofía como la desconstrucción del sujeto y que Juan de la Cruz denomina “noche”, descrita con bastante precisión en su hermenéutica. La “muerte del sujeto” es un proceso necesario en el desarrollo espiritual y que la psicología transpersonal lo verá como apertura de conciencia. Dejo claro desde el principio que “la muerte del sujeto” es un concepto filosófico que surge con la postmodernidad siendo Foucault el primer filósofo en decirlo explícitamente en el ámbito filosófico, si bien Nietzsche marca las bases para la elaboración de este discurso. En este sentido, “la muerte del sujeto” en Juan de la Cruz es un concepto *avant la lettre*; pero con una salvedad que a mí me parece crucial. Tal como lo expone Juan de la Cruz, el aniquilamiento de sí mismo conlleva un gran trabajo interior que se produce al margen del intelecto. Es el proceso de la “noche” que purga al individuo hasta los límites de la desesperación, la angustia existencial y espiritual. Juan de la Cruz además ofrece claves de lo que implica vivir tras una experiencia y proceso de autoaniquilamiento, y las consecuencias de este proceso que constituyen la base de la religión cristiana resumida en la frase evangélica “amaros los unos a los otros”.

En el último capítulo abordo la negación ontológica y la negación epistemológica como los caminos que conducen necesariamente a la muerte del sujeto dentro del tránsito que Juan denomina “noche”. Las estructuras de ambas negaciones son paralelas, pues en todo proceso de negación ontológica se está dando una negación epistemológica. Juan de la Cruz aborda estas negaciones bajo la idea del “olvido” que remite al olvido de sí en lo referente a la identidad (negación ontológica) y en lo referente a lo conocido (negación epistemológica). Tras el olvido de sí se encuentra la presencia de la unidad que trasciende toda conceptualización y todo decir. El olvido del hombre viejo da lugar al hombre nuevo.

El siguiente punto que desarrollo es el de la inefabilidad y lenguaje poético dado su interés filosófico en su relación entre experiencia y lenguaje. Son tres los procesos que se dan en la obra de Juan de la Cruz: En primer lugar la experiencia espiritual que de por sí es inefable; en segundo lugar, la expresión poética que se desenvuelve entre el balbuceo y el canto; y en tercer lugar tras la integración de la experiencia viene el comentario que por remitirse a la experiencia espiritual tiene que recurrir de nuevo al lenguaje poético.

Finalizo con la Unión, punto de partida de gran parte de los poemas de Juan de la Cruz y momento culminante del proceso espiritual. Es a partir de la unión donde se da otra ontología, otra epistemología, otra estética y otra ética, cuyos discursos sobrepasan al propio lenguaje; pero que pueden ser mostrados con el ejemplo y evocados por medio de la poesía. Todo es negado para llegar a la máxima afirmación en la unión que a partir de ella reconfigura una forma de ver el mundo y a sí mismo desde la unidad.

La mirada interior nos vacía. En la quietud y el sosiego se produce la unión. Y tras el proceso nos encontramos ante una persona cuya conciencia la ha expandido más allá de los límites que le imponía el sujeto. La sabiduría se encuentra en esta conciencia ampliada y empiezan a operar nuevos mecanismos de conocimiento como la intuición.

La experiencia espiritual es la experiencia del no saber, del no ser y de lo no bello. La unión espiritual es la máxima negación. A partir de la vivencia de la unión hay una nueva forma de saber, de ser, de la hermosura, en definitiva: una nueva forma de vivir. Aunque se puede mostrar como transgresora al operar al servicio de la trascendencia y no del sujeto. Así que hay una

transgresión social (el camino espiritual ya lo es de por sí) y una transgresión en cuanto que se rige con respecto a la divinidad y no al ego.

Amada en el Amado transformada

Como se puede apreciar por la estructura de este trabajo, es una tesis multidisciplinar porque abordo un problema filosófico (la muerte del sujeto) desde diferentes ópticas. Y transdisciplinar porque todas esas ópticas están interrelacionadas desde el discurso filosófico. La razón se debe a que el “sujeto” se puede y se debe abordar desde diferentes disciplinas. Hoy en día es crucial tener conocimiento de lo que la psicología dice acerca del sujeto. En este sentido es importante lo que Freud expone acerca de la complejidad del sujeto. Quizás no he abordado con la suficiente profundidad algunos capítulos, ya que el enfoque de la investigación se ha inclinado en la transdisciplinariedad, en lo general más que en lo particular. Considero importante abordar desde diferentes ópticas para ofrecer una visión de conjunto y así mostrar la profundidad del autor.

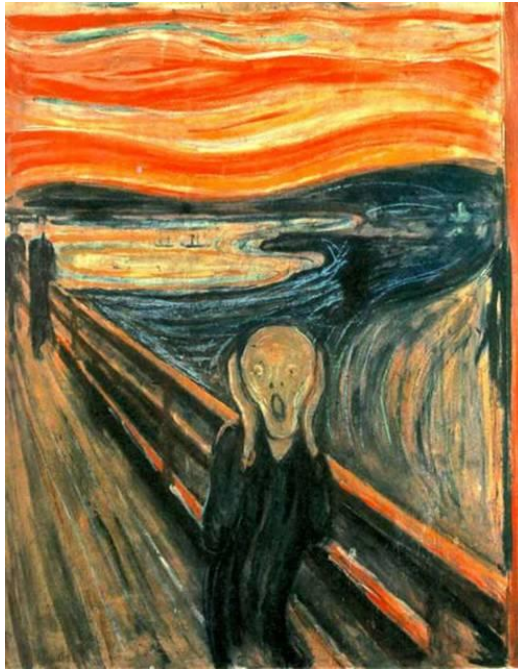
El enfoque filosófico de esta tesis corresponde al de la hermenéutica simbólica que me permite la multidisciplinariedad y transdisciplinariedad. Además la naturaleza simbólica del lenguaje de la obra de Juan de la Cruz me conduce a esta corriente filosófica que en su corta historia ya ha abordado el estudio de la mística de diferentes tradiciones. Si bien algunas de sus ideas me parecen un poco controvertidas sobre todo aquellas que postulan estructuras universales. En lo referente a la naturaleza simbólica del lenguaje me parecen las más adecuadas para trabajar la obra de Juan de la Cruz desde la filosofía. Soy consciente que hay filósofos cuyos sistemas pueden ser de gran utilidad para el estudio de Juan de la Cruz como por ejemplo Martín Heidegger. Al final he tenido en consideración aquellos filósofos que conocieron la obra de Juan de la Cruz como pueden ser Henry Bergson y Gilbert Durant.

En esta investigación he dado bastante importancia a la dimensión psicológica porque su estudio sobre el sujeto me parece crucial. Así, los paradigmas más convencionales de la psicología dedican su investigación a los estadios preegoicos y egoicos de la personalidad. La psicología transpersonal

se centra en el estudio transegoico. En este estadio hay una desconstrucción del sujeto que en términos filosóficos denomino “muerte del sujeto”.

Parte de la filosofía del siglo XX critica al sujeto cartesiano y sus implicaciones como responsables de los desastres medioambientales, el deterioro de las relaciones interpersonales, y la limitación del pensamiento, al igual que la psicología transpersonal. En este sentido, la psicología transpersonal enuncia con claridad el desarrollo y desconstrucción del sujeto con sus implicaciones más directas. Bergson al igual que William James ya vislumbraron algunas de ellas cogiendo como modelos a místicos y místicas. Y de la misma manera, la psicología transpersonal se va a nutrir de los grandes textos y tratados espirituales de todas las épocas y de todas las regiones.

Primera parte



Muerte del sujeto. Estado de la Cuestión

1. Visión filosófica:

La “muerte del sujeto” en la filosofía contemporánea

La “muerte del sujeto” es un concepto filosófico explicitado por la postmodernidad¹ como respuesta a la crítica que a partir de Nietzsche se realiza al pensamiento que sitúa al sujeto como centro y fundamento de todo². Por otro lado, la modernidad ha vaciado de contenido al sujeto mostrando la inconsistencia del mismo. Como consecuencia de este doble movimiento, primero de centrar al sujeto como punto de partida de todo pensar, y segundo el vaciamiento del mismo al reducirlo como objeto, ha dado lugar a un “antihumanismo”³ donde no se tiene en cuenta al “otro”, ni a la naturaleza. En este sentido, la postmodernidad pretende reconstruir un sujeto descentrado y solidario cuya principal característica sea el “humanismo”.

“La crítica al sujeto es al mismo tiempo un ataque a la idea de un sujeto humanista universal cuya razón se vería reflejada en el pensamiento de todas las culturas «civilizadas», y un ataque a las dicotomías filosóficas tradicionales tales como razón-locura, conciencia-cuerpo, civilización-salvajismo.”⁴

El cuestionamiento del sujeto moderno es una consecuencia de las implicaciones, no sólo filosóficas, sino psicológicas⁵, sociológicas⁶, lingüísticas⁷, donde el sujeto es algo más que un ente (*indivisum in se, divisum a quolibet alio*⁸); está conformado por complejas estructuras psicológicas; mediado por complicadas redes sociales; y envuelto en una complicada

¹ La postmodernidad, en general, se sitúa en contra de la modernidad que la considera opresora y agotada en sus propios términos. En filosofía fue acuñado por el filósofo francés Jean-François Lyotard en su libro *La condición postmoderna* (1979). Ver Quevedo, A.: *De Foucault a Derrida pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Baudrillard*. Ed. Eunsa, Pamplona, 2001, pp. 15ss.

² Ver, Amengual, G.: *Modernidad y crisis del sujeto*. Ed. Caparrós, Madrid, 1998, p. 15.

³ El antihumanismo no es una crítica a lo humano, sino a la mentalidad moderna que precisamente por estar centrada en un sujeto sólo da cuenta de sí mismo (egoísmo) bajo el precio de renunciar a lo humano.

⁴ Art. *Subject, postmodern critique of* en: Graig, E., (Editor): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. IX, Ed. Routledge, London-New York, 1998, p. 197.

⁵ El psicoanálisis ha estudiado la complejidad de la psique humana. La muerte del sujeto ha sido trabajo con bastante profundidad desde la psicología transpersonal. Esta perspectiva la desarrollo en el siguiente capítulo.

⁶ Marx y Weber han denunciado en sus obras el sujeto moderno.

⁷ Desde el estructuralismo, el eje del conocimiento no gira en torno al sujeto sino en torno al lenguaje.

⁸ “Indivisible en sí mismo, dividido de cualquier otro”. Es la definición clásica de individuo que la encontramos a lo largo de la Edad Media a partir de Boecio.

semiótica. El *cogito* cartesiano, como verdad clara y distinta, se complica y oscurece en el momento que sale fuera de sí. El problema de la modernidad reside en explicar cómo el sujeto podía dar cuenta del objeto, del mundo, de la exterioridad. La filosofía contemporánea incluida la filosofía analítica responde que es desde el lenguaje donde se da la mediación entre el sujeto y el mundo.

La muerte del sujeto es una de las consecuencias directas de la muerte de Dios, y la muerte de todos los universales. Dios y sujeto responden a un mismo problema, pero abordado desde perspectivas diferentes con los cuales se erige la conciencia moderna. Descartes, padre de la modernidad, actualiza la metafísica platónica y enfatiza el dualismo en el propio sujeto: alma / cuerpo, confiriendo un estatus privilegiado al alma, sede de la racionalidad y de la conciencia. Esto da lugar a que el hombre se separe del resto de la naturaleza para ocupar la cúspide de la evolución con la consecuencia directa del poder sobre ella. De esta manera surge el antropocentrismo sobre el cual gira toda la naturaleza devaluada en objeto de consumo. Así aparece una nueva jerarquía y unas relaciones de poder que subyugan a lo "otro". Nietzsche ya denunció el sentimiento del sujeto moderno de superioridad con respecto a la naturaleza y el resto de los seres. El problema del "*cogito*" es que implica prejuicios en torno a la naturaleza del lenguaje y psicológicos, ya que se parte de la idea que el lenguaje es fiel reflejo de la realidad, cuya estructura no es más que una proyección de las estructuras del mundo. El dualismo mente-cuerpo muestra el esquema paradigmático y universal de idea-objeto.

Tomando como referencia al sujeto se vislumbra el antihumanismo que caracteriza a la sociedad actual; un antihumanismo que impide el desarrollo de la persona, pues lo que se fomenta en esta sociedad es el individualismo⁹; y a un nivel social, se impide el desarrollo de los menos desfavorecidos. La arquitectura metafísica es la misma la que opera en las personas, en las familias, en las escuelas, en los países, etc. La sociedad, carente de referentes

⁹ Por individualismo entiendo aquella ideología que valora al individuo e ignora o subordina la totalidad social. Es uno de los rasgos principales de la modernidad y que en este sentido aún sigue imperando en nuestra época. Para ver la génesis y desarrollo del individualismo ver Dumont, L.: *Ensayos sobre el individualismo*. Ed. Alianza, Madrid, 1987. En esta obra encontramos la definición de "individualismo" en la p. 278. El individualismo se contrapone a humanismo porque esta ideología reduce a las personas a cosas que tienen valor en función de sus propios intereses. Podemos ver dos consecuencias directas de esta ideología o actitud dentro de una comunidad: 1. Falta de personalidad y por consiguiente de responsabilidad; 2. gregarismo en los oprimidos y narcisismo en los opresores que sirven de modelo a la sociedad gregaria: aspiración al poder a costa de los demás. Ver Amengual, G., *Op. Cit.*, pp. 222ss.

que inspiren humanidad, se encuentra vacía y sin rumbo. La filosofía contemporánea en su línea más crítica intenta esclarecer la desconstrucción de la modernidad en lo referente a lo humano, y a su vez, la construcción de un sujeto abierto al mundo y propiamente humano.

A lo largo de la filosofía contemporánea surgen los discursos de índole humanista como contraposición de los efectos de la modernidad burguesa. Las desigualdades sociales (marxismo), el progreso científico-técnico (Heidegger), la neurosis (psicoanálisis), etc., son el resultado inequívoco que como personas humanas no estamos progresando debido a un desarrollo de cosificación. El incremento de conocimientos no nos hace más felices ni mejores. Todo lo contrario, pues a pesar de no abandonar la *polis* estamos más cerca de los monstruos que de los animales.

1.1. Características de la modernidad

El punto de partida de la modernidad lo sitúo en Descartes que centra el discurso filosófico en el sujeto gracias a la certeza del *cogito*. La principal característica de su filosofía es la introducción del método matemático como principal instrumento de la razón, porque para él es el único saber que se mantiene a lo largo del tiempo, al contrario de la filosofía que aún no había descubierto verdades sólidas ni certeras. Ante la desconfianza (la duda) del conocimiento humano y del mundo, que se le presentaba de manera caótica, Descartes propone ir hacia atrás¹⁰, hacia el sujeto, hasta conseguir la certeza¹¹ con la cual erigir el edificio de la filosofía gracias a su método¹² inspirado en las matemáticas. A partir de Descartes, la filosofía adquiere un matiz científico y dualista con respecto al sujeto en sí, encontrando un problema en la relación entre sujeto y mundo ya que el *cogito* conduce al solipsismo. La filosofía cartesiana da lugar a la preeminencia del pensamiento técnico-científico, y al intento del hombre de controlar el mundo como si de una gran máquina se tratase.

¹⁰ Descartes, R.: *Discurso del método*. Ed. Austral, Madrid, 1998, p. 42.

¹¹ *Ibid.*, p. 61s.

¹² *Ibid.*, p. 49.

El otro gran pilar de la modernidad habría que situarlo en Kant que sintetiza el racionalismo y el empirismo desde el sujeto trascendental que gira en torno a cuatro preguntas:

- ¿Qué puedo conocer? Esta pregunta lo desarrolló en la *Crítica de la razón pura*, dando lugar a la filosofía teórica.
- ¿Qué debo hacer? Desarrollado en la *Crítica de la razón práctica* que da lugar a la filosofía práctica.
- ¿Qué me cabe esperar? Tratado en *La religión dentro de los límites de la razón* que estudia la filosofía de la religión.
- ¿Qué es el hombre? Desarrollado en su *Antropología*. Esta pregunta es el resumen de las tres anteriores, dando a entender que son preguntas que se realizan desde un sujeto.

Para Kant todas las preguntas clásicas, (qué es la verdad, el bien, el destino humano, y la pregunta más importante: qué es el ser), hacen referencia al sujeto trascendental, y dependen de éste. El sujeto es quien recurre a la misma razón para contestar a las preguntas trascendentales.

“La referencia al sujeto y el centramiento de todo en él, los podemos considerar como la característica fundamental del planteamiento moderno: todo hace referencia a él, él es el centro, el fundamento de todo.”¹³

La dualidad cartesiana se incrementa al subjetivizarse aún más. La filosofía kantiana a diferencia de la cartesiana intenta explicar el proceso cognitivo que va desde el sujeto al mundo sin tener que recurrir a la existencia de Dios. Kant tiene en cuenta sólo lo fenoménico o lo percibido por el sujeto. Éste y el mundo son reducidos a fenómenos con lo cual la filosofía se eleva al rango de ciencia.

De todos modos, ambos sistemas filosóficos son incapaces de superar el solipsismo al que lleva el esquema sujeto - objeto al no tener en cuenta la mediación del lenguaje en todo proceso de conocimiento.

¹³ Amengual, G., *Op. Cit.*, p. 162.

El sujeto a lo largo de la modernidad ocupa un puesto privilegiado en todos los sistemas filosóficos, y a partir de él se plantean todas las preguntas. El sujeto se concibe al igual que su etimología (lo que está debajo), y así se presenta el sujeto moderno sosteniendo y fundamentando todo el sistema del pensar humano.

La modernidad fue consciente de su ruptura con la Edad Media, con la Escolástica, y de la nueva forma de pensar antropocéntrica y no en torno a Dios. El hombre se constituye como sujeto y punto de partida del pensamiento. Pero a la vez, el sujeto se está vaciando de sí mismo, destruyendo, pues sólo tiene valor ante sí mismo o ante la razón. El *cogito*, como certeza con la cual poder construir el edificio de la filosofía, sólo es válido para sí mismo.

Después de Kant, la filosofía empieza a tomar consciencia del problema de la dualidad epistemológica sujeto - mundo, y la separación entre la razón teórica y la práctica. El romanticismo alemán es un intento por superar el dualismo tan característico de la modernidad.

Pero la ruptura más radical con respecto a la modernidad le corresponde a Nietzsche que con su filosofía del martillo, pretendió romper unas estructuras que coartaban la libertad de la persona.

1.2. Nietzsche: de “la muerte de Dios” a “la muerte del sujeto”

Con el anuncio de la muerte de Dios, Nietzsche está criticando toda una tradición metafísica anclada y petrificada en el pensamiento occidental. El pensamiento dualista, y el racionismo, que considera todo desde un punto de vista racional, como la única forma de ver el mundo, no resuelve satisfactoriamente casi ninguna de las grandes preguntas que mantienen viva a la filosofía. Es más, como indican las observaciones psicológicas, la mayoría de nuestros actos son de índole inconsciente. Nietzsche se percata de la débil presencia de la razón en las vidas humanas¹⁴ y somete bajo sospecha a la razón al contrario de Kant.

¹⁴ Nietzsche, F.: *La gaya ciencia*. Ed. M. E. Editores, Madrid, 1994, pp. 202-205.

La muerte de Dios supone la muerte del principal miedo, del más irracional de todos, que no es otra cosa que romper con el absoluto ideal con el cual edificamos nuestro mundo simbólico. Con esta muerte simbólica caen todos los valores y vanas creencias como un telón que desvela la ilusoriedad de nuestras vidas. No debe de resultar extraño que Nietzsche recurra a uno de los grandes místicos cristianos (Meister Eckhart) para expresar el deseo de esta muerte simbólica: “Pido a Dios que me libre de Dios”¹⁵. La crítica de Nietzsche va dirigida a una actitud de evasión del mundo tangible en pos de un mundo imaginario e idílico; una huída de la realidad que nos rodea. Eugen Fink, en su análisis de la obra nietzscheana comenta: “En tanto no se conoce la muerte de Dios, las autosuperaciones del hombre se dirigen al más allá; son infidelidades a la tierra, ascetismo, desprecio del cuerpo, vencimiento de lo terreno, de lo sensible”¹⁶.

Hay una apuesta ciega por un futuro más allá de la vida, arropado por toda una mitología que elude el miedo a la muerte; miedo que inhibe al ser humano y lo encadena a sus propios temores. El hombre, olvidando la inmediatez de la vida, se exilia de ésta convirtiéndose en un muerto ambulante preso de ideas que descansan en su propia cultura. La muerte de Dios surge del individuo que empieza a dotar de sentido a la vida a través de su propia experiencia vital y no intenta dar sentido a un futuro basado en la irracionalidad del miedo. La muerte de Dios significa dar muerte al estatus ontológico y epistemológico del verbo; dar muerte a vanas ilusiones, y lo que es más importante, dar muerte al miedo a vivir sin ataduras metafísicas o supersticiosas. Esta es la labor del auténtico filósofo, según Nietzsche, amante del conocimiento y de la vida.

“Efectivamente, los filósofos, los *espíritus libres*, con la noticia de que el *viejo dios ha muerto* nos sentimos como alcanzados por los rayos de una nueva aurora (...) ahí están nuestros barcos dispuestos a zarpar, rumbo a todos los peligros; ahí está

¹⁵ *Op. Cit.*, # 292, p. 179. Nietzsche parafrasea a Meister Eckhart sin citarlo lo cual muestra la apropiación de la sentencia. A partir de ésta nos puede inducir la trascendencia de la muerte de Dios y de la religiosidad de Nietzsche que evita caer bajo ídolos físicos y metafísicos. En Eckhart encontramos esta sentencia en Eckhart, M.: *El fruto de la nada*. Ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 77.

¹⁶ Fink, E.: *La filosofía de Nietzsche*. Ed. Alianza, Madrid, 1993, p. 82.

toda nueva audacia que está permitida a quien busca el conocimiento; y ahí está el mar, nuestro mar, abierto de nuevo, tal vez no hubo nunca un *mar* tan abierto”¹⁷.

La muerte de Dios es un reto ante una nueva forma de pensar y de vivir de una manera más vital. Fernando Savater concibe esta nueva forma de pensar de una manera trágica: “El terrible reto de la muerte de Dios es el intento de razonar contra la Razón, de quebrar el Círculo lógico, de alcanzar un pensamiento que no sea producción de ideas. Este combate se sitúa en un plano metafísico, pero más radicalmente metafísico que el tradicional, en un plano finalmente trágico”¹⁸

La *filosofía del martillo* es una crítica a la metafísica platónica de la que el cristianismo ha sido su principal heredera. Nietzsche critica la concepción de un mundo ideal (paraíso) más real que el nuestro, y cuya concepción genera una estructura de poder en la que los débiles, los mezquinos, someten a la población bajo su dominación. La religión al servicio del poder no ayuda a la persona a la autorrealización, ni a la re-ligación con lo Absoluto, sino que queda atrapado en un mundo ilusorio, y alienado a una ideología, que más que convertirse en persona se transmuta en un número insignificativo y vacío.

El filósofo alemán ante el final de la metafísica está denunciando el nihilismo de la sociedad actual, carente de valores y vacía de contenido. “Con la muerte de Dios mueren también todas las secularizaciones o subrogados de Dios: la humanidad, la razón, el proletariado, el principio de esperanza, fines últimos y absolutos, ideales, utopías, etc.”¹⁹

La tragedia que desemboca esta muerte es doble porque no sólo hay que combatir con la forma de pensar y de vivir de uno mismo, sino que una vez liberado de toda carga metafísica, uno se encuentra sólo. Esta es la gran tragedia: tener el don del canto ante una audiencia de sordos. Tras “la muerte de Dios” está “la muerte del sujeto”, la sombra del gran sujeto universal. Uno se enfrenta ante la soledad y ante el vacío, pues no hay nada a lo que agarrarse. Si admitimos las palabras de Nietzsche en que niega al individuo, la especie, y la identidad, hemos de admitir que se está condenando el mismo al silencio y a la soledad. Silencio porque ya no tiene referente desde donde hablar. Soledad

¹⁷ Nietzsche, *Op. Cit.*, p. 214.

¹⁸ Sabater, F.: *Idea de Nietzsche*. Ed. Ariel, Barcelona, 1995, p. 65.

¹⁹ Amengual, G., *Op. Cit.*, p. 173.

porque no tiene a nadie con quien hablar. La muerte de Dios implica automáticamente la muerte del sujeto²⁰ así como la muerte de todos los universales. Como dice Miguel Morey, Dios y sujeto responden a un mismo problema²¹. Es en Descartes donde uno encuentra claramente este vicioso círculo y donde Nietzsche arremete con “el martillo” con el fin de destruir la conciencia moderna. La filosofía cartesiana sustentada en el *cogito* es el fundamento ontológico del sujeto y de Dios. A partir del sujeto se llega a la demostración de Dios; pero lo que se advierte claramente es que sin Dios, el sujeto no se fundamenta en el mundo. Descartes moderniza la metafísica platónica y enfatiza el dualismo en el propio sujeto: alma-cuerpo, confiriendo un estatus privilegiado al alma, sede de la racionalidad y de la conciencia. Esto da pie a que el hombre se separe del resto de la naturaleza ocupando la cúspide de la creación, pero con el inconveniente de que a partir de este momento camina sin rumbo.

La crítica nietzscheana se centra en el *cogito* y se pregunta cómo es que Descartes ha llegado a esa certeza tan clara e inmediata con la cual construir el edificio de la filosofía. Cuando para él ningún elemento de la famosa sentencia “*cogito ergo sum*” es evidente.

“Sigue habiendo cándidos observadores de sí mismos que creen que existen certezas inmediatas, por ejemplo yo pienso (...). Pero que certeza inmediata, así como conocimiento absoluto y cosa en sí encierran una *contradictio in adjecto*, eso lo repetiré yo cien veces: ¡deberíamos liberarnos por fin de la seducción de las palabras! Aunque el pueblo crea que conocer es un conocer-hasta-el-final, el filósofo tiene que decirse: cuando yo analizo el proceso expresado en la proposición yo pienso obtengo una serie de aseveraciones temerarias cuya fundamentación resulta difícil, y tal vez imposible, - por ejemplo, que yo soy quien piensa, que tiene que existir en absoluto algo que piensa, que pensar es una actividad y el efecto de un ser que es pensado como causa, que existe un yo y, finalmente, que está establecido qué es lo que hay que designar con la palabra pensar, -que yo sé qué es pensar. Pues si yo no hubiera tomado ya dentro de mí una decisión sobre esto, ¿de acuerdo con qué aparecería yo que lo que

²⁰ La relación entre la muerte de Dios y la muerte del hombre (sujeto) fue establecida en primer lugar por la teología. Ver De Lubac, H.: *El drama del humanismo ateo*. Ed. E.P.E.S.A., Barcelona, 1967, p.8ss. En el ámbito filosófico esta relación la encontramos en Foucault, M.: *Las palabras y las cosas*. Ed. Siglo XXI, Argentina, 2003, pp. 298, 332; y en Vattimo, G.: *El fin de la modernidad*. Ed. Gedisa, Barcelona, 1987, pp. 33ss.

²¹ Morey, M.: *El hombre como argumento*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1989, p. 87. Idea similar la encontramos en Castro, I.: “Enigma, orto de sentido.” Rev. Archipiélago, N° 23, 1995, p. 64;

acaba de ocurrir no es tal vez *querer o sentir*? En suma, ese *yo pienso* presupone que yo compare mi estado actual con otros estados que yo conozco ya en mí, para de ese modo establecer lo que tal estado es: en razón de ese recurso a un *saber* diferente, tal estado no tiene para mí en todo caso una *certeza inmediata*.²²

El *cogito* cartesiano para Nietzsche no es ninguna certeza evidente ni inmediata como se puede apreciar, porque están operando prejuicios en torno a la naturaleza del lenguaje y sobre todo psicológicos. Desde una perspectiva cartesiana, el lenguaje es el fiel reflejo de la realidad cuyas estructuras responden isomórficamente a las estructuras del mundo. El dualismo mente-cuerpo refleja el esquema paradigmático y universal de idea-objeto. Esta estructura subyacente viene dada por la gramática del lenguaje que se expresa: **sujeto – verbo – complemento**. Vattimo²³ sugiere siguiendo la línea nietzscheana cierta ironía con respecto a la propia estructura gramatical, en cuanto ésta conforma nuestra realidad.

El sujeto gramatical no es más que la transposición del sujeto Absoluto (Dios) y del propio sujeto que con el uso de la razón objetivamos el mundo por medio del lenguaje. La relación del sujeto Absoluto (Dios) y el sujeto particular (yo) está mediada por el lenguaje desde su propia estructura. Con el surgimiento del sujeto filosófico se está dando el paso de la suplantación del sujeto Absoluto por el sujeto particular cambiando el punto arquimédico con el cual poder manipular el mundo. Se quita a Dios para que ocupe su lugar el sujeto moderno. La estructura lingüística que está operando tanto en un mundo en manos de Dios, o en manos del hombre sigue siendo la misma, y en ambas manos sigue operando el sujeto gramatical, que corresponde con la estructura profunda del pensamiento moderno.

Con la modernidad, la razón se convirtió en un instrumento valioso con el cual el mundo se hacía accesible y manejable. El cosmos correspondía a una gran máquina de precisión cuyas leyes se podían descubrir (Newton). Siguiendo con el *cogito* se unen de manera indisoluble el mero hecho de pensar con la existencia. A lo que alude Nietzsche, ante esta implicación directa entre pensar y existir, es que se da en un momento concreto. Hay, por lo tanto, un vínculo con la categoría tiempo y no es un razonamiento que lo

²² Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal*. Ed. Alianza, Madrid, 1997, pp. 39s, (# 16).

²³ Vattimo, G.: *Más allá del sujeto*. Ed. Paidós, Barcelona, 1989, p. 28.

trasciende. Así la existencia está ligada a la conciencia, que en este caso es el acto de pensar. Existo en cuanto que pienso, cosa que no parece muy clara ya que la existencia tiene que abarcar algo más que el pensar en un momento dado. De esta experiencia individual, subjetiva, intermitente, exclusiva dentro de la amplia actividad humana, Descartes deduce la existencia del *cogito* y de ahí la de Dios, aunque ésta es necesaria para romper el solipsismo al que le somete el *cogito*.

“En el *Cogito ergo sum* se presuponen dos conceptos que son el *cogito* y el *sum*, es decir ninguno de los dos conceptos unidos mediante la partícula *ergo* es claro, por lo tanto la inmediatez se difumina como todo su sistema.”²⁴

La noción de sujeto, le obliga a Nietzsche a insistir en la falacia en lo referente al lugar que ocupa el sujeto en la estructura gramatical, porque el sujeto, centro de la frase, no es más que un constructo humano que le ha permitido la sociabilidad y la supervivencia. Nuestro sistema cognitivo se ha desarrollado para supervivir; no para conocer el mundo. Para mostrar la sutileza de la crítica nietzscheana podemos observar la relación de las diversas gramáticas y sus usos a nivel de comportamiento. Por ejemplo, los países que más ensalzan los derechos individuales son aquellos que en sus lenguas no pueden omitir el sujeto como es el caso del inglés. En culturas cuyas lenguas carecen de “yo” como sujeto gramatical, la noción de posesión es más ambigua²⁵; aunque ahora con la globalización estas diferencias se van difuminando.

En la crítica de Nietzsche a la gramática hay toda una psicología. El lenguaje modela el mundo y también nuestro comportamiento, mas no hay que olvidar que el lenguaje es un constructo que no refleja la realidad con absoluta fidelidad. La metafísica tan condenada por Nietzsche surge de las propias

²⁴ Nietzsche, F., KGW, VIII, 3, 40 (24).

²⁵ “El lenguaje occidental es el reino del sujeto, el lugar propio de la metafísica; no por casualidad el sujeto es sobre todo una función gramatical. Los teóricos del *Te/ Quel* hacen de la crítica del lenguaje el momento fundacional de la crítica marxista a los aparatos políticos y económicos y extraen las razones para una defensa de la revolución cultural maoísta: las lenguas indoeuropeas no ideográficas se encuentran estructuradas como la sociedad capitalista, donde el sujeto se presenta como el capital y los predicados constituyen las fuerzas productivas. Por ese motivo, en China, donde no existe el dominio gramatical del sujeto, la revolución cultural se pudo producir con mayor facilidad.” En D’Agostini, F: *Análíticos y Continentales*. Ed. Cátedra, Madrid, 2000, p. 135.

estructuras del lenguaje. El mal, para el pensador del martillo, se encuentra en el presupuesto de la razón como garantía de verdad y de realidad.

“(…) en la exacta medida en que el prejuicio de la razón nos fuerza a asignar unidad, identidad, duración, sustancia, causa, coseidad, ser, nos vemos en cierto modo cogidos en el error, necesitamos al error; (…) Por su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando adquirimos consciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la razón. Ese fetichismo ven en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en general; cree en el yo, cree que el yo es su ser, que el yo es una sustancia, y proyecta sobre todas las cosas la creencia en la sustancia – yo – así es como crea el concepto (cosa) ... (...) del concepto yo es del que se sigue, como derivado, el concepto *ser* (...) La *razón* en el lenguaje: ¡Oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...”²⁶.

La muerte de Dios y como consecuencia directa la muerte del sujeto implican romper con el protagonismo y el orgullo del sujeto; implica una nueva forma de vivir y de comportarse porque nuestro pequeño “yo” poca realidad tiene. Así Nietzsche niega la ontología del “yo” apostando por una ontología del continuo devenir. El ser es consecuencia de querer fijar la existencia; es el sujeto que hace posible toda predicación. “No hay ningún *ser* detrás del hacer, del actuar, del devenir; *el agente* ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo”²⁷.

Al no haber sujeto, la objetividad se disuelve en subjetividad creativa ligada a la intuición. La hermenéutica nace ante el hecho de que cada persona pueda tener una forma particular de ver el mundo e interrogarlo. La unidad del saber no tiene razón de existir cuando ésta se transforma en multiplicidad.

“Contra el positivismo, que se detiene en el fenómeno, *sólo hay hechos*, yo diría: no, precisamente hechos no hay, sólo hay interpretaciones. (...) *Todo es subjetivo*, decís: pero ya eso es interpretación, el *sujeto* no es nada dado, sino algo añadido con la imaginación, (...) Quienes interpretan el mundo son nuestras necesidades: nuestros instintos y sus pros y sus contras, cada uno de los instintos es

²⁶ Nietzsche, F.: *Crepúsculo de los ídolos*. Ed. Alianza, Madrid, #5, 1991, pp. 48-49.

²⁷ Nietzsche, F.: *Genealogía de la moral*. Ed. Alianza, Madrid, 1991, p. 52.

una especie de ansia de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que querría imponer por la fuerza, como norma, a todos los demás instintos.”²⁸

Con la muerte del sujeto acontece el nacimiento del superhombre, el hombre póstumo que se enfrenta al devenir como el más apasionante de los mundos posibles, el mundo real, cambiante en un vertiginoso *eterno retorno*.

“Tras la muerte de Dios el verdadero lenguaje del hombre no es ya el nombrar a los dioses, la invocación de lo santo. Ahora es el lenguaje del hombre al hombre; la proclamación de la suprema posibilidad humana, la **doctrina del superhombre**. La muerte de Dios es, por tanto, la situación fundamental de la enseñanza de Zaratustra.”²⁹

La idea que muestra Nietzsche del “superhombre” es la de un ser feliz que disfruta del presente en cuanto que es consciente de que vive, y en sus manos está tal decisión. El “superhombre” no puede ser entendido como sujeto como lo indica Vattimo³⁰ pues está confundido con el objeto; es consciente de que forma parte de la realidad que le circunda; no hay una escisión entre su existencia y el mundo, ya que están bajo la misma piel. La muerte del sujeto da lugar al “superhombre” que vive sin una identidad que lo separa y distancia del mundo.

La crítica nietzscheana al pensamiento moderno, y, en concreto, al cartesiano, es una crítica a la mirada dualista del ser humano; una mirada que nos separa del mundo con la intención de manipularlo y controlarlo. En esta separación ante el mundo creamos unos ideales (metafísica) con los cuales justificamos nuestra existencia. A estos ideales les dotamos de una realidad ontológica y nuestras vidas giran en torno a este constructo. Y a medida que vamos construyendo nuestra ilusión, nos separamos del mundo y de nosotros mismos, pues en nuestra interioridad también está funcionando la dualidad (mente-cuerpo) creando una escisión patológica.

La muerte de Dios conduce a la muerte del sujeto, que en definitiva es la muerte de los trascendentales metafísicos (Dios-Mundo-Sujeto) como constructos humanos no necesarios para conocer el mundo. La negación

²⁸ Nietzsche, F.: “Fragamentos póstumos” Rev. Archipiélago, N° 23, 1995, p. 89.

²⁹ Fink, E., *Op. Cit.*, p. 79.

³⁰ Vattimo, G. *Op. Cit.*, p. 28.

ontológica de Nietzsche conlleva una afirmación ontológica accesible cognoscitivamente de una manera diferente, no basada exclusivamente en la razón sino en la propia vivencia (vitalismo).

1.3. La muerte del sujeto en Bergson

La época que comprende desde finales del siglo XIX hasta principios del siglo XX se caracteriza por el predominio de la ciencia en todas las áreas del saber. La filosofía no va a ser menos y el positivismo fue su principal portavoz³¹. En este contexto de positivismo y cientificismo como culminación de la modernidad aparece Henri Bergson, uno de los grandes filósofos franceses del siglo XX, que como buen pensador de la época mostró un gran conocimiento del discurso científico. No obstante, su filosofía respondió críticamente al excesivo cientificismo que inundaba las universidades y demás foros del saber. Al igual que Husserl, Bergson apostó por la recuperación de la metafísica como el discurso propio de la filosofía. El filósofo francés estableció una distinción clara entre ciencia y filosofía porque versan sobre objetos diferentes, y por tanto, diversos procedimientos de conocimiento también con sus finalidades diferentes³²; pero por otro lado, ambos saberes se complementan, y así el conocimiento humano se puede erigir de una manera más ordenada, y coherente. La postura crítica de Bergson con la ciencia y la modernidad, como la mentalidad que sustenta la mentalidad científica, llevó a la filosofía a un lugar clave en la sociedad al servicio de la conciencia³³ y no de la ciencia.

La propuesta filosófica de Bergson tiene un profundo carácter metafísico donde la mirada se lanza al interior de uno mismo y desde allí pregunta por el Ser. En esa mirada se encuentra una realidad en continuo devenir sin fisuras ni

³¹ A este respecto Ortega escribió en 1929: "Desde 1840 a 1900 puede decirse que ha atravesado la humanidad una de sus temporadas menos favorables a la filosofía. Ha sido una edad antifilosófica. Si la filosofía fuese algo de lo que radicalmente cupiese prescindir, no es dudoso que durante esos años habría desaparecido por completo" en: *¿Qué es filosofía?* Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1995, p. 22.

³² Chacón, P.: *Bergson o el tiempo del espíritu*. Ed. Cincel, Madrid, 1988, p. 16.

³³ La conciencia en Bergson significa principalmente elección. La vida, al contrario de la materia, es imprevisible y libre, y su principal misión es la de crear, por lo tanto, si la materia implica necesidad, la conciencia implica libertad que se encuentra en esa capacidad de elegir. La conciencia es coextensiva de la vida y ésta la reconcilia con la materia. Ver Bergson, H.: *La energía espiritual*. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1982, pp. 18-24.

partes y de manera cualitativa. Es una postura psicologicista donde intenta responder al ser de las cosas desde la conciencia misma.

En este sentido, el filósofo francés ha sido uno de los grandes renovadores de la metafísica influenciado, en parte, por la mística cristiana. Esta influencia se aprecia claramente en el lugar que ocupa la mística dentro de su sistema filosófico: la cúspide de la evolución humana, del conocimiento, y del comportamiento humano. Bergson presenta a los místicos cristianos como modelos de conducta, y las únicas personas que pueden arrastrar al género humano hacia un auténtico humanismo³⁴; porque, para Bergson, los místicos son personas evolutivamente superiores con respecto a sus contemporáneos; son las personas que a modo de catalizadores ayudan en el proceso evolutivo humano. Este proceso fue el que le condujo a remodelar la teoría evolutiva de Darwin en el ámbito filosófico. A partir de esta concepción evolutiva, la filosofía se encargaría en la preparación cognitiva de dicho proceso evolutivo. Por otro lado, la filosofía debería desenmascarar los prejuicios que la cultura y el lenguaje nos imponen y nos impiden contemplar el mundo tal cual es, y poder elegir de acorde con nuestra naturaleza³⁵.

En el conocimiento humano, el principal problema procede de la excesiva intromisión de la ciencia en aspectos epistemológicos que no le conciernen. La filosofía, según Bergson, ocupa un lugar privilegiado en el saber si tiene en cuenta el ámbito físico y el metafísico. Así, desde la recuperación de la metafísica se puede mostrar la verdadera teoría de la evolución, por tener en cuenta el ámbito físico y el metafísico. La teoría de Darwin estaría incompleta al igual que el desarrollo de la ciencia, si no se tienen en cuenta otros aspectos de índole metafísica que Bergson por medio de la intuición cree conseguir.

³⁴ Bergson, H.: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Ed. Tecnos, Madrid, 1996, pp. 102 y 396.

³⁵ Me estoy refiriendo a una elección no condicionada por prejuicios o por concepciones que no corresponden a nuestra naturaleza viviente. De modo ilustrativo podemos decir que una concepción mecánica de la vida puede limitar la elección del individuo y convertirlo en una persona previsible. Según Bergson, la vida se caracteriza por la imprevisibilidad y el prejuicio de la concepción mecánica de la vida puede impedir a una persona comportarse de acorde a su naturaleza imprevisible. Las personas no deciden como las máquinas y por lo tanto un comportamiento parecido a las máquinas se podría considerar como patológico al dejar de lado aspectos emocionales o de carácter irracional. Aquí juega un papel fundamental la filosofía en liberarnos de concepciones que no corresponden a nuestra naturaleza y recuperar una concepción propia de nuestra naturaleza viviente.

El filósofo francés arremete contra tres errores que ha cometido la historia de la filosofía. El primero es la utilización del lenguaje y de conceptos espaciales para referirse al tiempo real y a la duración. El segundo es el uso de pseudoconceptos que suscitan pseudoproblemas como la “nada”. El tercero se remite a los prejuicios teóricos que suscitan las escuelas filosóficas.

Pero su principal ataque lo dirigirá hacia Kant por su contribución al cientificismo en la filosofía. La crítica bergsoniana se centra en los siguientes puntos³⁶:

- La noción de tiempo: Kant concibe el tiempo como una forma a priori de nuestra sensibilidad cuyas condiciones son universales, necesarias, previas a toda experiencia, trascendentales y que permiten la posibilidad de la experiencia. El tiempo es objetivo y único. La principal crítica de Bergson con respecto al tiempo Kantiano consiste en ignorar la naturaleza del tiempo como duración y en concebir el tiempo como espacio.
- La intuición intelectual: Kant negó la posibilidad de intuir objetos más allá de los límites de nuestros sentidos. Bergson se apoya en la intuición para ir más allá de los sentidos y acceder a la realidad. El conocimiento de la “cosa en sí” es posible por medio de la intuición.
- La metafísica: Kant en la *Crítica de la razón pura* niega que el conocimiento de la metafísica sea equiparable al de la ciencia. La metafísica no puede emitir juicios sintéticos a priori tal como hace la ciencia. Los objetos de estudio de la metafísica son *noúmenos* mientras que los de la ciencia son fenómenos. Sin embargo para Bergson los *noúmenos* son objetos posibles de conocimiento y la metafísica se complementa con la ciencia. Toda filosofía que se base en la intuición puede escapar de las limitaciones que impone el mundo fenoménico.

³⁶ Bergson arremete contra Kant en los siguientes textos: “L’erreur de Kant” en *Essai sur les données immédiates de la conscience*, pp. 151-156; “La Critique de Kant” en *L’Evolution créatrice*, pp. 797-801; “Kantisme et associationnisme” pp. 1269-1270; “Criticisme kantien et théories de la connaissance” p. 1307; “La critique kantienne” pp. 1427-1430 en *La Pensée et le Mouvant, ŒUVRES*, Ed. Presses Universitaires de France, Paris, 1959.

- La libertad: para Kant la libertad humana es un *noúmeno* que es accesible como condición necesaria del hecho moral y no científico. Bergson concibe la libertad gracias a la conciencia de nuestra duración como agentes libres.
- El criticismo kantiano: Bergson concibió el criticismo kantiano como relativista en el que no pone en cuestión la validez del conocimiento científico y no obtiene todas las consecuencias entre materia y forma, que no serían otras que la presencia de la cosa en sí en el fenómeno y la realidad de la actividad libre del espíritu.

Bergson se reveló contra Kant por introducir límites al conocimiento humano y relativizarlo. Sí que la ciencia posee un conocimiento limitado y lo mismo con la metafísica; pero allí donde la mirada de la ciencia no llega, sí lo consigue el pensamiento metafísico. Los límites de la ciencia no son aplicables a la filosofía como pretende la *Crítica de la razón pura*. El mismo error sería aplicable a la metafísica si se introdujese en el ámbito de la ciencia. Cada saber ocupa su lugar y la filosofía tendría el privilegio de aunar el conocimiento científico con el pensamiento metafísico dentro del saber humano. Gracias al método intuitivo este saber puede acceder a lo absoluto. “Sigue de allí que un absoluto sólo podría darse en una intuición, mientras que todo el resto en relación al análisis.”³⁷

Estas son unas pinceladas sobre la filosofía de Bergson a modo de introducción en los aspectos que más me interesan para el desarrollo posterior de la investigación. La aportación de Bergson en la historia de la filosofía se puede ver como la recuperación de la metafísica, y, la incorporación de la mística como el nuevo camino para encontrar al Ser. De la filosofía de Bergson se deriva una epistemología centrada en la intuición y una ontología que gira en torno a un sujeto centrado en *sí mismo*.

Este es el camino que vamos a desarrollar a continuación: del sujeto a la intuición. Del misticismo a la ética.

³⁷ Bergson, H., 1959, *Op. Cit.*, p. 1395.

El sujeto en Bergson lo podemos abordar desde dos ópticas complementarias: una óptica epistemológica donde se refleja las diversas formas del conocimiento humano; y la otra ontológica que remite a la pregunta por el ser. Desde ambas ópticas se aborda un camino que va dirigido a un sujeto profundo accesible sólo por la intuición y la introspección. El sujeto bergsoniano es un sujeto subjetivo desde el cual el discurso metafísico cobra sentido.

Empezando por **la perspectiva ontológica**, nos enfrentamos ante el problema del ser. Bergson en su exposición relaciona este problema con el problema de la vida y de la muerte. Estos dos conceptos se complementan y se dotan de sentido a sí mismos. La vida dota de sentido a la muerte, y la muerte dota de sentido a la vida³⁸. A esta complementariedad le podemos llamar **Vida**. El ser contiene dos variables desde las cuales abordamos este problema: el sujeto y el tiempo.

Hay una correspondencia directa entre las diferentes nociones de tiempo y del sujeto. Al tiempo objetivo le corresponde un sujeto objetivo y al tiempo subjetivo un sujeto subjetivo. El sujeto que le interesa a Bergson es el sujeto subjetivo que es el más inmediato a nuestra propia conciencia, ligado, por consiguiente, también a un tiempo subjetivo.

El sujeto objetivo es el propio del discurso científicista, pero que no da cuenta de los aspectos más importantes del sujeto como es la libertad humana e incluso la conciencia. El sujeto objetivo es un sujeto objetivado, un objeto fenoménico que sólo da cuenta de la exterioridad observable. Desde una perspectiva científicista, el “yo” es la reflexión de sí mismo desde el cual se ordenan y se subordinan todos los acontecimientos que se encuentran bajo su acción. Éste, movido por la inteligencia, dará lugar al egoísmo³⁹, que surge dentro del proceso constitutivo de la psique humana. El egoísmo se opone a los demás como consecuencia directa de la dualización sujeto-objeto y de la identidad. El sujeto convierte en objeto al mundo quedando subordinado a éste para poder manipularlo en función de sus propios intereses. La inteligencia más que llevar al conocimiento nos lleva a la manipulación y control de los objetos,

³⁸ Levesque, G.: *Bergson: Vida y muerte del hombre y de Dios*. Ed. Herder, Barcelona, 1975, p.p. 18-19.

³⁹ “La inteligencia aconsejará, ante todo, el egoísmo, y en esa dirección se precipitará el ser inteligente si nada lo detiene.” Bergson, H., 1996, *Op. Cit.*, p. 151.

estableciendo una relación jerárquica de poder. Como bien reflejan las teorías psicológicas y las psicoanalíticas⁴⁰, la inteligencia ofrece un lugar en el mundo imponiéndose en él y de ahí surge el egoísmo; como la imposición del sujeto en el mundo. Este estatus jerárquico entra en contradicción con los demás dado que el sujeto “inteligente” se intenta imponer con respecto a los otros, ya que estos están reducidos a objetos. De aquí surge el principal inconveniente del orden en la sociedad. El sujeto objetivo o superficial se impone en el mundo y a la vez se separa del mundo, con lo cual crea un entramado de relaciones dependientes que limitan gravemente la libertad del individuo. El sujeto “inteligente” necesita de los demás para mantener su identidad que descansa en ese poder jerárquico⁴¹.

A medida que profundizamos en nuestra conciencia, el yo superficial se va debilitando y nos percatamos del continuo cambio de los sentimientos, la diversidad de las sensaciones y la integración y unidad de nuestras ideas. En el yo profundo sólo hay un único fluir y no hay lugar para distinciones o partes. No hay ni determinismo ni asociacionismo. A partir de la experiencia del tiempo subjetivo, el mecanicismo se disuelve en una unidad accesible sólo por la intuición; donde no hay distinción entre causas y efectos. La intuición del sujeto profundo conlleva la autodeterminación y por consiguiente la libertad.

La crítica de Bergson con respecto a la metafísica tradicional se basa en la objetivación del sujeto y de Dios. Para Bergson tanto “el sujeto” como “la idea de Dios” tienen que subjetivarse ya que son conceptos para ser vividos desde nuestra conciencia más que para ser pensados. El sujeto objetivado es fruto de la inteligencia mientras que el sujeto subjetivado es fruto de la intuición. Hay un proceso evolutivo que va de la inteligencia a la intuición; que va de lo objetivado a lo subjetivado. La propuesta de Bergson es dar este salto cualitativo de lo objetivo a lo subjetivo.

Desde la **perspectiva epistemológica** nos enfrentamos a los diversos modos de conocimiento. Al igual que en el plano ontológico, nos encontramos con una dualidad, en este caso epistemológica: inteligencia e intuición. La **inteligencia** se basa en relaciones y por lo tanto no puede aprehender lo

⁴⁰ En concreto a la psicología evolucionista de Piaget y al psicoanálisis freudiano.

⁴¹ Michel Foucault ha sido el filósofo que mejor ha explicitado las estructuras de poder inmanentes en la sociedad a partir de los diversos discursos.

absoluto como pretende la filosofía que no apoya la intuición como instrumento epistemológico.

Bergson dirá en su obra *La evolución creadora*:

“si en el instinto y en la inteligencia se considera lo que tienen de conocimiento innato, se hallará que dicho conocimiento innato se refiere, en el primer caso, a <<cosas>> y en el segundo a <<relaciones>>.”⁴²

“(...)la inteligencia, en lo que tiene de innato, es el conocimiento de una <<forma>>; el instinto implica el conocimiento de una <<materia>>.”⁴³

En este sentido no sólo ha muerto Dios, como dijera Nietzsche, sino que la filosofía también ha muerto, porque es incapaz de dar cuenta de la primera causa⁴⁴, de la materia, solamente accesible desde la intuición⁴⁵. La filosofía nos habla de relaciones y formas no abarcando el aspecto más inmediato de la realidad. El pensamiento humano ha de recuperar su lugar dentro del saber sin competir con la ciencia ya que ésta se dedica a otro orden del conocimiento humano. Para Bergson, la ciencia tiene que dedicarse al estudio de lo externo y la filosofía de lo interno. De esta manera, ciencia y filosofía se complementan de la misma manera que los procesos cognitivos del ser humano: la ciencia con el uso de la inteligencia y la filosofía con el uso de la intuición. Abordar, por ejemplo, la psique humana con categorías científicas, como hace el conductismo, es reducir y esclerotizar la conciencia no llegando a comprender el funcionamiento dinámico de ésta.

La inteligencia es una función cognitiva del ser humano que permite conocer el mundo material. La principal característica de la inteligencia consiste en la fijación de la materia por medio de la matemática (geometría y aritmética) que permite el cálculo y la previsión. Así mismo, la inteligencia es un instrumento útil que nos permite instrumentalizar el mundo, pero no conocerlo

⁴² Bergson, H.: *La evolución creadora*. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1985, p. 138.

⁴³ *Ibid.*, p. 139.

⁴⁴ Morente, M. G.: *La filosofía de Henri Bergson*. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1972, pp. 29-30.

⁴⁵ Conviene recordar la importancia que ha tenido la intuición como forma de conocimiento en la Edad Media. Desde la filosofía tomista “es la forma más perfecta de conocimiento en cuanto visión intelectual sin intermediarios; visión plena y total, siempre verdadera por ser acto inmediato de presencia del inteligible en el intelecto.

(...) La intuición es acto de conocimiento; pero, a diferencia del acto “racional”, propiamente dicho, nos trae la evidencia inmediata del objeto; éste es captado en un acto único del espíritu, en una sola visión del alma, en una entusiasta contemplación. Por ello la intuición implica siempre conocimiento evidente e inmediato de la verdad.” En Rubio, A.: *La filosofía de los valores y el derecho*. Ed. Colección Estudios Jurídicos, México, 1945, pp. 104s.

en última instancia, además, nos lleva a errores como por ejemplo a la hora de concebir el tiempo, el movimiento y la misma conciencia. Hay que tener en cuenta que el sistema nervioso humano y las percepciones están orientados para la acción y la supervivencia y no para el conocimiento⁴⁶.

La inteligencia lleva a una confusión con respecto al tiempo: entre el tiempo vivido (psicológico) y el tiempo medido (físico) que es el tiempo que utilizamos para fijar y manipular la experiencia. El tiempo de la ciencia (tiempo medible) elimina su principal característica que es la continuidad. El tiempo se concibe como si fuese espacio y de ahí surgen las paradojas de Zenón⁴⁷ que extrapolando la divisibilidad espacial la llevamos al tiempo y lo dividimos de igual manera. Entonces ocurre la paradoja de la flecha que nunca llega. El hecho de que la flecha realmente llega quiere decir que el razonamiento no es correcto, y hemos concebido de una manera errónea la noción de tiempo. El movimiento de la flecha no se puede reducir al espacio porque entonces deja de ser movimiento y queda anulado. Aunque el tiempo lo podamos ver de una manera espacial en un eje de coordenadas no responde a que tenga la misma naturaleza que el espacio. Lo mismo sucede con los estados de conciencia. Estos quedan fijados espacialmente y se anulan. No hay estados de conciencia pues la conciencia al igual que el movimiento es dinámica y continua. La conciencia está siempre en el presente como prolongación del pasado y no hay forma de separarla al igual que no podemos separar el tiempo. A partir de esta concepción espacializada del tiempo no se puede comprender la libertad porque precisamente ésta descansa sobre una conciencia subjetiva de la experiencia, de la misma manera que el tiempo subjetivo.

La conciencia queda registrada dentro de la **memoria**. Hay dos clases de memoria: una memoria del cuerpo y otra del espíritu⁴⁸. La memoria del cuerpo es una memoria mecánica que utilizamos para aprender, por ejemplo, la tabla de multiplicar. La memoria del espíritu⁴⁹ corresponde a la conservación de

⁴⁶ Chacón, P., *Op Cit.*, p. 85. Ver Ursua, N.: *Cerebro y conocimiento: un enfoque evolutivo*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1993, p. 114.

⁴⁷ Bergson, H., 1985, *Op. Cit.*, pp. 269-273.

⁴⁸ La palabra "esprit" en francés puede hacer referencia a lo espiritual como a lo mental; ambigüedad semántica que no se da en castellano.

⁴⁹ La obra de Marcel Proust desarrolla de forma novelada la memoria del espíritu: "Lo que constituía para nosotros nuestro pensamiento, nuestra vida, la realidad, es la cadena de todas esas expresiones inexactas, conservada por la

todo lo que acontece en la psique. No exige esfuerzo como la memoria mecánica. En la memoria espiritual encontramos la expresión del alma; es la conciencia misma que organiza todos los procesos psíquicos. El cerebro no es la sede de los recuerdos sino el lugar donde el espíritu actúa sobre el mundo. La memoria bergsoniana no es cerebral sino espiritual. La memoria tiene un carácter ontológico de nuestro espíritu. El tiempo real es el de nuestra conciencia y no el del reloj. El sujeto real es el que intuimos en nuestra interioridad, no el que vemos en el espejo. Memoria, sujeto profundo, conciencia son manifestaciones del espíritu. “El cerebro no es el almacén de los recuerdos, sino el órgano encargado de impedirnos soñar permanentemente.”⁵⁰

Así, la única manera de abordar los problemas metafísicos que se ocupan de la esencia de las cosas, más allá de las relaciones que podemos establecer desde nuestro mundo físico, es por medio de la **intuición** que en Bergson gira en torno **al método**. Como indica Deleuze en su ensayo sobre la obra de Bergson: “La intuición no es un sentimiento ni una inspiración, no es tampoco una simpatía confusa, sino un método elaborado, incluso uno de los métodos más elaborados de la filosofía.”⁵¹

La intuición es el retorno del yo al sí mismo: del sujeto objetivo al sujeto subjetivo. La inteligencia nos pone frente a los demás porque convierte el sujeto en absoluto. La importancia que concedemos a la inteligencia es en función de las necesidades egoicas. A medida que desarrollamos la intuición profundizamos a su vez en el *sí mismo* al margen de las categorías espacio-temporales. Un sujeto que acepta el devenir es un sujeto que vive la vida en su máxima expresión y en su máxima continuidad. Las categorías temporales de pasado, presente y futuro se condensan en la unidad de la propia experiencia (conciencia) conformando la personalidad del individuo.

Bergson comenta al respecto:

memoria, donde, poco a poco, no va quedando nada de lo que realmente hemos sentido...” En Proust, M.: *En busca del tiempo perdido*. 7. *El tiempo recobrado*. Ed. Alianza, Madrid, 1988, p. 245.

⁵⁰ Chacón, P., *Op. Cit.*, p. 96.

⁵¹ Deleuze, G.: *El bergsonismo*. Ed. Cátedra, Madrid, 1987, p. 9.

“Nuestra duración no consiste en un instante que reemplaza a otro instante; sólo habría entonces presente, y no una prolongación del pasado en lo actual, una evolución, una duración concreta. La duración es el continuo progreso del pasado que va comiéndose al futuro y va hinchándose al progresar. Desde el momento en que el pasado se incrementa sin cesar, también se conserva indefinidamente. (...) El pasado se conserva por sí mismo, automáticamente. Todo él nos sigue en todo momento: lo que sentimos, pensamos y quisimos desde nuestra primera infancia está ahí, inclinado hacia el presente que va a juntarse con él, presionando contra la puerta de la conciencia que quisiera dejarlo afuera.”⁵²

Cada instante es un momento valioso para ser vivido al margen de la conceptualización; es en el proceso conceptual de la inteligencia humana cuando nos salimos del tiempo y de la vida, viviendo bajo la ilusión de las ideas y no la vida en cuanto tal.

El conocimiento de nosotros mismos es un conocimiento subjetivo e intuitivo. Por más que nos empeñemos no es posible objetivizar nuestra interioridad. A veces las palabras no pueden expresar la plenitud de las emociones, incluso manejando el lenguaje como un poeta. Siempre queda algo sin expresar. Si recurrimos a una descripción conceptual de nuestra interioridad, las palabras resultan insuficientes por su inevitable inadecuación. Los conceptos señalan lo inmóvil, lo general, lo común, y nada de nuestra interioridad se deja atrapar por estas categorías⁵³. De ahí esa imposibilidad de controlar nuestro interior sin caer en la represión.

El conocimiento intuitivo es un conocimiento simbólico que sugiere y evoca un mundo en continuo devenir. La riqueza de esta forma cualitativa de conocer no discrimina el conocimiento intelectual sino que lo complementa y lo amplía. Manuel García Morente comentando la obra de Bergson propone la intuición como consciencia del instinto⁵⁴. El instinto como la intuición es un conocimiento que surge de la interioridad procedente de los propios genes. No es un conocimiento basado en la experiencia inmediata. Muchos descubrimientos científicos proceden de la intuición y aunque no podamos explicar en términos formales cómo surge ésta, sí que ha jugado su papel en el

⁵² Bergson, H., 1985, *Op. Cit.*, p. 18.

⁵³ Morente, M. G., *Op. Cit.*, p. 47.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 48.

desarrollo de la ciencia. Sin embargo en ámbitos creativos como la poesía, la pintura, etc., la intuición es el principal instrumento.

Las principales características de la intuición son⁵⁵:

- Es un conocimiento inmediato que te conecta directamente con el objeto. La distinción sujeto-objeto se diluye en una simbiosis epistemológica y ontológica.
- Capta la realidad del movimiento que caracteriza a la vida, el espíritu y el universo. Se integra en la dinámica de la realidad sin necesidad de fijarla como sucede con el lenguaje.
- Capta la realidad en su globalidad y unidad sin distinciones ni divisiones artificiales.
- Es un conocimiento que se adapta a lo concreto.
- Da cuenta de lo nuevo adaptándose constantemente a una realidad en continuo cambio.
- El conocimiento intuitivo se obtiene por esfuerzo, no es algo que viene dado sino que se requiere un trabajo de interiorización previo.
- La intuición si bien no puede expresarse con la máxima veracidad sí que puede sugerirse.

El auténtico conocimiento viene de la intuición como principal característica del espíritu. Es una experiencia metafísica a partir de la cual nos ponemos en contacto con la realidad de una manera inmediata. La intuición presenta el problema de su comunicabilidad ya que este conocimiento es totalmente personal y subjetivo. Aún así, es posible la comunicación invitando a la otra persona a que adquiera y desarrolle la intuición⁵⁶. La intuición es un conocimiento inmediato e interior que se puede desarrollar y llevarnos a un conocimiento más íntimo de nosotros mismos y de los demás. Por otro lado, la sensibilidad estética y religiosa crece al igual que su disfrute. Con la intuición entramos en el mundo de la evocación, del silencio, de la complicidad entre las personas intuitivas y una sensibilidad exacerbada. Sólo el conocimiento

⁵⁵ Chacón, P., *Op. Cit.*, pp. 126-127.

⁵⁶ Parece ser que entre dos personas que poseen una intuición bastante desarrollada se establecería cierta complicidad donde el lenguaje no haría falta para comunicarse. Algo parecido sucede en la relación madre e hijos cuya intuición, a veces llamado como instinto materno, produce una comunicación no verbal.

conceptual es expresable con fidelidad por medio del lenguaje. El conocimiento intuitivo es sugerido por un lenguaje simbólico evocando aspectos de la realidad que no son expresables de una manera conceptual.

La ventaja que presenta la intuición frente a la inteligencia es que ahí donde fracasa la inteligencia, como pueden ser todos los fenómenos en el que está implicado la duración, ésta se muestra como la única forma de conocimiento. De hecho, Bergson quería desarrollar la filosofía gracias al método intuitivo de una manera tan precisa como la ciencia misma, tratando de esta manera las cuestiones metafísicas con la misma precisión que la ciencia trata con las cuestiones físicas⁵⁷, y solventar un dilema que ha perdurado a lo largo del pensamiento humano: “Hay cosas que sólo la inteligencia es capaz de buscar, pero que, por sí misma, no hallará jamás. Esas cosas sólo las hallaría el instinto; pero éste nunca las buscará.”⁵⁸

El sujeto objetivado y producto de la razón da lugar a un sujeto que está dormido y cuyo existir queda relegado al uso de la razón. Es en el existir donde encontramos una vida enriquecida por la toma de conciencia de nuestro propio ser⁵⁹. Pero esta toma de conciencia con respecto a nuestro ser y a la vida en sí, es fruto de la intuición como facultad interna. Por medio de la inteligencia comprendemos un mundo quieto y por lo tanto al margen del tiempo. Marcel Proust⁶⁰ en su novela *En busca del tiempo perdido* narra con genial maestría ese mundo quieto y al margen del tiempo físico:

“De suerte que lo que el ser tres o cuatro veces resucitado en mí acababa de gustar era quizá fragmentos de existencia sustraídos al tiempo, pero esta contemplación, aunque de eternidad, era fugitiva. Y, sin embargo, sentía que el goce que, con raros intervalos, me había producido en mi vida, era el único fecundo y verdadero. (...) Por eso ahora estaba decidido a entregarme a esa contemplación de la esencia de las cosas, a fijarla, pero ¿Cómo?, ¿por qué medio? Seguramente, cuando la rigidez de la servilleta me devolvió Balbec, acarició por un momento mi imaginación no sólo con la vista del mar tal como estaba aquella mañana, sino con el olor de la habitación, la velocidad del viento, con el deseo de almorzar, la incertidumbre entre los

⁵⁷ Deleuze, G., *Op. Cit.*, p. 10.

⁵⁸ Bergson, H., 1985, *Op. Cit.*, p. 141.

⁵⁹ Levesque, G., *Op. Cit.*, p. 101.

⁶⁰ Según John W. Burrow Bergson influyó en la obra de Proust en la concepción del tiempo como *durabilidad* donde la sensación del pasado en el presente se rememora constantemente en la conciencia. Ver Burrow, J. W.: *La crisis de la razón*. Ed. Crítica, Barcelona, 2001, pp. 222-227.

diversos paseos, todo ello unido a la sensación de la servilleta como las mil alas de los ángeles...»⁶¹

Como bien señala Bergson y Proust en su novela, el tiempo es movimiento⁶² y duración pura. Si pensamos en el tiempo, intuimos en nuestra conciencia como un fluir continuo; al igual que en el reloj de arena, vemos una continua caída de arena. “Una hora no es sólo una hora, es un vaso lleno de perfumes, de sonidos, de proyectos y de climas.”⁶³ Pero cuando utilizamos el tiempo nos remitimos a un concepto abstracto que sirve de receptáculo al rastro inmóvil del movimiento. En otras palabras, el tiempo de los calendarios y de la física es una fotografía de un instante; un movimiento quieto y en esa quietud ya no hay tiempo. En el momento que paramos el tiempo lo matamos, pues su principal característica es precisamente el constante devenir⁶⁴. Ante el tiempo muerto sólo nos queda espacio inmóvil, quieto y sobre esta quietud la ciencia construye el conocimiento humano. La finalidad de la ciencia queda al descubierto pues no busca el saber sino la manipulación del mundo bajo la voluntad humana. El mundo queda cosificado, así como la vida, el propio sujeto, todo con el fin de que esté bajo control. El pensamiento positivista no sólo ha matado la idea de Dios sino también la idea de Mundo y al propio sujeto; ha matado toda idea trascendental que no se deja inmovilizar. La muerte del sujeto es un renacimiento al sujeto muerto por la ciencia y la cultura que consiste en despertar la subjetividad de la vida en la experiencia íntima de cada uno. En otras palabras, aflorar la intuición que todos llevamos dentro.

La crítica de Bergson a la ciencia se centra en la ausencia de intuición que permitiría otra forma de conocer o de abordar los problemas científicos; al menos de una manera más creativa. Introduciendo la intuición dentro de la

⁶¹ Proust, M.: *Op. Cit.*, pp. 222s.

⁶² «Nous savions bien, depuis nos années de collège, que la durée se mesure par la trajectoire d'un mobile et que le temps mathématique est une ligne; mais nous n'avions pas encore remarqué que cette opérations tranche radicalement sur toutes les autres opérations de mesure, car elle ne s'accomplit pas sur un aspect ou sur un effet représentatif de ce qu'on veut mesurer, mais sur quelque chose qui L'exclut. La ligne qu'on mesure est immobile, le temps est ce que se fait, et même ce qui fait que tout se fait. Jamais la mesure du temps ne porte sur la durée en tant que durée ; on compte seulement un certain nombre d'extrémités d'intervalles ou de *moments*, c'est-à-dire, en somme, des arrêts virtuels du temps. » Bergson, H., 1959, *Op. Cit.*, pp. 1254-1255.

⁶³ Proust, M., *Op. Cit.*, p. 238.

⁶⁴ Morente, M. G., *Op. Cit.*, p. 73.

ciencia, las teorías científicas como la Teoría de la Evolución⁶⁵, o la Teoría General de la Relatividad⁶⁶ no caerían en perspectivas erróneas con respecto a los conceptos de evolución y de tiempo.

La labor de la filosofía consistiría en la unificación del conocimiento para una comprensión más profunda que la que ofrece la ciencia y a su vez una nueva forma de comportamiento como expresión de una conciencia ampliada.

La inteligencia dualiza la realidad creando la distinción entre sujeto y objeto. Para Bergson en nuestro interior encontramos las fuerzas que trabajan en todas las cosas y que unifican la dualidad sujeto y objeto. Nuestro interior es de la misma naturaleza que el exterior. No hay diferencias. Desde una perspectiva objetiva hay un sujeto (ente interior) que conoce la materia (ente exterior) por medio de la inteligencia. Y desde una perspectiva subjetiva no hay un sujeto que conoce el mundo, sino que lo interior y lo exterior forman parte del ser que cobra conciencia de sí mismo gracias a la intuición. Lo exterior y lo interior forman parte de la misma mirada. La intuición unifica lo que la inteligencia ha separado, y el conocimiento se transforma en vivencia y deja de ser un conocimiento abstracto para convertirse en un conocimiento concreto y vivido.

Gracias a la intuición podemos acceder a la realidad cuando dejamos de lado el lenguaje, los recuerdos, los conocimientos físicos, y nos adentramos en nuestra propia interioridad, cara a cara con nuestra propia conciencia. Es entonces cuando contemplamos el espíritu de una manera directa y sin mediaciones ni interpretaciones. Estamos ante el reino de la cualidad pura. El problema estriba en la imposibilidad de expresar con fidelidad las intuiciones y la realidad. El filósofo francés desconfía del lenguaje por su naturaleza discontinua frente a la realidad que es continua. Por su naturaleza, el lenguaje fija e inmoviliza una realidad que está en continuo cambio proporcionando una ilusión de permanencia. El lenguaje surge del mundo fenoménico y por lo tanto no es un instrumento idóneo para expresar lo espiritual. Por otro lado, produce una serie de problemas filosóficos en cuanto que genera de una manera acrítica pseudoproblemas que se transmiten de generación en generación. El

⁶⁵ Ver la obra de Bergson: *La evolución creadora*. Espasa-Calpe, Madrid, 1985.

⁶⁶ Bergson realiza una crítica a la Teoría General de la Relatividad de Einstein en su obra: 1959, *Op. Cit.*, pp. 1280-1283.

lenguaje cumple una función biológica y social, pero no una función cognoscitiva. Al igual que la inteligencia, el lenguaje facilita la vida práctica; pero a la hora de conocer el mundo y la realidad se muestra insuficiente⁶⁷.

De ahí que Bergson deje al lenguaje en un segundo plano como condición necesaria de alcanzar la intuición que nos pondría directamente con la realidad. Esta actitud silenciadora del lenguaje modificaría la actitud frente a la vida ya que no estaríamos sometidos por los prejuicios y condicionamientos que el lenguaje nos impone dado su uso y forma de reflejar la realidad.

Volver al sí mismo es salirse del tiempo y del espacio como categorías observables y objetivables. Salirse del tiempo que transcurre en un eterno presente; y del espacio porque no hay un espacio exterior frente a un espacio interior, sino el espacio que engloba la exterioridad y la interioridad en una continuidad no separada. En esta expansión la persona pierde su individualidad al no existir el otro ni exterioridad alguna. Estamos ante la dimensión de lo místico que Bergson lo abordará por primera vez desde la filosofía.

Bergson junto con William James ofrecieron los primeros estudios serios sobre el misticismo como procesos cognitivos desde un discurso laico. En Bergson el misticismo cristiano es la cúspide de los diversos misticismos, por encima del misticismo griego (Plotino) y el oriental (Budismo e Hinduismo). Esta superioridad del misticismo cristiano con respecto a las demás místicas se debe en parte por la afinidad que encontró con la mística cristiana, sobre todo la del Carmelo, y el desconocimiento de las místicas orientales⁶⁸.

El filósofo francés se adelantó a las teorías actuales de la psicología transpersonal coincidiendo en la concepción de la mística como el desarrollo completo del ser humano y en la aceptación de una conciencia ampliada como otra expresión del conocimiento humano. Los sueños, experiencias extáticas, la ingestión de sustancias psiquedélicas e incluso algunas formas patológicas,

⁶⁷ Chacón, P., *Op. Cit.*, pp. 118-119.

⁶⁸ Es sabido que a principios de siglo apenas se tenía conocimiento del pensamiento búdico y algunos autores como Shopenhauer cuando hablaban de budismo, en realidad, hablaban de hinduismo. El movimiento teosófico también ayudó a crear esta confusión y hasta mediados del siglo veinte no se estudió el budismo en occidente de una manera seria. Esta observación se puede extrapolar a las demás místicas. De ahí que los comentarios de Bergson sobre la superioridad del misticismo cristiano no se deban tener muy en serio. Ver Lenoir F.: *El budismo en Occidente*. Ed. Seix Barral, Barcelona, 2000, pp. 20, 101.

todas ellas son experiencias donde la conciencia se presenta de una manera cualitativamente diferente a las condiciones normales del ser humano. Según Bergson, las restricciones del conocimiento intelectual se deben a la orientación biológica de la inteligencia para satisfacer las necesidades de la acción del ego. En una conciencia ampliada estas restricciones disminuyen expandiéndose la conciencia más allá de uno mismo y en última instancia la posibilidad de tomar contacto con lo Absoluto -la muerte de ego que da lugar al nacimiento del espíritu en su máxima expresión-. El filósofo se acerca a lo Absoluto por medio de la intuición y el místico por medio de la experiencia mística. La diferencia entre el filósofo y el místico es una cuestión de grado. El místico además de acceder a un conocimiento puro por medio de la intuición es capaz de realizar una acción eficaz. La vida del místico es el fiel reflejo de su conciencia cosa que no sucede con el filósofo anclado en su propio conocimiento. El filósofo que utiliza la intuición como instrumento epistemológico inherentemente le lleva hacia la unidad propia de la experiencia mística.

La religión cobra un nuevo sentido dentro de la filosofía de Bergson. Distingue entre la religión estática (religión) y la religión dinámica (religiosidad); una religión muerta frente a una religión viva. La religión muerta cumple una función social que aporta al individuo una moral determinada y una identidad. La religión forma parte del constructo cultural que influencia al individuo en la constitución del sujeto, que en términos freudianos, forma parte del *super yo*. Su principal misión es la de establecer normas, prohibiciones, tabúes que posibiliten la vida en comunidad frente a un egoísmo incipiente innato en el ser humano por la facultad de la inteligencia que pone en peligro el bienestar de la comunidad.

“La verdad es que la inteligencia aconsejará, ante todo, el egoísmo, y en esa dirección se precipitará el ser inteligente si nada lo detiene. (...) *La religión es, pues, una reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia.*”⁶⁹

⁶⁹ Bergson, H., 1996, *Op. Cit.*, pp. 151, 152.

Pero la religión estática se queda estancada en su función social y no aporta las condiciones necesarias para que el individuo siga evolucionando psicológicamente dentro de la sociedad. La religión dinámica tiene como principal misión la de despertar al individuo disolviendo el egoísmo (muerte del sujeto) que podemos observar en el misticismo cristiano⁷⁰ y cumplir de una manera más efectiva la cohesión de la sociedad. “La religión es al misticismo lo que la divulgación a la ciencia.”⁷¹

Lo que comúnmente se entiende por religión⁷² es la religión estática y el misticismo es la religión dinámica. La relación que se da entre la religión estática y la dinámica consiste en que la experiencia vital del místico enriquece la religión estática como un intensificador de fe⁷³. El místico bebe de las fuentes de la religión estática pero lo expresa desde la religión dinámica a partir de su vida, de sus hechos, y sobre todo de la experiencia espiritual. El místico recuerda constantemente que la religión se vive más que se estudia⁷⁴ y que si no se lleva a la práctica muere como un insulso sueño al despertar.

A Bergson le llamó la atención la vitalidad fuera de lo común que los místicos siempre han mostrado, propia de los héroes griegos que van más allá de las resistencias que el ego impone al individuo. Es en estas personas donde se expresa una ausencia total de egoísmo. Sus impulsos proceden del impulso vital del cosmos. Precisamente lo que distinguiría al místico sería una vitalidad desmesurada.

⁷⁰ Personalmente creo que el fenómeno místico lo podemos observar en otras tradiciones no-cristianas, precisamente porque la experiencia mística no es propia de una religión sino del ser humano. No nos debe de extrañar que Bergson considerase al misticismo cristiano como el más desarrollado dadas las magníficas descripciones psicológicas que describe el misticismo del Carmelo. Pero también es cierto que descripciones igual de sugerentes encontramos en el budismo (*Shobogenzo* de Dogen) en los *Upanishads* de la India, en el sufismo de Ibn Arabi, etc. El hecho de que sitúe al misticismo cristiano en el culmen de la espiritualidad me lleva a pensar que Bergson no conocía en profundidad otras tradiciones.

⁷¹ Bergson, H., 1996, *Op. Cit.*, p. 303.

⁷² “Cuando pronunciamos el término <<religión>>, pensamos generalmente en los dogmas religiosos y en la metafísica que implican.” *Ibid.*, p. 121.

⁷³ *Ibid.*, p. 303.

⁷⁴ “Religioso y estudiante,/ religioso por delante.” Juan de la Cruz, *Letrillas*.

La culminación del misticismo es ponerse en contacto con el esfuerzo creador que manifiesta la vida. Es ponerse en contacto con Dios⁷⁵ siendo el místico el único que tiene la experiencia directa de Dios, del Ser, y de la Vida; al margen del lenguaje y de los condicionamientos culturales.

“El alma del gran místico no se detiene en el éxtasis como si fuera el término de un viaje. Si se quiere, es un reposo, pero en una estación en la que la máquina continúa en funcionamiento, sacudida en un movimiento incesante, en espera de un nuevo salto hacia delante. Digámoslo con más precisión: la unión con Dios, aunque sea estrecha, no llegará a ser definitiva más que si es total. Sin duda, ya no queda distancia entre el pensamiento y su objeto, toda vez que los problemas que había entre ambos y que incluso constituían la separación han desaparecido. Tampoco hay ya separación radical entre lo que ama y lo que es amado: Dios está presente y la alegría no tiene límites.”⁷⁶

El amor místico es el impulso de la vida que se refleja en el espíritu creador. La vida se muestra como dadora de vida y de muerte en un continuo movimiento donde los opuestos se complementan y se necesitan en un proceso evolutivo y creativo a la vez. La unidad de la que habla el místico es el amor que unifica los contrarios, tanto en un plano epistemológico como ontológico.

En este sentido comentará Deleuze:

“En el límite, es el místico el que goza de toda la creación, el que inventa una expresión de la misma tanto más adecuada cuanto más dinámica. El alma mística, servidora de un Dios abierto y finito (estos son los caracteres del Impulso vital), goza activamente de todo el universo y reproduce la abertura de un Todo en el que no hay nada que ver o contemplar.”⁷⁷

Desde el límite donde se sitúa el místico ya no hay un sujeto que conoce un objeto X, sino que el sujeto y el objeto son unidad a la que se accede por la intuición. Y gracias a la intuición llegamos al plano ontológico, donde se accede a la unidad del ser. El sujeto-objeto queda subjetivizado por la intuición. El proceso epistemológico lo que hace es subjetivizar al sujeto y al objeto. La

⁷⁵ Levesque, G., *Op. Cit.*, p. 119.

⁷⁶ Bergson, H., 1996, *Op. Cit.*, p. 292.

⁷⁷ Deleuze, G., *Op. Cit.*, p. 119.

realidad queda subjetivizada justo al contrario de lo que hace la ciencia: objetivizar la realidad y al sujeto. En este proceso de subjetivización se da un anonadamiento de uno mismo; de todo aquello que proceda del sujeto objetivado (egoísmo) que impide, como cantan los místicos cristianos, la unión con Dios. De aquí viene “la muerte del sujeto” que en Bergson habría que decir: la muerte del sujeto objetivado. De esta muerte nace el sujeto subjetivado, un sujeto que al igual que *el hombre nuevo* de Pablo, es un sujeto desapegado a la vida, al cuerpo, a las cosas, y que está centrado en *sí mismo*. Pasar de la objetivización del mundo a la subjetivización del mundo hay un paso cualitativo que no depende exclusivamente de la inteligencia, sino de todas las potencialidades y cualidades del ser humano; es un proceso de unidad frente a un proceso exclusivo como se da en la historia de la filosofía. En este caso habría que distinguir el proceso que propone Bergson con el proceso que propone la mística cristiana. En Bergson este proceso se da gracias al esfuerzo del individuo; en la mística cristiana este proceso no se puede dar al margen de la *gracia* divina, ya que si fuese producto del esfuerzo individual sería producto del ego al cual hay que acallar. En el misticismo cristiano la fe juega un papel fundamental en el camino espiritual y esta fe brilla por su ausencia en el desarrollo filosófico de Bergson como buen filósofo. En el misticismo cristiano el camino espiritual no es un camino epistemológico sino todo lo contrario tal como se entiende “lo epistemológico”⁷⁸. En todo caso es un camino antiepistemológico o desconstruccionista. El conocimiento es un problema porque procede del razonamiento humano y de lo que se trata es que este conocimiento no estorbe a la hora de llegar a Dios. Las sentencias de Teresa de Jesús son claras: *Sólo Dios basta*.

⁷⁸ El camino espiritual se opone a lo epistemológico, entendido como el conocimiento acumulativo de la ciencia, y que Bergson denomina con el nombre de inteligencia, porque el conocimiento es un constructo humano que da cuenta de lo fenoménico. Este conocimiento puede ser un obstáculo si se considera éste como el único posible (la propuesta kantiana). Si de entrada negamos que podemos conocer a Dios por mucho que esté delante nuestro nunca lo conoceremos y es esto, precisamente, lo que nos dicen los místicos sobre Dios. Son nuestros prejuicios los que nos impiden ver la realidad y ver las cosas tal como son. De ahí que el camino espiritual sea desconstruccionista con respecto al conocimiento acumulativo que nos proporciona la ciencia y que configura la manera de ver el mundo. Y también es antiepistemológico en el sentido que deja de lado este conocimiento para poder acceder a un conocimiento más profundo (conocimiento intuitivo) que tras la experiencia espiritual se puede utilizar el conocimiento procedente de la inteligencia sin que interfiera en la nueva forma de ver el mundo y de vivir en él.

Y aquí nos encontramos con una nueva ética más acorde con los actos que con las palabras. Es una ética que surge de la interioridad de uno mismo. El bien hacia los demás no surge como imposición de unas normas sociales o religiosas, o por un futuro mejor, o una vida tras la muerte sin sufrimientos eternos, sino por una necesidad ontológica. El sujeto íntimo que descubrimos mediante la interiorización por medio de la intuición nos lleva a la toma de conciencia de lo otro. Si la distinción sujeto-objeto se diluye, el mundo externo pasa a ser una propiedad de mí mismo. El egoísmo se ha ampliado a la totalidad y uno actúa para los demás porque es plenamente consciente de que está actuando para sí mismo. La ética se convierte en una necesidad ontológica.

La labor de Bergson es el intento de elevar la filosofía hasta el ámbito de la mística; de romper con los prejuicios mentales que limitan no sólo la forma de conocer el mundo y a nosotros mismos, sino la forma de comportarnos en el mundo.

“Bastaría con tomar el misticismo en estado puro, libre de visiones, alegorías y fórmulas teológicas que le sirven de expresión, para hacer de él un poderoso auxiliar de la investigación filosófica.”⁷⁹

1.4. Scheler: la trascendencia del yo en la experiencia religiosa

Discípulo de Husserl, su proyecto filosófico consiste en la creación de una fenomenología del sentimiento y de una ética material de los valores, en clara oposición a la ética kantiana. La originalidad de este pensador es la de fundamentar el objetivismo en el *factor emocional*⁸⁰. De ahí que distinga entre saber (*Wissen*) y conocimiento (*Erkenntnis*). Este último pertenece al intelecto, mientras que el saber trasciende lo intelectual abarcando el aspecto impulsivo y emocional del conocimiento humano. Su tarea, fiel a la fenomenología, es la de mostrar, más que demostrar, las estructuras del conocimiento del ser.

Para ello, nos remite a la *reducción fenomenológica*, que consiste en “una *técnica de desrealización*, por la que dejamos fuera de acción aquellos

⁷⁹ Bergson, H., 1996, *Op. Cit.*, p. 318.

⁸⁰ Colomer, E.: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Vol. III, ed. Herder, Barcelona, 1990, p. 412.

impulsos y apetencias que nos procuran realidad e insertamos en su lugar un amor desinteresado a la esencia y el valor de las cosas. Este amor sustituye la actitud natural y espontánea, que tiende al dominio de las cosas, por una nueva actitud contemplativa de entrega pura y desinteresada a todo aquello que se ofrece a la mirada del hombre”⁸¹.

Gracias al amor, el hombre escapa del solipsismo racionalista y se entrega a un mundo al que está realizado y con el cual dota de sentido a su existencia. Sin amor, el hombre se encuentra solo y separado del mundo. Scheler recupera en la disciplina filosófica la teoría platónica del *έρως* como motor en el ascenso al mundo de las ideas.

Con esta propuesta epistemológica cree superar la antinomia clásica entre idealismo y realismo, y la posterior síntesis de Kant que caracterizó a la modernidad. El saber no está en la inmanencia de la conciencia (idealismo) ni en el objeto trascendente (realismo), sino en el acto humano que abraza ambos extremos de la relación del conocimiento y en cuya ejecución nos hacemos sabedores⁸².

El saber se divide en: saber de dominio propio de las ciencias positivas; saber de las esencias que se da en la filosofía y que trata del *a priori*⁸³; el saber de la salvación que nos introduce en la metafísica.

En el saber filosófico entra en juego el amor que permite la participación con las esencias y que “conduce a la unión efectiva del ser sabedor con la esencia del ser sabido.”⁸⁴ Es un saber que unifica al sujeto cognitivo con el objeto cognoscente como intento de superar el dualismo kantiano, frente al primer saber cuyo afán de dominación y control establece una separación entre el sujeto y el objeto.

El saber de salvación se encarga de dotar de sentido la existencia del hombre pues intenta responder a la pregunta ¿qué es el hombre? Para Scheler, el hombre es un microcosmos que se contiene en el macrocosmos. En

⁸¹ *Ibid.*, p. 414.

⁸² *Ibid.*, p. 415.

⁸³ “El *a priori* de Scheler es un *a priori* material; un *a priori* no meramente funcional sino objetivo, que pertenece a lo dado y encuentra en lo dado su cumplimiento; finalmente un *a priori* que se refiere no solamente a los actos del conocimiento sino también a los del sentimiento. El *a priori* nos abre la estructura esencial del cosmos en su doble esfera de la esencia y del valor. La filosofía como saber de esencias es, pues, *saber a priori*.” En *Ibid.*, p. 417.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 418.

este sentido, el hombre es concebido como *homo religiosus*, que es, precisamente, el aspecto trascendental y profundo del ser humano.

El problema del ser humano es que aún no se ha liberado del aspecto animal y menos aún de su pretenciosidad al considerarse el gran ser de la naturaleza. Por el contrario, el ser humano es un pequeño ser, casi una nada, frente al universo. La mentalidad racionalista y positivista genera una ilusión que además de distorsionar la realidad nos separa de ella. Sin embargo, desde la autoconciencia de nuestra pequeñez ante el mundo (humildad) surge lo más valioso del ser humano que nos conduce hacia lo eterno y lo absoluto. Y aquí surge el hombre que busca a Dios desde su humilde condición. Según Scheler, sólo se puede comprender al hombre a la luz de Dios como constituyente de sentido. El concepto de hombre es: “un ser que se *trasciende* a sí mismo, que trasciende su vida en dirección hacia Dios. El hombre es el tránsito a lo divino.”⁸⁵

Uno de los principales problemas con el que se enfrenta el ser humano en ese tránsito a lo divino es la idolatría. Dios convertido en “objeto” de culto, en vez de experimentarlo en un acto de autoconciencia. En este sentido se puede hablar de la “muerte de Dios” como paso necesario a la trascendencia. Este camino de trascendencia que propone Scheler lleva al hombre a la plenitud de su ser, a la vez que dota de sentido a su vida.

El acto religioso que conduce a la comprensión del ser tiene tres características: intención de trascender el mundo; nada de lo que pertenece al mundo puede colmar plenamente al hombre; el acto religioso no puede alcanzar la plenitud a la que aspira si no es por mediación divina⁸⁶.

La trascendencia del mundo conduce al hombre religioso a traspasar las fronteras de su ego para adentrarse en una realidad sobrehumana y absoluta llena de plenitud y gloria. La relación sujeto - objeto da lugar a una experiencia de sí y de unidad.

De ahí que se tenga que trascender no sólo al sujeto sino también a un mundo que se queda pequeño. La trascendencia se da mediante la intuición como forma de conocimiento propia de la experiencia simbólica. Ante tal

⁸⁵ *Ibid.*, p. 423.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 425.

experiencia, el sujeto toma conciencia de su nulidad ante la experiencia religiosa.

Scheler concede una gran importancia a la religión como forma de vida y de plenitud. La experiencia religiosa, que dota de sentido a la vida humana, “sólo puede ser vivido y experimentado en lo íntimo de la persona humana”.⁸⁷ Dios está muerto en cuanto que no es vivido desde la propia intimidad humana. Sólo a partir de la experiencia religiosa es cuando tiene sentido la demostración de la existencia de Dios, aunque lo importante para Scheler es encontrarlo más que demostrarlo; darle vida desde la profundidad del ser. Tras la experiencia religiosa sólo cabe mostrar (*Aufweis*).

El hombre como persona participa de lo espiritual desde su interioridad, y, precisamente, espiritual es lo que lo diferencia de lo vegetal y de lo animal. Es la dimensión la dimensión del espíritu donde se da lo que caracteriza a la persona, y por tanto, debería caracterizar a la humanidad.

El mérito de Scheler consiste en mostrar la riqueza y complejidad de las estructuras del ser y del conocimiento; pero establece una serie de dualidades como en el concepto de persona: alma y espíritu, que jerarquizan el saber y al ser. Quisiera destacar la importancia que concede a la experiencia religiosa como experiencia unitiva y a la intuición como forma de saber. Son estos aspectos lo que le separan de la modernidad, aunque sus dualidades presentes en su obra filosófica le devuelven en cierta manera a ella.

1.5. De la muerte del sujeto al sujeto solidario

Los dos grandes pilares de la modernidad son: Descartes con su sujeto racional y solipsista, y Kant con su sujeto trascendental que tampoco puede salirse de sí. Gran parte de las críticas a la modernidad van a caer sobre estos dos pensadores porque han influido de manera determinante en la mentalidad occidental. Son muchos los autores que han realizado críticas a la modernidad. A continuación nuestro brevemente como se va gestando la crítica a la modernidad a la vez que se está gestando un nuevo sujeto.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 427.

En el Siglo XX, y concretamente en el pensamiento continental, la filosofía va a adoptar una actitud crítica con respecto a la modernidad y sus consecuencias directas en la historia. A modo de pequeñas notas quisiera resumir brevemente algunos autores que han tomado parte en la crítica a la modernidad con respecto al sujeto.

Según Heidegger, siguiendo la línea (en parte) de Nietzsche y de Bergson, el problema de la modernidad es el desarrollo de la historia de la filosofía como olvido del ser que arrancaría con Platón y culminaría con Fichte pasando por Descartes. La historia de la filosofía ha creado una metafísica presente en todos los aspectos del ser humano (ciencia, religión, política, etc.) que ha originado una forma de pensar analítico - técnico⁸⁸, que a su vez nos ha transformado en sujetos egocéntricos, alienados de nosotros mismos, de los demás y de la misma naturaleza. Heidegger propone una sustitución de la metafísica centrada en un sujeto por una filosofía del lenguaje del ser, que junto a Gadamer desemboca en la hermenéutica contemporánea.

Desde el estructuralismo también se da un descentramiento del sujeto en aras del lenguaje, aportando las bases del pensamiento postmoderno. La semiología que subyace en esta corriente, el sujeto es sustituido por una estructura lingüística basada en dos razones:

1. La situación privilegiada del sujeto es negada al afirmar que no es el sujeto quien habla sino la lengua, y, el significante y el significado surgen a la vez gracias a la mediación de la lengua.
2. La lengua es un sistema de signos que funciona por las relaciones duales entre los signos que a su vez no son más que su diferencia. Desde un punto de vista semiológico no hay ningún centro, ni sujeto desde el cual se tiene que ordenar los signos. Los sistemas no tienen sujeto ni carácter subjetivo⁸⁹.

⁸⁸ Amengual, G., *Op. Cit.*, p. 92. Ver "La época de la imagen del mundo" en Heidegger, M.: *Sendas perdidas*. Ed. Losada, Buenos Aires, 1969, pp. 68-99.

⁸⁹ Amengual, G., *Op. Cit.*, p. 99.

Además del estructuralismo lingüístico está el antropológico con Lévi-Strauss, que realiza un trabajo antropológico estructural en busca de elementos comunes entre las diferentes culturas y así poder establecer lo propiamente humano desde la perspectiva cultural.

Desde la perspectiva psicoanalítica habría que destacar a Jacques Lacan donde el psicoanálisis se centra en el estudio del lenguaje donde radican los problemas psicológicos. El “yo” se reduce al narcisismo y no un objeto de conocimiento dentro del sistema “percepción-consciencia”⁹⁰. El sujeto se constituye, según este psicoanalista francés, mediante la fijación prelingüística de la propia imagen reflejada en el espejo que convierte al yo en una instancia imaginaria, o, mediante la entrada en el orden simbólico que se halla en el signo del padre. El objetivo del psicoanálisis lacaniano no es la del fortalecimiento del yo sino la de desvelar la ilusoriedad de la instancia yoica⁹¹.

“La teoría lacaniana describe un sujeto inevitablemente escindido, cuya actividad es en buena medida inconsciente; un sujeto formado en la lucha del niño para ser representado en el lenguaje como hablante. La especificidad sexual y el deseo del sujeto resultante son señales irrevocables de su escisión e insuficiencia. Lacan consideraba la diferencia sexual como una condición trascendental de posibilidad de la experiencia psicológica como tal. Por ello su obra fue también una influencia para (y fue reelaborada por) pensadoras feministas que compartían su escepticismo en lo relativo a la existencia de sujetos transparentes y sexualmente neutros.”⁹²

En general, el estructuralismo⁹³, indistintamente de la perspectiva, descentra al sujeto dando relevancia a la estructura lingüística que se reflejan en la cultura, el habla, los mitos, etc. “La consigna estructuralista de la “muerte del hombre” es fácil de reconocer en la doctrina según la cual las estructuras habitan en la profundidad del “inconsciente”, un inconsciente atemporal y universal, que se ejerce en todos los hombres según unas mismas leyes.”⁹⁴

⁹⁰ Rodríguez Sutil, C.: *El cuerpo y la mente: Una antropología wittgensteiniana*. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1998, p. 54.

⁹¹ Bürger, P.: “Introducción” en Bürger, Ch., y Bürger, P.: *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*. Ed. Akal, Madrid, 2001, p. 11.

⁹² Graig, E., (Editor), *Op. Cit.*, pp. 198s.

⁹³ La principal característica de este movimiento independientemente desde la perspectiva que se aborde es que no se centra en el análisis de la “naturaleza” de ciertos elementos materiales sino en el de las relaciones entre ellos. En, Sáez Rueda, L.: *Movimientos filosóficos actuales*. Ed. Trotta, Madrid, 2001, p. 412.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 413s.

Wittgenstein critica la dicotomía cartesiana mente-cuerpo desde la crítica al solipsismo en su *Tractatus*⁹⁵ y a través de la noción de “juegos del lenguaje”, y “formas de vida” en sus *Investigaciones Filosóficas*. En esta última obra disuelve la dicotomía cartesiana apoyándose en la noción de *lenguaje privado*, que al igual que Heidegger, se inspiró en Agustín de Hipona. Por medio del *lenguaje privado* Wittgenstein está criticando las dos corrientes clásicas de la modernidad: racionalismo y empirismo. Ambas corrientes filosóficas sustentan de una manera implícita que nuestro lenguaje es un *lenguaje privado* donde las palabras adquieren significado al establecer una relación directa entre el signo y el objeto⁹⁶. Ahora bien, esta estructura gramatical es equívoca a la hora de conceptualizar las sensaciones. El error radica en que las declaraciones sobre los estados internos no son “descripciones”. No es que nos estemos engañando, sino que nos estamos remitiendo a *juegos del lenguaje*. El problema es que confundimos diferentes *juegos del lenguaje* y de ahí el error filosófico como el de la modernidad. Las descripciones de la ciencia se caracterizan por su operatividad mientras que el lenguaje de las sensaciones o lenguaje privado carecen de toda operatividad⁹⁷.

En el *Tractatus*, desarrolla la crítica al solipsismo de la siguiente manera. El mundo es lo que percibimos y por tanto es expresable por medio del lenguaje. Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo (5.6)⁹⁸. Aquello de lo que no podemos pensar no lo podemos pensar ni tampoco decirlo (5.61)⁹⁹. Lo que dice el solipsista es correcto: no hay otro mundo que mi mundo. Pero la cuestión es que este tipo de enunciados no se pueden decir sino sólo mostrar porque hacen referencia a lo *místico*. El enunciado solipsista no es una proposición empírica. Para Wittgenstein el sujeto filosófico no existe

⁹⁵ El objetivo del *Tractatus* es la de trazar los límites de lo que se puede pensar o no pensar, y por lo tanto, de lo que se puede decir y no decir. La lógica proporciona la estructura del lenguaje y del mundo. Así todo lo que se puede decir se puede decir con claridad y este discurso pertenece al de la ciencia cuyo discurso posee proposiciones verdaderas. Por otro lado, la filosofía se mueve en el ámbito de lo indecible y su discurso no se puede decir sino mostrar. El lenguaje es una representación figurativa de la realidad mientras que el sentido del mundo se encuentra fuera y sus enunciados no son verificables.

⁹⁶ Rodríguez Sutil, C., *Op. Cit.*, p. 38.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 43.

⁹⁸ Wittgenstein, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Ed. Alianza, Trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, 1987, p. 143.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 143.

(5.631)¹⁰⁰ porque no pertenece al mundo ya que se encuentra en el límite del mundo (5.632)¹⁰¹. El solipsismo se contrae hasta un punto inextenso (5.64)¹⁰². El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma, sino el límite¹⁰³ (5.642)¹⁰⁴.

En la teoría del yo de Wittgenstein podríamos clasificar al yo en tres niveles íntimamente cohesionados e inseparables: el yo psicológico que corresponde al yo empírico, el yo lógico y el yo místico que ambos corresponderían al yo metafísico¹⁰⁵. Todos estos yoes forman al individuo que se encuentra también en unidad con el mundo. Yo soy mi mundo (5.63)¹⁰⁶. Como sujeto metafísico vivo en el límite del mundo identificado como totalidad¹⁰⁷. Sólo son diferenciables en el discurso.

Wittgenstein critica la noción de sujeto moderno desde la crítica al solipsismo y muestra los contenidos de carácter ético¹⁰⁸ a partir de su propia experiencia personal¹⁰⁹ en respuesta a una búsqueda de sentido y de armonía con su propia vida. Sus tesis muestran unidad sólo accesible por medio de la experiencia. La razón está sujeta a los límites del lenguaje; pero el sujeto queda al margen de la ciencia ya que no es verificable. El sujeto se encuentra en el dominio de lo inefable, por lo tanto, de lo místico.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 143.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 144.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ “En el límite los extremos no son identificables. Se trata del límite entendido radicalmente, puesto que eso es delimitar de verdad: diluir un territorio en otro haciendo desaparecer ambos en el límite ideal, que no existe. Ahí, en ese límite ideal, están los dos, pero ninguno. La delimitación auténtica se da en la nada, en la ausencia o inexistencia de un límite concreto. La contradicción o la independencia, en la identidad.” En Reguera, I.: *El feliz absurdo de la ética. (El Wittgenstein místico)*. Ed. Tecnos, Madrid, 1994, p. 161.

¹⁰⁴ Wittgenstein., *Op. Cit.*, pp. 144s.

¹⁰⁵ Reguera, I., *Op. Cit.*, p. 162.

¹⁰⁶ Wittgenstein., *Op. Cit.*, p. 143.

¹⁰⁷ Reguera, I., *Op. Cit.*, p. 164.

¹⁰⁸ “Lo ético, estético y religioso, en efecto, a su nivel propio ya no compone teoría alguna y prácticamente resulta indistinguible del individuo mismo y de su vida. Lo místico es un modo de ser y vivir que se concreta *epistemológicamente* en experiencias y acciones: las mismas que constituyen al individuo, libre y feliz, y sus vivencias eternas; o que componen la vida misma en cuanto referida sentimental o intuitivamente a su sentido trascendental o trascendente.” En Reguera, I., *Op. Cit.*, p. 34.

¹⁰⁹ La biografía de Wittgenstein revela que sus proposiciones éticas de sus escritos estaban relacionadas con su propia vida: continua lectura de los evangelios de Tosltoi, ayudante de jardinero en un convento, intenciones de hacerse monje, vida solitaria en una casa de montaña, desprendimiento de su herencia, etc. En Bonete, E.: *Éticas contemporáneas*. Ed. Tecnos, Madrid, 1990, p. 27.

Bataille es uno de los primeros filósofos que introduce el psicoanálisis dentro de su pensamiento. La muerte del sujeto de Bataille se muestra en el éxtasis donde encuentra analogías entre el éxtasis sexual y la “experiencia interior”¹¹⁰. En ambas experiencias lo importante es la propia experiencia que aparece en el filósofo francés como una nueva forma de conocer los aspectos más fundamentales del ser humano. Al igual que Descartes, se remite a su interior para indagar en la existencia humana. El método difiere del cartesiano pues en la “experiencia interior” la razón queda silenciada para adentrarnos en la experiencia contemplativa. A partir de esta singular experiencia se adquiere un conocimiento que Bataille lo denomina “no-saber”¹¹¹ al igual que los místicos cristianos medievales. En este sentido, sus maestros son los místicos del Carmelo Juan de la Cruz y Teresa de Jesús. Bataille propone un camino de vaciamiento y constante muerte interior. Si Descartes rechaza todas las razones hasta dar con una que fuese firme y segura¹¹², Bataille rechaza todas para que la *experiencia interior* se dé con plenitud.

“Llamo experiencia a un viaje hasta el límite de lo posible para el hombre. Cada cual puede no hacer ese viaje, pero, si lo hace, esto supone que niega las autoridades y los valores existentes, que limitan lo posible. Por el hecho de ser negación de otros valores, de otras autoridades, la experiencia que tiene existencia positiva llega a ser ella misma el valor y *la autoridad*.”¹¹³

La experiencia como camino epistemológico separa a Bataille de la modernidad, pues ya no es un sujeto que piensa sino que es un cuerpo que experimenta en sí mismo una experiencia que sobrepasa los límites de la razón y del lenguaje. Ya no hay un sujeto que conoce sino un sujeto que está fundido con el mundo en una experiencia límite de no saber.

¹¹⁰ “Entiendo por *experiencia interior* lo que habitualmente se llama *experiencia mística*: los estados de éxtasis, de arrobamientos, cuando menos de emoción meditada. Pero pienso menos en la experiencia *confesional*, a la que ha habido que atenerse hasta ahora, que en una experiencia desnuda, libre de ligaduras, incluso de origen, con cualquier confesión.” En Bataille, G.: *La experiencia interior*. Ed. Taurus, Madrid, 1986, p. 13.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 13.

¹¹² Descartes, R.: *Discurso del método*. Ed. Austral, Madrid, 1988, p. 62.

¹¹³ Bataille, G., *Op. Cit.*, p. 17.

“La experiencia alcanza finalmente la fusión del objeto y el sujeto, siendo en cuanto sujeto, no saber y, en cuanto objeto, lo desconocido.”¹¹⁴

La consecuencia directa de la experiencia que muestra Bataille es que es una experiencia que nos pone directamente en contacto con el mundo. Es una experiencia interior donde se difuminan todos los límites. Nos separamos del mundo cuando racionalizamos; pero cuando la experiencia es vivida con intensidad formamos parte del mundo.

La muerte del sujeto en Bataille surge de la experiencia en cuanto vivida y no pensada. Después de la experiencia vienen las evocaciones poéticas o artísticas, mas lo importante, y es aquí donde enfatiza Bataille, es la experiencia en cuanto tal carente de toda voluntad egoica. La razón ocupa la parte desconstruccionista que coloca a la persona en condiciones de iniciar el camino contemplativo. La razón hace referencia a la *meditatio* que luego da paso a la *contemplatio*.

La experiencia interior es concebida como muerte, como éxtasis¹¹⁵, como un yo-que-muere¹¹⁶. Y estas “pequeñas muertes” se dan cada vez que tenemos experiencias intensas, sean religiosas, sexuales o estéticas. Y es que en realidad, para Bataille, no existe el yo, más que en el lenguaje. En la experiencia desaparece dando lugar a una experiencia de unidad, que sólo en la experiencia mística se da plenamente.

El aspecto que más ha trabajado Bataille de la experiencia interior es el del erotismo que alcanza un estatus ontológico: “*En la conciencia del hombre, el erotismo es lo que replantea al ser.*”¹¹⁷ En lo erótico hay una pérdida de la objetividad dado que el sujeto se identifica con el objeto que se pierde. Y es a partir de la pérdida de objetividad cuando se replantea al ser no desde un sujeto que pregunta sino desde la experiencia que muestra al ser sin las constricciones formales. La idea de trasgresión hay que entenderla como el intento de romper el constreñimiento racional que nos separa del mundo y de nosotros mismos. La experiencia interior y lo erótico son experiencias

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 19.

¹¹⁵ En francés *le petit mort* (la pequeña muerte) tiene el sentido de orgasmo.

¹¹⁶ Bataille, G., *Op. Cit.*, p. 82.

¹¹⁷ Bataille, G.: *El erotismo*. Ed. Mateu, Barcelona, 1971, p. 37. La cursiva es del autor.

transgresoras pues rebasan los límites convencionales, motivado por un ansia de libertad.

“La *experiencia interior* del hombre sobreviene en el instante mismo en que, rompiendo la crisálida, adquiere conciencia de desgarrarse a sí mismo, no a la resistencia opuesta desde el exterior. Sobrepasar la conciencia objetiva, que limita las paredes de la crisálida, tiene que ver con ese trastorno.”¹¹⁸

Foucault, cercano al estructuralismo de Lévi-Strauss¹¹⁹, e insertado dentro del marco teórico de la genealogía de Nietzsche, define la filosofía moderna en su obra *Las palabras y las cosas* como un sueño antropológico¹²⁰, ya que carece de conexión con el mundo, y cuyo despertar da lugar al comienzo de la filosofía coincidiendo con la muerte del hombre. El análisis foucaultiano también se centra en el análisis del lenguaje, y en concreto, en los diversos discursos de verdad acerca del hombre, donde se dan relaciones de poder y saber¹²¹ más allá del espacio de la conciencia, en concreto, en el ámbito de las técnicas y de las condiciones de producción¹²². Con la modernidad se impone un nuevo sistema de “poder que transforma a los individuos en sujetos”¹²³ gracias a unas estructuras presentes en todos los aspectos de la vida cotidiana; imponiendo modelos de conducta; estructurando la sociedad y creando identidades. Para ello recurre al análisis genealógico para descubrir la urdimbre de fuerzas que dan lugar al proceso de subjetivización que caracteriza a toda la modernidad. De lo que se deriva es un análisis de los procesos históricos de génesis que han constituido al sujeto

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 47.

¹¹⁹ Según P. Caruso, Foucault estaba influenciado por Lévi-Strauss, Bataille y Blanchot que todos ellos le remitían a la muerte del sujeto. Ver en Caruso, P.: *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Ed. Anagrama, Barcelona, 1969, p. 84.

¹²⁰ Foucault, M.: *Las palabras y las cosas*. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2003, pp. 331ss.

¹²¹ “... poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder. Estas relaciones de <<poder-saber>> no se pueden analizar a partir de un sujeto de conocimiento que sería libre o no en relación con el sistema del poder; sino que hay que considerar, por lo contrario, que el sujeto que conoce, los objetos que conocer y las modalidades de conocimiento son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas.” Foucault, M.: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. Siglo XXI, Argentina, 2004, p. 34.

¹²² Álvarez, J.: Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada. Ed. Pedagógica, Madrid, 1996, pp. 146s.

¹²³ Cit. en *Ibid.*, p. 165.

dentro de una estructura de poder. De lo que se trata es de esclarecer y denunciar los valores implícitos que están insertados en todos los discursos de saber-poder.

En dichos análisis, denominados “microfísica del poder”, se cuestiona la teoría clásica del poder que sitúa a un sujeto concreto, o un grupo, como aglutinantes del poder distribuyéndolo de arriba abajo. Por el contrario, Foucault cree que las estructuras de poder se originan de abajo a arriba, empezando por las familias y acabando en las instituciones. Las estructuras de poder son “una red de situaciones elementales; un producto inacabado de relaciones estratégicas móviles, relaciones entre una pluralidad de formas individuales, entre sujetos.”¹²⁴ En este sentido, el sujeto¹²⁵ no es el fundamento constituyente de todo el saber, sino lo constituido por una red de estructuras de saber-poder. El hombre, para Foucault, no es más que una invención lingüística gracias a la concepción representacional del lenguaje¹²⁶ y que muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento¹²⁷.

“La filología como análisis de lo que se dice en la profundidad del discurso se ha convertido en la forma moderna de la crítica. Allí donde, a fines del siglo XVIII, se trataba de fijar los límites del conocimiento, se tratará ahora de devolver las palabras al lado de todo aquello que se dice a través de ellas y a pesar de ellas. Dios es quizá menos un más allá del saber que un cierto más acá de nuestras frases; y si el hombre occidental es inseparable de él, no es por una propensión invencible a traspasar las fronteras de la experiencia, sino porque su lenguaje lo fomenta sin cesar en la sombra de sus leyes.”¹²⁸

Como he mostrado brevemente a través de algunos autores, la muerte del sujeto se va construyendo a partir de la lingüística, la antropología y el psicoanálisis, principalmente de la cual la postmodernidad va a ser su máxima heredera. La ciencia queda excluida pues no entra dentro de su campo de

¹²⁴ Sáez Rueda, L., *Op. Cit.*, p. 425.

¹²⁵ “La palabra *sujeto* tiene un doble sentido: estar sometido a alguien mediante control y dependencia y estar preso de la propia identidad mediante conciencia y autoconocimiento.” Cit. en Bürger, P.: “*Introducción*” en Bürger, Ch., y Bürger, P., *Op. Cit.*, p. 16.

¹²⁶ Ver “*El lenguaje convertido en objeto*” en Foucault, M.: *Las palabras y las cosas*. Ed. Siglo XXI, Argentina, 2003, pp. 288-294.

¹²⁷ Foucault, M.: *Las palabras y las cosas*. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2003, p. 375.

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 291s.

estudio. Son las ciencias humanas las que recuperan su discurso y su ámbito de saber, más con una función crítica que controladora.

Por otro lado, creo que es totalmente pertinente destacar el movimiento feminista que ha denunciado la ausencia de lo femenino. El sujeto moderno es un sujeto masculino que ha silenciado sistemáticamente la voz femenina. Foucault habla de la muerte del hombre y no puede hablar de la muerte de la mujer porque en todo el discurso moderno ha estado ausente. De ahí la reivindicación de los movimientos feministas por ocupar el lugar que les corresponde en la sociedad en igual de condiciones. La dualidad hombre-mujer es totalmente significativa pues se ve claramente como el hombre ocupa un lugar privilegiado y la mujer es reducida a un objeto. El feminismo reivindica no la muerte del sujeto moderno sino la de un sujeto con el cual poder desarrollarse como mujeres y seguir un proceso evolutivo al igual que el hombre.

“El yo femenino, matado literalmente por la experiencia repetida a diario de no ser, de no ser nada, ansía un yo con el que pudiera vivir. (...) Y si en el pensamiento el sujeto masculino se imagina que puede crearse a sí mismo, ella sabe que sólo estaría en situación de producir una falsificación. Pero aun ésta, se imagina ella, la podría salvar de las humillaciones de su existencia real.”¹²⁹

Especial relevancia va a tener el feminismo francés, sobre todo, los trabajos de Luce Irigaray y de Julia Kristeva. Sus críticas abordan la supuesta neutralidad sexual del sujeto filosófico universal. El objetivo de estas pensadoras es el de deshacer la aparente simplicidad y obviedad de la noción de sexo y ver como la cultura y el lenguaje dan forma a las conductas sexuales, políticas e incluso filosóficas con respecto al género¹³⁰.

La postmodernidad viendo que la modernidad no llega a buen término, se propone construir un sujeto descentrado en sí mismo y una reformulación de las cuestiones clásicas de la filosofía donde “la verdad es entendida como desvelamiento; el ser como acontecimiento; la bondad como placer, valor *psi* (privado, agradable en cada caso, a diferencia de los valores políticos

¹²⁹ Bürger, Ch.: “Existo, no sé por qué...” en Bürger, Ch., y Bürger, P., *Op. Cit.*, p. 117.

¹³⁰ Graig, E., (Editor): *Op. Cit.*, p. 199.

universales de la modernidad); la naturaleza como lo englobante, etc.”¹³¹ Pero antes de construir un nuevo sujeto y una nueva forma de pensar es preciso deconstruir la filosofía moderna compuesta de oposiciones binarias que construyen una jerarquía de valores y en consecuencia una estructura de poder.

Las principales características de este movimiento filosófico en el cual nadie quiere adscribirse¹³² son: rechazo del espíritu ilustrado, rechazo de la identidad y afirmación de la diferencia y multiplicidad; apuesta por la subjetividad y la propia experiencia; modificación de la experiencia de espacio y tiempo; perspectivismo a la hora de abordar un problema; rechazo de la causalidad; y abandono del sujeto racional y unificador de todo el conocimiento en apuesta por un sujeto lingüísticamente descentrado. Todas las características están relacionadas con una nueva forma de concebir al sujeto que lejos de la simplicidad del *cogito* muestra una gran complejidad y múltiples caras, y en ningún momento se presenta como *esencia*.

Hermenéutica, estructuralismo y postmodernidad conceden una primacía al lenguaje donde el sentido está socialmente construido. Las preguntas fundamentales de la filosofía no se lanzan desde el sujeto sino desde el lenguaje. Ahí radican los problemas filosóficos así como sus respuestas.

El sujeto en la actualidad es heredero de la tradición moderna y por tanto arrastra una serie de estructuras psicológicas que en cierto sentido son la causa del antihumanismo imperante hoy en día. Estas estructuras se pueden observar en el lenguaje como ocultadora y desveladora de nuestra particular “realidad”.

La muerte de Dios proclamada por Nietzsche ha dado lugar a la muerte del hombre y de la humanidad. El hombre queda desintegrado por las ciencias desvaneciendo a su vez la idea de “ser humano”. A partir del proceso de desconstrucción que la mentalidad moderna y científica ha construido bajo una metafísica, la postmodernidad se plantea las condiciones o elementos que serían necesarios para un sujeto que no cayese en los errores de la

¹³¹ Amengual, G., *Op. Cit.*, p. 154s.

¹³² Quevedo, A.: *De Foucault a Derrida pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Baudrillard*. Ed. Eunsa, Pamplona, 2001, pp. 24s.

modernidad. Por lo tanto, se tendría que construir con las siguientes características:

- Un sujeto abierto al mundo, no dualista y que no cayese en su propio solipsismo.
- Un sujeto solidario en la sociedad, con la diversidad cultural, y sensible con el medio ambiente. La solidaridad es un hecho antropológico¹³³ y para que se dé en la sociedad tiene que surgir necesariamente de sujetos solidarios.
- Un sujeto que revaloriza el lenguaje, la comunicación, el diálogo que permita la interacción con la sociedad.
- Un sujeto que escucha¹³⁴ a sí mismo, a los demás, a la naturaleza, a lo espiritual; y no se encierra en sus propios monólogos. Esto implica colocarse en el lugar del otro¹³⁵.
- Un sujeto que es masculino y femenino.
- En resumen: un sujeto de la unidad¹³⁶ y no de la dualidad.

Todo el proyecto de la postmodernidad o crítica a la modernidad parte de la unidad sujeto - mundo, donde el sujeto es un elemento más y no un elemento privilegiado. Estamos en el mundo y no fuera. La reconstrucción del sujeto¹³⁷, tarea que estudia la psicología profunda y la transpersonal, conducen a la persona a una mayor conciencia de sí misma no como un ente aislado del mundo sino que ligado a una cultura por medio del lenguaje y los mitos; a una sociedad de la que forma parte; a una naturaleza cuya armonización es vital para una buena salud; y a una dimensión que religa todo ofreciendo un sentido de unidad. En el descentramiento de la persona hay una apertura a lo espiritual

¹³³ Amengual, G., *Op. Cit.*, p. 178s.

¹³⁴ La escucha es una de las principales actitudes de la espiritualidad. De todos modos, todas las características del sujeto postmoderno coinciden plenamente con el sujeto místico tal como vio Henry Bergson, con lo cual, estas características no son ninguna novedad. En el ámbito espiritual siempre han estado ahí, por eso los santos de todas las religiones son modelos de conducta.

¹³⁵ En psicología se acepta como un hecho de madurez la capacidad que una persona tiene en colocarse en el lugar del otro.

¹³⁶ En términos de espiritualidad habría que matizar que un sujeto que vive en unidad es un sujeto que va más allá de la unidad. Es una actitud de ir más allá de las categorías conceptuales que limitan el pensamiento y al ser humano.

¹³⁷ Creo que son los caminos de la subjetividad como el arte, la música, la literatura y sobre todo la espiritualidad los que pueden reconstruir un sujeto más acorde con valores humanos como la solidaridad, la empatía, el altruismo, etc.

que vivenciado en uno mismo es lo que da sentido a esta forma de vivir en el mundo. Al contrario que en la modernidad, el sentido se encuentra en la propia vivencia y no en su pensar, aunque una vez vivenciada la unidad sí que es posible cierta racionalización en forma de crítica o de discurso negativo.

“Hoy es tan necesario este descentramiento o salida de uno mismo, cuando el narcisismo reinante, es decir, la <<búsqueda interminable de uno mismo>>, se ha mostrado ya como una de las causas de que el <<yo se haya vaciado de su propia identidad>>.”¹³⁸

La psicología transpersonal adopta este proyecto analizando los problemas psicológicos que impiden concebir el mundo como unidad; que impiden que el sujeto se siga desarrollándose más allá del propio ego; que la potencialidad humana se desarrolle en su máxima expresión (altruismo), etc., aspectos todos ellos que mostraré en el siguiente capítulo.

1.6. La “muerte del sujeto” en la filosofía hermenéutica

Una de las corrientes filosóficas que proporciona todo un instrumental conceptual para el desarrollo y profundización de las ideas en torno al lenguaje poético es la hermenéutica simbólica. Esta corriente filosófica concibe el lenguaje de manera simbólica y es por medio de la interpretación como desentrañamos el sentido del mismo. Al concebir el lenguaje como símbolo nos encontramos con diferentes planos de sentido o diferentes planos interpretativos.

En estos últimos tiempos, el lenguaje poético ha ido cobrando una mayor relevancia en el ámbito filosófico, aunque sigue siendo, hoy en día, un discurso menor, casi un mero divertimento del espíritu; pero no de la razón. Filósofos como Heidegger¹³⁹ y Gadamer¹⁴⁰ han colocado a la poesía en un lugar privilegiado; un lugar donde sólo el genio es capaz de adentrarse en la dimensión más creativa del lenguaje. Escribir poesía implica un dominio

¹³⁸ Amengual, G., *Op. Cit.*, p. 178.

¹³⁹ Ver “¿Para qué ser poeta?” en Heidegger, M.: *Sendas perdidas*. Ed. Losada, Buenos Aires, 1969; “Hölderlin y la esencia de la poesía” en Heidegger, M.: *Arte y poesía*. Ed. F.C.E., México, 1973.

¹⁴⁰ Gadamer H.G.: *¿Quién soy yo y quién eres tú?* Ed. Herder, Barcelona, 1993. En este trabajo, Gadamer aplica el método hermenéutico al poema *Cristal de aliento* de Paul Celan.

absoluto del lenguaje ya que su grandeza estriba en la posibilidad de crear y ampliar el lenguaje. Y es precisamente esta capacidad que posee el poeta de crear lenguaje, de crear mundo, el que le coloca en una situación privilegiada, según Heidegger, ante el mismo Ser.

1.6.1. Historia y desarrollo de la hermenéutica

La palabra $\rho\mu\eta\nu\epsilon\leq\alpha$ significa en origen expresión, explicación e interpretación de un pensamiento¹⁴¹. Así lo encontramos en Platón con la frase: “La explicación ($\rho\mu\eta\nu\epsilon\leq\alpha$) no es otra cosa que la expresión de aquello que te diferencia”.¹⁴² Aristóteles titula una de sus obras con esta palabra ($\rho\epsilon\iota\rho\mu\eta\nu\epsilon\leq\alpha\phi$) y que se remite a la lógica de la oración, si una oración es verdadera o es falsa. En general, los griegos entendían el expresar como interpretación. $\rho\mu\eta\nu\epsilon\leq\alpha$ se consideraba como la traslación del lenguaje interior al exterior, del alma a la oración pronunciada. Con los estoicos se distinguen dos $\lambda\gamma\omicron\phi$, el expresado y el interior. La expresión $\rho\mu\eta\nu\epsilon\leq\alpha$ sólo se refiere al $\lambda\gamma\omicron\phi$ $\rho\pi\omicron\phi\omicron\rho\rho\rho\rho\kappa\phi$ (lenguaje expresado) mientras que el segundo se refiere a lo pensado ($\delta\iota\alpha\nu\omicron\leq\alpha$). El discurso surge del interior ($\lambda\gamma\omicron\phi$ $\nu\delta\iota\leq\zeta\epsilon\tau\omicron\phi$) y cuando lo formulamos lo hacemos con el lenguaje expresado ($\lambda\gamma\omicron\phi$ $\rho\pi\omicron\phi\omicron\rho\rho\rho\rho\kappa\phi$). Si queremos interpretar el enunciado debemos de realizar el proceso inverso partiendo del lenguaje expresado y reconstruirlo interiormente.¹⁴³ Toda comprensión se realiza en el interior.

Pero donde realmente se va a desarrollar la hermenéutica es en el ámbito de la religión para referirse a la interpretación de los textos sagrados. En este sentido la tradición hebrea juega un papel fundamental al concebir su propia lengua como divina. El sentido de esta lengua sagrada está oculto y para ello hay que interpretarla de manera adecuada. Este arte o ciencia de la

¹⁴¹ Ferrater Mora, J.: *Diccionario de filosofía*. Vol. 2, Ed. Círculo de Lectores, Barcelona, 1991, p. 1493.

¹⁴² Platón: *Diálogos*. Vol. V, Ed. Gredos, Madrid, 2000, p. 307. (Menón, 209 a)

¹⁴³ Grondin, J.: *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Ed. Herder, Barcelona, 1999, pp. 45-46.

interpretación del texto sagrado es conocido cómo *Cábala*¹⁴⁴, que conecta directamente con la tradición espiritual de la religión hebrea.

“Según los cabalistas, el lenguaje en su forma más pura, es decir, el hebreo, refleja la naturaleza espiritual básica del mundo; dicho de otro modo, el lenguaje tiene un valor místico. La palabra llega a Dios porque proviene de Dios. El lenguaje corriente del hombre, cuya función primordial es, a primera vista, sólo de naturaleza intelectual, refleja el lenguaje creador de Dios. Toda creación -y éste es un principio fundamental para la mayoría de los cabalistas- no es, desde el punto de vista de Dios, más que una expresión de Su ser oculto que comienza y termina al darse a sí mismo un nombre, el nombre sagrado de Dios, el acto perpetuo de creación. Todo lo que vive es una expresión del lenguaje de Dios.”¹⁴⁵

La *Cábala* busca ese “nombre de Dios” presente en el Texto Sagrado y con el cual se comprendería el misterio de la creación, el misterio de la vida y todo lo que acontece en el mundo. La hermenéutica hebrea, lejos de ser una filosofía, es un camino espiritual que busca la unión con el Creador en el estudio, profundización e interiorización de la *Torah*¹⁴⁶.

Dios creó el mundo por medio del lenguaje. Los escribas escribieron el texto sagrado obteniendo a sí mismo un modelo del mundo. En la *Torah* está el sentido del mundo y de la vida. Es considerada como una obra completa, donde no falta ni una letra. Todo tiene sentido: sus letras, los espacios vacíos entre las palabras, las estructuras implícitas entre las palabras, sus valores numéricos¹⁴⁷, etc.

¹⁴⁴ “*Cábala* es el término tradicional y el que más habitualmente se emplea para las enseñanzas esotéricas del judaísmo y la mística judía, en especial para las formas que adoptó en la Edad Media desde el siglo XII en adelante. En su sentido más amplio significa todos los sucesivos movimientos esotéricos que se fueron desarrollando en el judaísmo a partir del final del periodo del Segundo Templo y que llegarían a ser factores activos dentro de la historia judía.” En Sholem, G.: *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*. Ed. Ropiedras, Barcelona, 1994, p. 11.

¹⁴⁵ Scholem, G.: *Las grandes tendencias de la mística judía*. Ed. Siruela, Madrid, 1996, pp. 37-38.

¹⁴⁶ El libro más importante para los judíos es la *Torah* también conocido como el Pentateuco que comprende los cinco primeros libros de la Biblia que según la tradición hebrea Moisés escribió: Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio. En estos libros cuenta la historia del pueblo de Israel desde la creación del mundo hasta la entrada en la tierra prometida. Es un texto revelado que para el creyente se encuentra en una dimensión espiritual, no histórica. El judío se identifica existencialmente con la *Torah*; es el texto que dota de sentido no sólo a sus vidas individuales sino a todo un pueblo.

¹⁴⁷ Una de las Cábala consiste en asignar un valor numérico a cada letra (*Gematría*). De esta manera cada palabra le corresponde un número que a su vez representa un valor simbólico con el cual desentrañamos el sentido oculto de la palabra. El valor simbólico de la palabra se traslada al número también concebido como símbolo.

Su influencia se hizo notar en el cristianismo a la hora de leer la Biblia con la doctrina de la cuádruple significación que tuvo vigencia a lo largo de toda la Edad Media¹⁴⁸. Esta doctrina la encontramos en Juan Casiano (360-430/35).

- Interpretación literal: análisis lingüístico del texto.
- Interpretación doctrinal: análisis del pensamiento del texto.
- Interpretación simbólica: análisis simbólico del texto.
- Interpretación espiritual: búsqueda trascendente del texto.

Lutero en oposición a la doctrina de la Iglesia de Roma negó la hermenéutica de los cuatro niveles. Con el protestantismo, la hermenéutica se remite al individuo. Lutero al traducir la Biblia a la lengua alemana popularizó en cierta forma una lectura individual y no mediada por una institución. De ahí que las Biblias protestantes carecen de aparato crítico, al contrario de las católicas, precisamente para no condicionar una lectura sagrada y personal en la que se establece una relación directa con Dios. La Iglesia, para el protestantismo, no debe marcar el canon interpretativo. Para Lutero las Escrituras contienen su propia llave cuya comprensión es en sí una gracia divina¹⁴⁹. De todos modos, se mantuvo la tensión entre la interpretación literal y espiritual del Texto Sagrado con lo cual hay una justificación y necesidad de una hermenéutica.

El problema con el que se encontraron los exegetas cristianos es que el Texto es considerado como Revelación; pero esta Revelación está velada al entendimiento humano. De ahí que hay un recorrido de profundización e interpretación, que en última instancia depende de la gracia divina para su comprensión. Interesa destacar que la comprensión del Texto no depende del individuo sino que es una “gracia” dada por Dios. Gran parte de la especulación filosófica-teológica de la Edad Media gira en torno a cierta hermenéutica del Texto Sagrado. Es en la Biblia donde se encuentra la Verdad y las respuestas a todas las preguntas humanas. Los comentarios a los Textos Sagrados ocuparon un puesto privilegiado dentro de la especulación medieval que no se

¹⁴⁸ Grondin, J., *Op. Cit.*, p. 60.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p 72.

perdió del todo con la modernidad. Ésta era una hermenéutica doctrinal que giraba en torno a los misterios presentes en la Biblia.

Hoy en día se entiende por “hermenéutica” como el arte de interpretar, no exclusivamente los textos sagrados. La hermenéutica engloba la interpretación literal que analiza el texto desde sus significaciones lingüísticas; la interpretación doctrinal que se remite al pensamiento que subyace en el texto; y la interpretación simbólica cuando el lenguaje se concibe como símbolo¹⁵⁰. También por extensión se aplica a todo fenómeno cultural y humano.

Con el paso del tiempo, la hermenéutica se ha ido desarrollando desde una doctrina de un arte técnico a una corriente filosófica con un carácter universalista. De todos modos, siempre ha gozado de cierta relevancia en el campo religioso y teológico.

La hermenéutica como disciplina filosófica fue elaborada por Geor Friedrich Maier; pero es con Schleiermacher (1768-1834) quien tendrá una mayor influencia. Antes de Schleiermacher había hermenéuticas específicas que se aplicaban sobre todo a los textos religiosos, legales y literarios. Con este pensador la hermenéutica se sistematiza como disciplina general que sirve de base a todas las disciplinas¹⁵¹. Esta hermenéutica filosófica la aplicó al Nuevo Testamento, pero con un espíritu libre al margen del dogma y desde un análisis racional, filológico e histórico.

La clave de su hermenéutica es la idea de “comprensión” que consiste en rehacer el acto al establecer la relación entre el autor y la obra. En esta comprensión la interpretación está condicionada por el contexto del intérprete que a su vez está alimentada por la afinidad con respecto al autor. Y aquí surge el círculo hermenéutico (Toda comprensión de lo individual está condicionada por una comprensión de la totalidad¹⁵²). Por tanto, se establece una relación entre lo individual y lo general. La obra se escribió en un momento determinado de la vida de su autor; es una parte de su vida que nos ayuda a comprenderle en su generalidad y a partir de ahí ésta lo particular (la obra en sí). Es una relación entre dos planos: uno gramatical, el texto en sí, y otro psicológico que

¹⁵⁰ Ferrater Mora, J., *Op. Cit.*, p. 1493-1494.

¹⁵¹ VVAA.: *La hermenéutica contemporánea*. Ed. Cincel, Madrid, 1990, pp. 23 – 24.

¹⁵² Schleiermacher, citado en VVAA.: *La hermenéutica contemporánea*. Ed. Cincel, Madrid, 1990, p. 32.

responde al autor. “Una porción de texto se interpreta en relación con el conjunto de la obra completa y este conjunto se comprende a su vez a partir del conocimiento psicológico del autor.”¹⁵³ Esto lleva a tener en cuenta la vida del autor, en qué momento lo escribió para la comprensión del texto, que a su vez, sirve para comprenderle mejor. La comprensión radica en la identificación con el escritor que permite una mejor contextualización sin la cual dificultaría, en parte, acceder al sentido del texto.

La comprensión se alcanza cuando somos capaces de adoptar el punto de vista del escritor. No se trata de nuestra comprensión sino la de él. De ahí que una buena comprensión nos obligue a retornar una y otra vez al texto porque la comprensión no se completa nunca.

En Schleiermacher hay una separación entre el lenguaje y el pensamiento. El lenguaje media entre lo particular y lo general y la comprensión consiste partiendo de lo particular (texto) llegar a lo universal (sentido). En la comprensión hay un intento de superación del lenguaje; el sentido trasciende al ámbito lingüístico. Como comenta Jean Grondin en su *Introducción a la hermenéutica*: “La hermenéutica se apoya en una base dialéctica: interpretar un texto significa entrar en un diálogo con él, plantearle preguntas y dejar que él también nos plantee preguntas.”¹⁵⁴

La hermenéutica pierde fuerza tras la muerte de Schleiermacher ya que otros movimientos filosóficos como el historicismo y el positivismo ocupan un lugar relevante en el pensamiento de la época.

Dilthey (1833-1911) recoge el testigo de la hermenéutica dándole un uso aún más filosófico, ya que para él no es una mera técnica interpretativa sino un método que permite fundamentar la validez universal de la interpretación histórica¹⁵⁵. La interpretación es entendida como recreación o imitación (*Nachbildung*), donde se intenta revivir la creación misma del autor por el intérprete. En el ámbito de las ciencias del espíritu, la comprensión es una recreación de lo expresado en nuestro interior en un acto de autorreflexión¹⁵⁶. Hay un intento por vivenciar lo expresado que se manifiesta en la comprensión.

¹⁵³ VVAA.: *La hermenéutica contemporánea*. Ed. Cincel, Madrid, 1990, p. 33.

¹⁵⁴ Grondin, J., *Op. Cit.*, p. 117.

¹⁵⁵ Ferrater Mora, J., *Op. Cit.*, p. 1494.

¹⁵⁶ Grondin, J., *Op. Cit.*, p. 133.

El objetivo de Dilthey es la de proporcionar a las ciencias humanas un método sólido de interpretación cuya validez fuese similar a la científica. De esta manera, las ciencias humanas se podían equiparar a las científicas y así recuperar el valor que corresponde a éstas.

Dilthey lleva la pregunta kantiana de cómo es posible el conocimiento en las ciencias naturales a las ciencias humanas buscando desde la hermenéutica una respuesta que diese cuenta de la historia como desarrollo del acontecer histórico y por tanto humano como conocimiento objetivo.

Si en Schleiermacher el círculo hermenéutico es una estructura de la comprensión, en Dilthey esta estructura es una relación entre el texto y el contexto del cual procede. El texto no puede ser comprendido si no se tiene en cuenta la vida del cual procede dicho texto. Por otra parte, en el intérprete surge una estructura similar donde toda interpretación ya está mediada por su propio contexto. Gracias a la transparencia del texto se muestra en parte la mente que lo ha creado. En el acto de interpretación, el intérprete y el autor se hacen contemporáneos¹⁵⁷, porque el intérprete lo que hace al comprender el texto es actualizarlo en el presente, pero teniendo en cuenta el momento en que se escribió el texto. Comprender un texto es actualizarlo y adecuarlo al lector inserto en un contexto cultural e histórico determinado.

Cabe mencionar brevemente a Nietzsche al darse cuenta de la universalidad del perspectivismo que concibe el saber humano como interpretación. En este sentido fue el primero que mostró el carácter interpretativo de la experiencia humana. La interpretación se extiende a todos los saberes humanos. Nietzsche dotó a la hermenéutica como Filosofía Primera pues trata la interpretación como problema universal.

Heidegger en parte continuó la obra de Dilthey sobre la temporalidad e historicidad de la comprensión y también en el desarrollo de las categorías de la comprensión de la vida por sí misma; pero al mismo tiempo supuso toda una ruptura gracias a la influencia de la fenomenología. Heidegger intenta pensar desde la fenomenología como un “ente” radicalmente histórico, rompiendo con ello la tradicional primacía de la conciencia.

¹⁵⁷ VVAA.: *La hermenéutica contemporánea*. Ed. Cincel, Madrid, 1990, p. 48.

Para Heidegger, tal como lo expresa en su obra *Ser y tiempo*, la fenomenología, en la medida en que ha de interpretar la comprensión del ser del *Dasein*, debe ser, conforme al sentido tradicional del término “hermenéutica” (interpretar), una “fenomenología hermenéutica”. Pero al mismo tiempo, en la medida en que para Heidegger el análisis del *Dasein* es el punto de partida para el desarrollo de la pregunta por el ser, da al término “hermenéutica” un sentido más amplio en tanto que “elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica”. Ésta tiene la forma de una “analítica de la existencialidad de la existencia” de esta forma concluye diciendo que la hermenéutica tal como la había definido Dilthey, como “metodología de las ciencias históricas del espíritu”, tiene un carácter “derivado” respecto a aquello en lo que, según Heidegger, ésta se funda: en el análisis de la historicidad del *Dasein*.¹⁵⁸

Esta hermenéutica critica la relación clásica de sujeto – predicado en la medida en que “oculta al ser”. Por medio de la interpretación se trataría de descubrir las posibilidades de existencia del existente¹⁵⁹. De este modo, elabora un nuevo concepto de “entender” bajo la fórmula de “entender de algo” (*Sich auf etwas verstehen*) que indica el dominio de una práctica. Un mecánico de coches entiende de coches porque sabe manejarlos y arreglarlos. También podemos llevar este entendimiento a otras facetas de la vida cotidiana en la que constantemente estamos haciendo valer habilidades y resolviendo pequeños conflictos y problemas. Este entender práctico lo considera como un “existencial”¹⁶⁰, una forma de ser con la cual nos movemos por el mundo. Con el “entender” se apunta a una forma de moverse por el mundo en la que encontramos un modo de relacionarnos y descubrir las cosas previo al “conocimiento proposicional”, guiado por la tradicional estructura “sujeto - predicado”. Heidegger desarrolló más la hermenéutica como método filosófico considerándola como un modo de pensar *originariamente*¹⁶¹.

Hans Georg Gádamer siguiendo la línea de Heidegger concibe la hermenéutica como un modo de comprensión gracias a la posibilidad que

¹⁵⁸ Heidegger, M.: *Ser y tiempo*. Ed. Trotta, Madrid, 2003, p. 60.

¹⁵⁹ VVAA.: *La hermenéutica contemporánea*. Ed. Cincel, Madrid, 1990, p. 51.

¹⁶⁰ Grondin, J., *Op. Cit.*, pp. 140-141.

¹⁶¹ Ferrater Mora, J., *Op. Cit.*, p. 1495.

ofrece una tradición en su ámbito interpretativo. La hermenéutica crea las condiciones necesarias del diálogo filosófico con preguntas y respuestas, todas dentro de una tradición. Su postura filosófica parte de la pregunta de cómo es posible toda comprensión y conocimiento en las ciencias humanas. Gadamer crea una hermenéutica centrada en la ontología del lenguaje, al igual que Heidegger. El lenguaje adquiere universalidad donde toda comprensión pasa necesariamente por el lenguaje.

“El ser que puede ser comprendido es lenguaje. El fenómeno hermenéutico devuelve aquí su propia universalidad a la constitución óptica de lo comprendido cuando determina ésta en un sentido universal como lenguaje, y cuando entiende su propia referencia a lo que es como interpretación.”¹⁶²

Todo entendimiento está precedido de una comprensión previa formado por creencias y prejuicios. Incluso en el ámbito de la ciencia operan los prejuicios y las creencias. La hermenéutica filosófica no sólo se muestra como instrumento filosófico sino como un instrumento de todo entendimiento, incluido el pensamiento científico. Entender significa aplicar un sentido a nuestra situación y a nuestra interrogación¹⁶³; ser conscientes de los prejuicios e ideas que están condicionando nuestra particular mirada del mundo. Cuando no entendemos un texto lo que está sucediendo es que este texto o situación no nos dice nada. El entender no consiste exclusivamente en reproducir el sentido original, sino en la producción de sentido. Las ideas y creencias parten de la tradición en la que estamos insertos y que conforma nuestra historia personal como parte de una historia colectiva. La historia nos condiciona hasta el punto en que nuestro entendimiento es la continuación de una tradición en el que nosotros nos incorporamos y la reactualizamos. El entender no está al margen de la historia sino que es su continuación. Poco a poco se van adoptando significados nuevos modificando el sentido de la tradición en el que estamos participando activamente. La historia se mantiene viva mediante la constante interpretación de lo que acontece y ha acontecido.

Nuestro entendimiento está determinado por las preguntas que lanzamos al texto. Toda interpretación responde, en cierta medida, a las

¹⁶² Gadamer, H.G.: *Verdad y método*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1977, p. 567.

¹⁶³ Grondin, J., *Op. Cit.*, p. 168.

preguntas que ponemos frente al texto y que esperamos su respuesta. En este sentido, el entender es un diálogo de preguntas y respuestas condicionadas éstas por el momento histórico. La hermenéutica de Gadamer nos recuerda que todas las proposiciones poseen un contexto cuyo sentido se nos muestra en el diálogo de pregunta y respuesta con el texto. Surge así una crítica a la lógica proposicional (y a todo lenguaje formal) que concibe la proposición como unidad de sentido autosuficiente; abstracción que no se da en una lengua viva.¹⁶⁴ La verdad se encuentra en el sentido; en el *desvelamiento* que se da en toda interpretación; en la dialéctica de pregunta y respuesta con el texto.

En la hermenéutica filosófica de Gadamer hay una influencia de Agustín de Hipona desde una lectura heideggeriana. La “palabra interior” de Agustín da lugar al modelo hermenéutico donde “la enunciación hablada siempre se queda atrás con respecto del contenido de la enunciación, (...) y que sólo se puede comprender algo hablado si se reconstruye y verifica el hablar interior que está al acecho detrás de lo dicho.”¹⁶⁵ Esto significa que en todo discurso hay mucho más de lo que se dice y que por muy profunda que sea nuestra comprensión nunca se agota. El *desvelamiento* nunca es completo, de ahí la necesidad de una constante interpretación y reconstrucción, no sólo de los textos, sino de la historia misma.

La hermenéutica de Gadamer se ancla en la tradición lingüística que recupera el lenguaje natural como discurso filosófico, frente al lenguaje formal vacío de contenido. Gadamer propugna “un entendimiento lingüístico, por *traducción* al lenguaje, tanto de los *prejuicios* (prelingüísticos) como de los conceptos (postlingüísticos). Al primar así el lenguaje ordinario se consigue una revalorización de los prejuicios (e. d., del mito) en tanto que condición de la interpretación, bien que al precio de acallar en cierto sentido a la ciencia.”¹⁶⁶

Gilbert Durand ha creado una hermenéutica simbólica dirigida principalmente a las ciencias humanas que giran en torno al símbolo partiendo de los desarrollos ya realizados por Carl Gustav Jung. Durand define su pensamiento como “estructuralismo figurativo” donde el lenguaje es concebido de manera simbólica articulado en estructuras. Para poder interpretar el

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 171.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 16.

¹⁶⁶ Garagalza, L.: *La interpretación de los símbolos*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1990, p. 163.

discurso simbólico ha elaborado una metodología¹⁶⁷ a partir del cual lo aplica a mitos, poemas y demás contextos humanos que son susceptibles de ser interpretados simbólicamente (literatura, arte, política, historia...). Estos discursos simbólicos se pueden descomponer en unidades mínimas de sentido denominados *mitemas*¹⁶⁸. Durand, siguiendo la línea de trabajo de Lévi-Strauss, analiza los *mitemas* en base a un análisis diacrónico¹⁶⁹ y un análisis sincrónico¹⁷⁰. Durand introduce un elemento más en el análisis estructuralista de Lévi-Strauss, el análisis simbólico a partir del cual se accede a la clave semántica del texto. Durand y Lévi-Strauss coinciden en la comprensión del mito como reconstrucción estructural. La diferencia entre ambos autores se encuentra en la noción de lenguaje siendo para Lévi-Strauss de carácter sintáctico (lenguaje como signo) mientras que para Durand es simbólico.

1.6.2. El Círculo de Eranos

El Círculo de Eranos¹⁷¹ fue un grupo multidisciplinar que se reunían anualmente en la segunda quincena de agosto en Ascona (Suiza), desde 1933 hasta 1988, dejando un legado cultural de unos 57 volúmenes. El objetivo del Círculo era la de establecer un diálogo filosófico-científico en torno a temas como: “el sentido de la vida y de la existencia humana, la pregunta radical por Dios -el bien- y el diablo -el mal-, la capacidad de la razón (occidental) y sus límites (orientales), la vivencia del amor y la muerte.”¹⁷² El interés sobre el cual giraron estos encuentros fue el replanteamiento radical de la cuestión del *sentido*.

La fundadora de este Círculo intelectual fue Olga Fröbe-Kaptein bajo los auspicios de Rudolf Otto y C.G. Jung, todos ellos grandes intelectuales y con una gran apertura hacia otras culturas y otras formas de pensar.

¹⁶⁷ Esta metodología lo expone en su obra: Durand, G.: *De la mitocrítica al mitoanálisis*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1993, 1ª ed. 1979.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 36.

¹⁶⁹ Desarrollo discursivo del texto.

¹⁷⁰ Coincidencias de los mitemas con otros textos donde se establecerían analogías estructurales como propias de los arquetipos que configuran el discurso humano.

¹⁷¹ Una introducción al origen y desarrollo del Círculo de Eranos lo podemos encontrar en el monográfico de la Revista Anthropos Nº 153, 1994.

¹⁷² Ortiz-Osés, A.: “*El Círculo Eranos: origen y sentido*.” Rev. Anthropos, Nº 153, 1994, p. 24.

El Círculo de Eranos tuvo tres coordinadores generales que en cierta manera dirigieron las líneas de discusión:

- En la primera etapa estuvo coordinado por su fundadora O. Fröbe centrada en el pensamiento mítico-místico.
- En la segunda etapa coordinado por el biólogo A. Portmann se le dio un giro antropológico.
- En la última etapa estuvo coordinado por el simbólogo R. Ritsema en el que trataron principalmente el pensamiento simbólico.¹⁷³

Con estos encuentros anuales se pretendía romper con las actitudes reduccionistas y etnocentristas que el pensamiento cientificista estaba expandiendo por todas las esferas del saber humano. Por otro lado, hay una revalorización de la metafísica occidental y oriental como parte constitutiva del conocimiento y no como literatura mítica carente de validez. Al igual que la filosofía de Bergson, el Círculo de Eranos no se sitúa frente a la ciencia, sino que coloca a ésta en su lugar dentro de la esfera fenoménica. La filosofía adquiere una misión dialogante entre los diferentes saberes, y la misión de búsqueda del fundamento que constituye al saber humano. En cierto sentido, hay un intento por armonizar los diferentes saberes mostrándose la hermenéutica simbólica como mediadora entre ellos. De ahí que enfatizan en aquellos saberes que en la tradición occidental han estado más olvidados como el estudio de la simbología, la gnosis, el hermetismo, al igual que la sabiduría oriental y las místicas de las religiones. Luis Garagalza define al movimiento filosófico del Círculo de Eranos como: “una filosofía de signo hermético gnóstico que, sin renunciar a la cientificidad, propugna un recurso metodológico último a los *modelos mito-simbólicos* tradicionales, en un intento de evitar el agnosticismo y el etnocentrismo dominantes en la ciencia y en la filosofía occidentales.”¹⁷⁴

El lenguaje va a ser uno de los ejes centrales de reflexión de la hermenéutica filosófica. “Se trata de pensar el lenguaje como centro en el que el espíritu (hombre) y la realidad (ser) se conjugan y se representan como en

¹⁷³ *Ibid.*, p. 26.

¹⁷⁴ Garagalza, L., *Op. Cit.*, 1990, p. 18.

su unidad originaria.”¹⁷⁵ La tesis principal es que no hay conocimiento sin interpretación, y esta interpretación se encuentra en el lenguaje¹⁷⁶ cuya naturaleza es simbólica. Por medio del lenguaje nos ponemos en contacto con el mundo y por medio del lenguaje lo conocemos. La hermenéutica rechaza la instrumentalización del lenguaje para dominar al mundo y al *otro*. El lenguaje media entre el *otro* y el *yo* en una relación de sentido cuya reflexión nos lleva a la comprensión y no a una dominación.

Esta reflexión acerca del lenguaje nos conduce a una comprensión de los diversos lenguajes como formas diferentes de conocer y también diferentes formas de ser (Heidegger). La reflexión del lenguaje nos lleva a una ontología de la interpretación que apunta al sentido del lenguaje.

El lenguaje es algo más que un instrumento, nos relacionamos con el mundo y con las personas por medio del lenguaje; la cultura se transmite en el lenguaje; nuestros problemas e inquietudes los planteamos en lenguajes concretos; los valores de una sociedad se encuentran insertos también en el lenguaje, con lo cual es la expresión de nuestra forma de vivir y de pensar. “Poseer un lenguaje quiere decir, por tanto, estar inserto en una tradición de valores, de actitudes y de creencias que introduce al individuo, sea por activa o por pasiva, en una determinada relación con el mundo, con los otros hombres y consigo mismo.”¹⁷⁷

Esta forma de concebir el lenguaje como mediador entre el sujeto y el mundo modifica automáticamente la relación del sujeto con el mundo y la noción de “sujeto” y “mundo”.

1.6.3. La muerte del sujeto en la hermenéutica filosófica

Una de las críticas que realiza la hermenéutica filosófica es a la dualización sujeto - objeto que caracteriza a la filosofía moderna y al conocimiento científico. El pensamiento moderno, víctima de esta dualización, cosifica al sujeto a la vez que lo separa del mundo. El sujeto moderno es un sujeto aislado cuya mirada objetiva le convierte en una figura semidivina y cuyo

¹⁷⁵ Garagalza, L.: *Introducción a la hermenéutica contemporánea*. Ed. Anthropos, Barcelona, 2002, p 17.

¹⁷⁶ Garagalza, L., *Op. Cit.*, 1990, pp. 16-17.

¹⁷⁷ Garagalza, L., *Op. Cit.*, 2002, p 18.

poder lo proyecta sobre un mundo que se encuentra a sus pies. Esta dualización sujeto - predicado genera unas dinámicas de poder (Foucault) y unas estructuras jerárquicas que penetran no sólo en la forma de ver el mundo sino en las propias relaciones personales. La hermenéutica filosófica plantea una relación dialéctica entre el sujeto y el objeto, entre la verdad objetiva y la mirada subjetiva cuyas implicaciones, al igual que en la mentalidad moderna, abarcan las relaciones interpersonales y la forma con la cual nos desenvolvemos en el mundo.

El problema fundamental de la filosofía gira en torno a las grandes preguntas transcendentales que desde la historia del ser humano se ha cuestionado en un intento de dar sentido a la vida. Una de las preguntas más importantes es ¿quién soy yo? Para la filosofía moderna es el pilar central a partir el cual se erige la filosofía. Descartes responde a esta pregunta por medio de la *certeza* que encuentra en el *cogito*, gracias a un método inspirado en las matemáticas. Las primeras consecuencias de la certeza cartesiana es que el *cogito* responde a un sujeto aislado del mundo cuya existencia depende en última instancia en la existencia de Dios. Si partimos de que Dios no existe, el *cogito* nos conduce inexorablemente a un solipsismo absoluto. La consistencia del pensamiento cartesiano cae bajo el sujeto al precio de separarlo del mundo. Al contrario del sujeto, el mundo queda sin autonomía ontológica propia ya que depende de elementos externos. Descartes cierra su sistema filosófico por medio de un círculo vicioso en el que sus elementos dependen de sí mismos para demostrar su existencia.

El final de la filosofía moderna se sitúa en el desmoronamiento del “sujeto” cartesiano que ya no es capaz de dar cuenta de la experiencia de la propia conciencia. La separación entre sujeto y mundo ya no es tan clara; tampoco lo es entre la objetividad y la subjetividad; lo universal se pierde entre lo particular; y la ciencia, como paradigma de la verdad, se desmorona entre la indeterminación y la probabilidad. En la filosofía contemporánea, el debate se centra en el lenguaje porque es donde se gestan los problemas filosóficos y donde se pueden encontrar las soluciones a dichos problemas.

Dos grandes corrientes se contraponen a la hora de abordar los problemas filosóficos tomando como punto de partida el lenguaje: la corriente analítica y la corriente hermenéutica. La corriente analítica mantiene ciertos

aspectos del cartesianismo como la relación sujeto – predicado y el método científico. La solución de los problemas filosóficos se encuentra en los usos adecuados del lenguaje. El sujeto está al margen del mundo ocupando un lugar privilegiado tanto en el plano epistemológico como en el ontológico. La corriente hermenéutica más que analizar interpreta, y más que aplicar un método propone modelos de juegos.

“El juego y el diálogo poseen <<una secuencia propia>>, independiente de la conciencia de los que en ellos participan; proponen un ámbito, una lógica y un cauce en los que los actores están situados. Juego y diálogo no se entregan como objetos de observación sino como espacios reglados de comunicación y participación, como condiciones de experiencia.”¹⁷⁸

Esta forma de abordar los problemas filosóficos obliga a replantear la relación entre el sujeto y el mundo, además de otras cuestiones filosóficas. Desde la hermenéutica simbólica, la relación entre el sujeto y el mundo se produce gracias a un diálogo en contraposición del monólogo de la filosofía analítica. Lo que caracteriza al diálogo es que sitúa al mismo nivel el sujeto y el mundo. Sujeto y mundo interactúan en una relación simbiótica y simbólica. Ya no hay un lugar preponderante para el sujeto sino que éste está inserto en el mundo y su separación con él es una abstracción. “Ahora observador y observado pertenecen a un tercer horizonte que los engloba y la interpretación se ofrece como una <<fusión de horizontes>> que acontece en el seno del lenguaje”¹⁷⁹. Pensar que el sujeto es un elemento al margen del mundo es una ingenuidad cuyas implicaciones directas llevan a pensar que somos dueños del mundo (Nietzsche); que el mundo está sometido a nuestra voluntad y que nos pertenece.

La muerte del sujeto responde desde la hermenéutica a la muerte del sujeto cartesiano; a la fórmula analítica sujeto – predicado como estructura isomórfica de la realidad, ya denunciada por Nietzsche; a la objetivación del lenguaje y del conocimiento; a la cosificación del sujeto y del mundo; al estatus privilegiado del ser humano con respecto al resto de los seres.

¹⁷⁸ Lancersos, P.: “Interpretación y símbolo.” En: Garagalza, L., *Op. Cit.*, 2002, p. XIII.

¹⁷⁹ Garagalza, L., *Op. Cit.*, 2002, p 11.

El sujeto tal como se concibió en la filosofía moderna ha muerto, al igual que todos los entes absolutos, para dar lugar a diferentes sujetos concretos que van cambiando a lo largo de la vida. El sujeto como pilar de la objetividad deja de serlo para dar lugar a infinitas caras al igual que los dioses hindúes. El ser ya no se encuentra en el sujeto sino en el lenguaje que es donde se da la mediación entre el sujeto y el mundo, porque todo acontece en el lenguaje.

2. Visión psicológica: Del sujeto topológico a su trascendencia

En el capítulo anterior he mostrado la ruptura de la modernidad desde la filosofía. Esta ruptura coincide con el surgimiento de una nueva disciplina: la psicología. Dentro de ésta, se adopta, básicamente a lo largo de la historia, dos formas de abordar la psique humana: desde una perspectiva objetiva, bajo los paradigmas del conductismo y del cognitivismo; y desde una perspectiva más subjetiva, bajo los paradigmas del psicoanálisis, de la *Gestalt*, del humanismo y de la psicología transpersonal. La perspectiva objetiva es heredera de la modernidad con todo lo que ello conlleva¹. En un primer momento, el conductismo sólo se dedica al estudio de la conducta humana, porque es lo único que puede observarse y es susceptible del método científico. Posteriormente con el Cognitivismo y por medio de modelizaciones de redes neuronales, la perspectiva científica se adentra en el cerebro bajo la metáfora computacional².

Desde esta perspectiva cognitiva se mantiene la dualidad cartesiana de mente-cuerpo. El paradigma cognitivo es el que predomina en las universidades y en los ámbitos académicos. Sin embargo, la perspectiva subjetiva adopta una postura crítica con respecto a la modernidad, aunque dentro del psicoanálisis hay un intento por mantener un status científico por medio de una metodología muy cuestionada por los filósofos de la ciencia³.

En este capítulo voy a abordar el problema del sujeto desde la perspectiva subjetiva de la psicología, realizando un recorrido histórico desde el psicoanálisis, anclado en la constitución del Yo, hasta la psicología transpersonal que aborda el desarrollo psicológico no con la culminación del Yo sino con su trascendencia.

¹ Dualización mente – cuerpo, reducción de la psique a lo observado y a valores cuantificables.

² El cerebro es concebido metafóricamente como un ordenador. Al cerebro le llega información (*inputs*), la información es procesada en función de unas redes neuronales; tras el procesamiento de información hay una respuesta (*outputs*).

³ Popper ha sido uno de los filósofos de la ciencia que criticó la cientificidad del psicoanálisis porque las tesis psicoanalíticas no se pueden falsar y para este pensador este es precisamente el principal argumento para considerar al psicoanálisis fuera de la ciencia.

2.1. Sigmund Freud, el descubridor del inconsciente

El psicoanálisis surge en un momento en que se empieza a cuestionar la razón humana, la conciencia, la ciencia y todos los pilares que sustentan la modernidad. La ciencia empieza a desbordarse y a resquebrajarse de la concepción del mundo que ella misma se había creado. Las matemáticas crean geometrías que la mente humana es incapaz de imaginar; la teoría de la relatividad nos aporta una nueva dimensión, el espacio-tiempo; el orden da lugar al caos; y el psicoanálisis nos revela un mundo onírico con el cual intenta solucionar nuestros problemas psicológicos.

Freud es considerado junto con Marx y con Nietzsche uno de los pensadores de la sospecha con respecto a la modernidad que se expresaba “como el triunfo de la técnica contra los valores y del abuso del poder contra la racionalidad”⁴. Desde la perspectiva subjetiva se cuestiona al sujeto y a la idea dualista mente cuerpo. Freud ya no concibe el sujeto como una única instancia, simple, y cuya conciencia del *cogito* permite erigir el gran edificio de la filosofía. Sino como un conjunto de instancias de gran complejidad, donde la conciencia sólo ocupa una ínfima parte de la psique. La idea de inconsciente desmonta el *cogito* cartesiano, autoconsciente, dueño de sus actos y de su voluntad⁵. Lo que viene a decir Freud es que el sujeto ya existía antes de pensarse a sí mismo, porque su existencia parte de lo pulsional y no de la conciencia como pensaba Descartes.

“Esa alma no es algo simple; más bien, es una jerarquía de instancias superiores y subordinadas, una maraña de impulsos que esfuerzan su ejecución independientemente unos de otros, de acuerdo con la multitud de pulsiones y de vínculos con el mundo exterior, entre los cuales muchos son opuestos e inconciliables entre sí.”⁶

⁴ Tubert, S.: Malestar en la palabra. El pensamiento crítico de Freud y la Viena de su tiempo. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, p. 296.

⁵ *Ibid.*, p. 281.

⁶ Freud, S.: *Obras Completas*. Vol. XVII, Ed. Amorrortu, Argentina, 2001, p. 133.

La teoría psicoanalítica ha desarrollado tres perspectivas desde las que ha abordado la psique humana dada su complejidad:

- La perspectiva dinámica⁷ ve en los fenómenos psíquicos el resultado de los conflictos entre fuerzas opuestas (*eros / thánatos*) que se dan en el inconsciente dándose un dualismo pulsional.
- La perspectiva económica⁸ describe los procesos psíquicos como circulación y distribución de energía pulsional. Cuando esta energía supera un determinado grado es capaz de traspasar la barrera de represión y sobreponerse al Yo. Por otro lado, tras la liberación de la carga pulsional desaparecen los síntomas, que vuelven a surgir en un momento dado como si de un condensador se tratase.
- La perspectiva tópica⁹ presenta a la psique humana con un número determinado de instancias dotadas de características o funciones diferentes y dispuestas entre sí en un determinado orden y jerarquía, de tal manera se representa espacialmente la psique humana.

2.1.1. El sujeto topológico

El psicoanálisis reveló todo un mundo hasta entonces oculto del que no se tenía conciencia. En cierto sentido, el psicoanálisis subvirtió la noción de sujeto quedando en un segundo lugar al servicio del inconsciente. La psique humana era más compleja de lo que se pensaba. Para explicarla, Freud creó dos modelos a los que denominó primera tópica y segunda tópica, recurriendo al concepto griego τόπος que significa lugar. De esta manera, la psique queda ejemplificada espacialmente representando varios lugares con sus modos propios de funcionamiento y sus relaciones entre los lugares.

Freud elaboró la primera tópica a finales del siglo XIX donde dividió la psique en tres sistemas (ver fig. 1 y 2): la consciencia como aquello que conocemos en cualquier momento; lo preconscious como aquello que no conocemos en acto, pero que podríamos conocer recurriendo, por ejemplo, a la memoria; el inconsciente como todo aquello que se encuentra reprimido por la

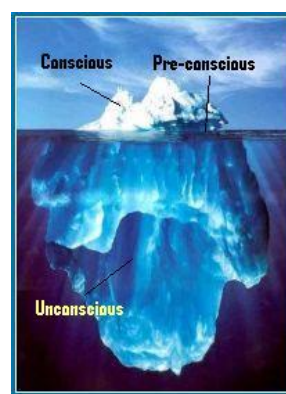
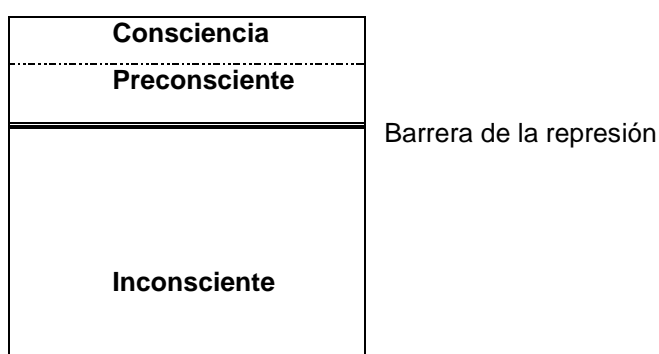
⁷ Art. *Dinámico*, en Laplanche, J., Pontalis, J-B.: *Diccionario de Psicoanálisis*. Ed. Labor, Barcelona, 1974, pp. 99s.

⁸ Art. *Económico*, en *Ibid.*, pp. 101ss.

⁹ Art. *Tópica*, en *Ibid.*, pp. 452ss.

consciencia, y cuya exteriorización se requiere de gran esfuerzo. De las tres regiones o sistemas, el inconsciente es el que más espacio psicológico ocupa, siendo la consciencia la región menor.

Este modelo explicativo aparece por primera vez en el capítulo VII de *La interpretación de los sueños*, que remite directamente a la psicología de los procesos oníricos. Por otro lado, se puede apreciar la gran importancia que Freud va a conceder a los sueños, no como simples instrumentos para acceder al inconsciente, sino también para elaborar un modelo de la psique humana.



Freud vio, que en el fenómeno del olvido de los sueños tras el despertar, se producía un fortalecimiento de una censura endopsíquica¹⁰. Los sueños se producen gracias a la disminución de represión entre el inconsciente y la consciencia, donde se dan desplazamientos¹¹ y condensaciones psíquicas¹². De esta manera el contenido oculto de la psique salía a la luz de la consciencia¹³. Por medio del sueño surgen los deseos no satisfechos, y partir

¹⁰ "Función que tiende a impedir a los deseos inconscientes y a las formaciones que de ellas se derivan, el acceso al sistema preconsciente-consciente." En Art. *Censura*, en *Ibid.*, p. 55.

¹¹ "El acento, el interés, la intensidad de una representación puede desprenderse de ésta para pasar a otras representaciones originalmente poco intensas, aunque ligadas a la primera por una cadena asociativa. Este fenómeno, que se observa especialmente en el análisis de los sueños, se encuentra también en la formación de los síntomas psiconeuróticos y, de un modo general, en toda formación del inconsciente." En Art. *Desplazamiento*, en *Ibid.*, p. 97.

¹² "Representación única que representa por sí varias cadenas asociativas, en la intersección de las cuales se encuentra. Desde el punto de vista económico, se encuentra cargada de energías que, unidas a estas diferentes cadenas, se suman sobre ella." En Art. *Condensación psíquica*, en *Ibid.*, p. 74.

¹³ Ver, Gedo, J., Goldberg, A.: *Modelos de la mente*. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2001, pp. 28s.

de su análisis, Freud construye su primera tópica¹⁴ donde la conciencia queda conceptualizada como un *órgano sensorial para la aprehensión de las cualidades psíquicas*¹⁵.

El mundo inconsciente se revela gracias a los síntomas neuróticos que nos muestran los sueños y los actos fallidos, de una gran carga significativa. Este mundo inconsciente expresa un propósito o una intención, que lucha por salir a la luz de nuestra conciencia. Entre el mundo inconsciente y el mundo consciente se crea un conflicto que es interpretado por el psicoanálisis bajo el concepto de represión¹⁶. Como se puede apreciar en la figura 1, la barrera de represión se encuentra entre el inconsciente y el preconscious-consciente. Esta oposición está alimentada por el conflicto que se genera entre el principio de placer-displacer¹⁷ y el principio de realidad¹⁸, el cual trata de afirmar su superioridad sobre el primero. Estos dos principios son el empuje, según Freud, de las pulsiones sexuales y de una instancia represora bajo ideales de carácter ético, estético y religioso situados en la preconscious. El problema estriba en que las pulsiones no siempre se concilian entre ellas, y dan lugar a los conflictos entre las diferentes pulsiones¹⁹. La neurosis es la culminación de las frustraciones y conflictos entre los tres sistemas.

¹⁴ “La metáfora del mapa indica que el primer modelo de la mente concebido por Freud estaba destinado a ilustrar la noción de <<localidad psíquica>>. Es por esta razón que ha dado en llamárselo modelo <<tópico>>.” En *Ibid.*, p. 29.

¹⁵ Citado en *Ibid.*, p. 30.

¹⁶ “Operación por mediación de la cual el sujeto intenta rechazar o mantener en el inconsciente representaciones (pensamientos, imágenes, recuerdos) ligados a una pulsión.” En Art. *Represión*, en Laplanche, J., Pontalis, J-B., *Op. Cit.*, p. 398.

¹⁷ “El principio de placer es uno de los principios que, según Freud, rigen el funcionamiento mental: el conjunto de la actividad psíquica tiene por finalidad evitar el displacer y procurar el placer. Dado que el displacer va ligado al aumento de las cantidades de excitación, el placer a la disminución de las mismas, el principio de placer constituye un principio económico.” En Art. *Principio de placer*, en *Ibid.*, p. 307.

¹⁸ “Forma pareja con el principio del placer, al cual modifica en la medida en que logra imponerse como principio regulador, la búsqueda de la satisfacción ya no se efectúa por los caminos más cortos, sino mediante rodeos, y aplaza su resultado en función de las condiciones impuestas por el mundo externo.” En Art. *Principio de realidad*, en *Ibid.*, p.311.

¹⁹ Mijolla, A., Mijolla-Mellor, S.: *Fundamentos de psicoanálisis*. Ed. Síntesis, Madrid, 2003, p. 212.

Freud al comprobar que sus observaciones no se adecuaban del todo a su primera tópica decidió modificarla con lo que dio lugar a la segunda tópica²⁰, en torno al año 1920. Con ello modificó las relaciones entre las distintas regiones. En la segunda tópica las regiones se llaman Ello, Super-yo y Yo, aunque se mantienen los conceptos de la primera tópica, ya que la segunda tópica es una extensión de la primera. La segunda tópica es una estructura más antropomórfica; se trata de instancias de personalidad como si fuesen tres sujetos en uno, (ver fig. 3 y 4) y por consiguiente, sometido a tres clases de servidumbre provenientes del mundo exterior, de la libido del Ello y de la severidad del Super-yo²¹.

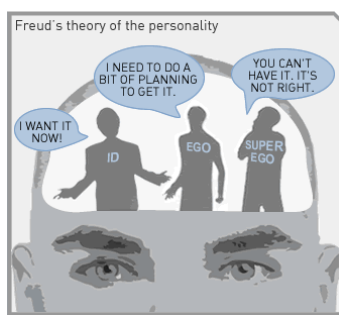


Fig. 3



Fig. 4

En la segunda tópica se mantiene la dualidad consciencia e inconsciente, pero en el mismo Yo hay una parte inconsciente de donde proceden las represiones²², instancia que no se daba en la primera tópica. El Yo es la parte del Ello que ha sido modificada bajo la influencia directa del mundo exterior por mediación de la consciencia y la pre-consciencia²³. El Ello gana una mayor presencia en la segunda tópica reduciendo al Yo a un mero sirviente del inconsciente.

²⁰ "El principal motivo que clásicamente se invoca para explicar este cambio es la consideración creciente de las defensas inconscientes, lo que impide hacer coincidir los polos del conflicto defensivo con los sistemas anteriormente establecidos: lo reprimido con el Inconsciente, y el yo con el sistema Preconsciente-Consciente." En Art. *Tópica*, en Laplanche, J., Pontalis, J-B., *Op. Cit.*, p. 455.

²¹ Mijolla, A., Mijolla-Mellor, S.: *Op. Cit.*, p. 318.

²² *Ibid.*, p. 318.

²³ *Ibid.*

El Ello²⁴ es la gran fuerza motora de la personalidad. En él se encuentran todos los instintos como el hambre, la sed y el sexo. El Ello es totalmente inconsciente y se rige por el principio del placer. Cuando se experimenta alguna necesidad, el Ello busca una satisfacción inmediata. La energía que mueve todos los instintos se la denomina libido, responsable de la mayoría de la conducta humana²⁵. El Ello es la primera realidad subjetiva que hace referencia al mundo interior y con la cual nacemos. Las actividades psíquicas de esta instancia se llaman procesos primarios.

El Super-yo representa el aspecto moral de la personalidad. Esta instancia se va desarrollando a medida que se van introyectando las normas sociales que va a permitir su futura socialización. El Super-yo es una relación de estructura y no una abstracción como la “conciencia”. Esta instancia surge a partir de la influencia crítica de los padres. Es el heredero de la instancia parental. Tiene como origen dos presupuestos: un hecho biológico en cuanto a dependencia biológica con respecto a los padres; y un hecho psicológico referente al complejo de Edipo. Por lo tanto, el Super-yo es parental y de esta manera se inserta al sujeto en una tradición²⁶. El Super-yo se desarrolla a partir de una sedimentación del Yo cuya función específica es la de censurar y vigilar. De ahí la interiorización de la prohibición que pone frenos al principio del placer.

El Yo se caracteriza por la consciencia y las necesidades tanto del mundo interior como del exterior. Su principal misión consiste en coordinar ambos mundos. Se rige por el principio de realidad, principio que se suele contraponer al principio del placer. El Yo tiene que encontrar objetos que satisfagan las necesidades del Ello y que además estén autorizados por el Super-yo.

El Yo es el órgano psicológico que se encarga de adecuarnos al medio regido por el principio de realidad y no por el principio del placer. Es un constructo cultural que nos ata al pasado y a la tradición. El neurótico se define como aquel que no puede escapar de los influjos de la cultura que impiden

²⁴ Este concepto lo recoge explícitamente de Georg Groddeck, pero este autor le confirió un valor mucho más positivo del que le concedió Freud.

²⁵ Hergenhahn, B. R.: *Introducción a la Historia de la Psicología*. Ed. Paraninfo - Thomson Learning, Madrid, 2001, p. 545.

²⁶ Mijolla, A., Mijolla-Mellor, S., *Op. Cit.*, p. 319.

satisfacer sus deseos inconscientes. Desde el momento en que nacemos padecemos el influjo cultural que coarta los aspectos inconscientes del individuo. En los pocos años en que se constituye el Yo, el sujeto adquiere la historia cultural de su especie.

Tras la exposición de las dos tópicas freudianas, creo que es pertinente dejar claro que el “sujeto” no coincide ni con la consciencia ni con el Yo. El sujeto desde la perspectiva freudiana es en su mayoría inconsciente²⁷. El Yo se impone ante el Ello por medio de la represión, con lo cual mantendrá una relación dialéctica en continua tensión.

“El proyecto de psicología científica de 1895 introduce desde el comienzo mismo un yo que no es en esencia un *sujeto*: no es ni el sujeto en el sentido de la filosofía clásica, un sujeto de la percepción y de la conciencia, ni es tampoco el sujeto del deseo, ese sujeto que se dirige a nosotros, psicoanalistas; no es el conjunto de la psique y ni siquiera es su esencia, sino una formación particular en el interior de los sistemas mnemónicos, un objeto interno, catectizado por la energía del aparato. (...) El yo es por cierto un objeto, pero es un objeto de relevo, susceptible de manifestarse ante nosotros en forma más o menos usurpadora y engañosa, como un sujeto que quiere y desea.”²⁸

2.1.2. Eros y Thanatos

Dentro del Ello las pulsiones muestran dos tendencias: pulsiones de vida y de muerte. Las pulsiones de vida se rigen por impulsos de creación “**eros**” en los cuales se encuentran las pulsiones de sexo, hambre y sed. Ante una necesidad, la energía libidinosa intenta satisfacerla para prolongar la vida. Por otro lado, en el cuerpo hay un estado de calma que difiere radicalmente del estado al que somete la pulsión de vida. La tendencia a este estado de calma es lo que denominó Freud como pulsión de muerte, que se rige por impulsos de destrucción de vida “**thanatos**”. De esta manera se cierra el ciclo vital vida y muerte cuyas pulsiones se encuentran en el inconsciente. La vida se inicia a partir de materia inorgánica, y a medida que se desarrolla el organismo hay una tendencia de retorno a lo inorgánico. En la vida hay lucha por satisfacer las

²⁷ Tubert, S., *Op. Cit.*, p. 283.

²⁸ Laplanche, J.: *Vida y muerte en psicoanálisis*. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1973, p. 92.

necesidades biológicas, mientras que en la muerte hay descanso. Si las pulsiones de muerte se dirigen hacia uno mismo se expresan con comportamientos autodestructivos como el masoquismo o el suicidio. Si por el contrario se dirigen hacia el exterior, las pulsiones de muerte se manifiestan en forma de odio, crueldad, sadismo y asesinato. Con lo cual, la crueldad del ser humano es un componente innato²⁹.

Thanatos se expresa a través de los siguientes elementos:

- Nirvana³⁰: principio guía de la vida mental tendiente a la inercia, al descanso, o al sueño (hermano gemelo de la muerte)³¹.
- Compulsión de la repetición: tendencia general de los instintos a restablecer un primer estado de cosas, derivada esencialmente de una tendencia de todos los organismos a volver al nivel inorgánico o muerto del que surge la vida.
- Sadomasoquismo: si la pulsión se deriva hacia el interior podemos hablar de masoquismo. Si se deriva hacia el exterior sadismo.

²⁹ Hergenhahn, B. R., *Op. Cit.*, p. 547.

³⁰ La palabra *nirvana* es una palabra sánscrita muy popularizada entre el hinduismo y el budismo. Literalmente significa extinción, como la extinción de una vela. Ver Art. *Nirvana*, Wood, E.: *Diccionario Zen*. Ed. Paidós, Barcelona, 1980, pp. 114ss. Para el budismo, a pesar de la expresión siempre negativa de esta palabra, y desde una perspectiva epistemológica, representa al verdadero Ser, que surge cuando se ha logrado apartar y destruir la ilusión de nuestra individualidad por medio del Octuple Sendero: conocimiento recto, intención recta, habla recta, conducta recta, vida recta, esfuerzo recto, pensamiento recto y concentración recta. Ver Art. *Budismo*, Ferrater Mora, J.: *Diccionario de filosofía*. (4 Vol.) Ed. Círculo de Lectores, Barcelona, 1991, (vol. 1, p. 399-400), *Ibid.*, Art. *nirvana* (vol. 3, p. 2367-2368). Por otro lado, *nirvana* se puede concebir como muerte al estado de ilusoriedad que llevaría el despertar de una persona autorrealizada; y por otro, muerte física, que en el caso de las personas que han accedido a ese despertar en vida les conduciría a un despertar absoluto o unión absoluta. Es lo que se considera en términos budistas como *paranirvana*. El significado que Freud concede a este concepto es totalmente el opuesto. El concepto de nirvana oriental conduce al individuo a la trascendencia y no a su extinción. El problema reside que desde el psicoanálisis la trascendencia se interpreta como un regreso al útero, por lo tanto, un estado patológico. Este concepto fue introducido en Occidente por Schopenhauer. Posteriormente fue propuesto por Barbara Low y recogido por Freud porque veía similitudes entre este concepto y las pulsiones de muerte. Ver Ar. *Nirvana*, Laplanche, J., Pontalis, J-B.: *Diccionario de Psicoanálisis*. Ed. Labor, Barcelona, 1974, p. 307.

³¹ En *La Teogonía* de Hesiodo podemos leer: "La Noche parió al odioso Destino, a la negra Ker, a la Muerte, al Sueño y a la multitud de Ensueños, sin que tal deidad –la tenebrosa Noche- se acostara con nadie." En Hesiodo: *La Teogonía*. Ed, Visión Libros, Barcelona, 1986, p. 25.

La pulsión de muerte nos diferencia de los animales y pueda que sea un elemento constitutivo de la cultura. El ser humano, en vez de preocuparse de la vida, se preocupa de la inevitable muerte³². La “ilusión” de la sociedad consiste en que podemos huir de la muerte teniendo hijos, y de esta manera perpetuar la especie, o realizando una labor positiva y constructiva en la sociedad (sublimación). Hagamos lo que hagamos el final individual y la angustia existencial son inevitables salvo que nos enfrentemos cara a cara con la muerte.

“Desde los tiempos de los primeros hombres de las cavernas, que mantenían sus muertos en vida tiñéndoles los huesos de rojo y enterrándolos junto al hogar familiar, hasta los ritos funerarios de Hollywood, la huida de la muerte ha sido, como dijo Unamuno, el corazón de toda religión. Las pirámides y los rascacielos – monumentos más duraderos que el bronce- muestran hasta qué punto la actividad económica del mundo es también en realidad una huida de la muerte. Si la muerte es una parte de la vida, si hay un instinto de la muerte así como un instinto de la vida (o un instinto sexual) el hombre huye de su propia muerte como huye de su propia sexualidad. Si la muerte es una parte de la vida, el hombre reprime su propia muerte como reprime su propia vida.”³³

Pero por otro lado, la pulsión de muerte es una fuerza cósmica que tiende a la muerte entrópica desde el principio del Cosmos. Esta fuerza va más allá del campo psicológico e incluso del campo vital. Es lo más básico dentro de la pulsión. Todo ser vivo aspira a la muerte porque es el fin constitutivo de la vida. “El organismo no sólo quiere morir, sino <<morir a su manera>>.”³⁴ Y mientras tanto, la muerte queda relegada al silencio, al rechazo. “La vida conjunta a la muerte retorna a la muerte. Pero, en el fondo de nosotros mismos, rechazamos esta realidad. Cuando nos enfrentamos con ella nos quedamos sin palabras, petrificados.”³⁵ Por muy real que sea, siempre la evitamos por medio de cualquier mecanismo de defensa. Una de las

³² “Un descubrimiento común de la psicología es que el miedo a la muerte subyace en las profundidades de la psique humana y que la mayoría de las personas no lo reconocen o lo niegan. Esta negación de la muerte, según se nos dice, es la causante de todos los tipos de neurosis patológicas y trastornos psicológicos.” Johnston, W.: *Teología mística. La ciencia del amor*. Ed. Herder, Barcelona, 1995, p. 199.

³³ Brown, N.O.: *Eros y Tanatos*. Ed. Joaquín Mortiz, México, 1987, p. 123.

³⁴ Laplanche, J., *Op. Cit.*, p. 145.

³⁵ Mannoni, M.: *Lo nombrado y lo innombrable*. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1992, p. 51.

conclusiones a las que lleva el psicoanálisis es la de aceptar la muerte como actitud imprescindible para poder vivir³⁶. La muerte se sitúa en ese ámbito especial del silencio que fundamenta lo que normalmente denominamos vida.

El Yo, por lo tanto, se encuentra entre los instintos del Ello, que se rigen por el principio del placer y en el cual hay intereses opuestos como los que se dan entre los instintos de vida y de muerte, y el principio de realidad. Para mantener el control del mundo interior y una adecuación con el mundo exterior, el Yo ha desarrollado unos mecanismos de defensa que le advierten del peligro. La ansiedad es el aviso de que algo no funciona bien. Si la ansiedad es objetiva, el Yo tiene que tratar con el mundo exterior. Pero si la ansiedad procede del interior recurre a lo que se denomina mecanismos de defensa. Estos operan de manera inconsciente y distorsionan la realidad³⁷.

Los mecanismos de defensa son:

- La represión, principal mecanismo de defensa que mantiene a raya la mayoría de los instintos. Las ideas reprimidas se aparecen a la conciencia cuando se disfrazan de tal modo que no causan ansiedad al individuo.
- La sustitución reemplaza un objeto que produce ansiedad por otro que no la provoca. Cuando se sustituye un objeto sexual por otro que no lo es se denomina sublimación. Gracias a la sublimación la cultura cobra forma.
- La proyección consiste en proyectar al exterior los deseos y frustraciones del interior.
- La identificación consiste en adoptar simbólicamente lo que uno desea para sí desde un objeto externo.
- La racionalización es una autojustificación racional y lógica pero que no se adecua con la realidad.
- Formación reactiva consiste en actuar de manera contraria para evitar la ansiedad.

³⁶ La mística del Carmelo es uno de los mejores ejemplos expresados poéticamente en los poemas *Vivo sin vivir en mí*.

³⁷ Hergenhahn, B. R., *Op. Cit.*, p. 547.

Freud cuando analizó la estructura de los sueños de las personas neuróticas y las comparó con las personas normales se dio cuenta de que no diferían unos de otros, y dado que el sueño refleja el significado del síntoma neurótico, nos encontramos ante la sorpresa de que todos somos personas neuróticas. El pesimismo de Freud es patente puesto que por naturaleza somos psicológicamente enfermos. Esta naturaleza enfermiza se debe a que la psique humana se mueve por el deseo. Las personas humanas son seres deseosos e insatisfechos que siempre quieren más. Freud al plantear la naturaleza psíquica se opone a la tradición filosófica que ha operado con otros modelos en cierto modo más idealistas. Así Platón³⁸ muestra a un hombre erótico que busca un objeto que satisfaga su amor. Este objeto puede ser la Verdad, o, en el caso de la religión, su dios. El hombre es un ser incompleto que busca su plenitud en un ideal. En Aristóteles es la contemplación, la quietud que definiría la perfección de la naturaleza. Ése es el *τέλος* último que mueve al hombre como ser que participa de una dinámica interna imperfecta.

Freud, en *Más allá del principio del placer*, dice:

“En la teoría psicoanalítica adoptamos sin reservas el supuesto de que el curso de los procesos anímicos es regulado automáticamente por el principio de placer. Vale decir: creemos que en todos los casos lo pone en marcha una tensión displacentera, y después adopta tal orientación que su resultado final coincide con una disminución de aquella, esto es, con una evitación de displacer o una producción de placer.”³⁹

Esto quiere decir que el hombre busca el placer por naturaleza. El problema viene cuando la realidad nos obliga a renunciar a los placeres deseados, con lo cual, la realidad frustra el deseo reprimiéndonos y acumulando displacer que se canaliza por medio de los sueños donde se realizan oníricamente. De una manera u otra, las personas buscan la felicidad cuyo origen, no hay que olvidar, es inconsciente.

Según Freud, antes de la llegada del psicoanálisis uno de los recursos para mantener a raya los conflictos internos de la psique humana era la religión. Si bien Marx consideró a la religión como el opio del pueblo, más

³⁸ Platón expone su teoría del amor en el diálogo *El Banquete*.

³⁹ Freud, S.: *Obras Completas*. Vol. XVIII, Ed. Amorrortu, 2001, Buenos Aires, p. 7.

adelante nos dice que la religión es “el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo despiadado”⁴⁰. Para Freud, el psicoanálisis puede ir más allá de lo que ofrece la religión ya que tiene la capacidad de hacer consciente lo inconsciente gracias a su método psicoanalítico. En cierta medida el psicoanálisis se sitúa al margen de la cultura, de ahí su operatividad. La religión, en cambio, está inserta en la cultura y, por lo tanto, no es el instrumento más idóneo. Sin embargo, Freud cae en su propia crítica ya que el psicoanálisis no puede salirse del sistema. El psicoanálisis también es un fruto de la cultura, salvo que puede llevarnos al equilibrio, cuestión que según él no sucedía con la religión. Freud veía en las religiones una patología neurótica que se reflejaría en la doble obsesión del nacimiento y de la muerte, donde *eros* y *thanatos* se expresarían por medio de los rituales ancestrales del nacimiento y las ceremonias funerarias⁴¹. Obsérvese que en el cristianismo, todo el ciclo litúrgico gira en torno al nacimiento y muerte de Jesús.

Desde una perspectiva psicoanalítica, el sujeto crea la sociedad y la cultura para completar su propia carencia. La diferencia entre personas sanas o enfermas estriba en la elección del objeto que llevaría a una realización del sujeto. El sujeto freudiano al obedecer a una naturaleza siempre deseante el proceso de plenitud nunca se da. En el cristianismo, y sobre todo en el misticismo, ocurre algo parecido. El sujeto no puede completarse con ningún objeto. De ahí que tenga que sacrificarse para conseguir la unión con Dios. La “muerte del sujeto” es una constante en el misticismo y en el cristianismo. Freud y Nietzsche no han hecho otra cosa que explicitar en clave filosófica o psicoanalítica lo que la tradición cristiana ha venido defendiendo a lo largo de los años. Aunque en el caso de Freud, esta “muerte del sujeto” implicaría un status patológico de retorno al útero⁴². El principal objetivo del psicoanálisis es la de crear un Yo fuerte que no deje tambalearse por las corrientes pulsionales del inconsciente.

⁴⁰ Citado por Brown, N. O., *Op. Cit.*, p. 27.

⁴¹ Mijolla, A., Mijolla-Mellor, S., *Op. Cit.*, p. 671.

⁴² Ken Wilber critica esta opinión al establecer que este tipo de experiencias no conducen a un pasado ideal sino que corresponden con otro estadio psicológico que los psicoanalistas no reconocen como es el estadio transpersonal.

En términos freudianos la religiosidad es una especie de narcisismo ilimitado, cuya característica principal sería la comunión con el mundo, aspecto compartido por místicos, poetas, y algunos filósofos⁴³. En el fondo encontramos el *eros* del niño hacia su padre y que en la etapa adulta el padre es sustituido por Dios, la Naturaleza, la Nada, etc.

2.1.3. Desarrollo del sujeto sexuado

La sexualidad, junto con el desarrollo topológico de la psique, va a ser otra de las grandes aportaciones de Freud que rompe con el pensamiento de la época⁴⁴. Hasta entonces se pensaba que la sexualidad aparecía con la pubertad. Sin embargo, Freud sostiene que la sexualidad nace con el individuo, desarrollándose a lo largo de su vida en diversas fases en las cuales el placer se concentra en distintas partes del cuerpo. La manera en que se desarrollan los diferentes estados determinará la personalidad adulta.

Freud estableció cinco fases⁴⁵:

- Fase oral, abarca el primer año de vida y la zona erógena por excelencia es la boca.
- Fase anal, abarca el segundo año y su zona erógena es la región anal-posterior.
- Fase fálica, abarca el tercer año y el final del quinto. Su zona erógena es la genital. En esta fase se desarrolla el Super-ego mediante la represión y la identificación que generalmente suele ser con los progenitores. Los valores que se van gestando en esta etapa perdurarán durante toda la vida. La formación del Super-ego implica la superación del complejo de Edipo.
- Fase de latencia abarca desde el inicio del sexto año hasta la pubertad. En esta fase el individuo realiza muchas actividades y siente un gran interés por el mundo que le rodea.

⁴³ En este grupo de filósofos podríamos incluir a Bergson y a Bataille, por citar algunos de ellos.

⁴⁴ Tubert, S., *Op. Cit.*, pp. 283s.

⁴⁵ Hergenbahn, B. R., *Op. Cit.*, pp. 548ss.

- Fase genital abarca desde la pubertad hasta el final de la vida de la persona. En esta fase se consolida la personalidad y el Yo del individuo.

En el niño y en la niña el cuerpo se convierte en su objeto sexual y de ahí que juegue con él para satisfacer sus deseos dirigidos por el principio del placer. En el juego se da rienda suelta a la imaginación y al mundo inconsciente que llevamos dentro. El principio de la realidad queda al margen esperando que los niños vayan haciéndose adultos, y la represión actúe con más firmeza. El juego es un instrumento que canaliza los deseos que proporciona el principio del placer. En la etapa adulta el juego se transforma en actividades culturales que canalizan el placer sexual; un placer acorde con la sociedad. He aquí la **sublimación** que permite que no sucumbamos ante los conflictos internos generados por la represión. La sublimación implica el conocimiento del ego para poder dirigir la libido y desexualizarlo. La sublimación hace que el mundo se presente de manera simbólica por medio de la desexualización.

Los padres cumplen los modelos que permiten relacionarnos con los objetos del mundo exterior. Para el niño, el padre cumple el deseo de ser como otro objeto, y, la madre cumple el deseo de poseer el objeto. Estas son las dos expresiones del amor, en convertirnos en el objeto deseado o en poseerlo. Para la niña, los papeles se invierten. Junto al amor *eros* aparece el instinto de muerte *Thanatos* que en el niño se expresa por medio del complejo de Edipo. El niño desea la muerte de su padre para ocupar su lugar y poseer a la madre y a la vez ocupar el lugar del padre. La niña al revés. Esta identificación dada principalmente por *eros* permite que los niños interioricen los valores morales de la sociedad constituyendo de esta manera el Super-yo. En el *eros*, Freud ve el origen de la moral y de la constitución de la sociedad y la familia.

Otra consecuencia del *eros* es el narcisismo considerado como el amor hacia sí mismo que se puede manifestar de las dos formas arriba expuestas, o sea, amando a un objeto como si fuese él mismo, o, encontrando un objeto que lo ame como él se ama a sí mismo. El matrimonio es la organización perfecta al darse las dos formas de amar. Aún así, el narcisismo es diferente según la edad y la persona. En los niños el Yo está fundido con el mundo. A medida que

el sujeto va cobrando independencia, el amor se va recluyendo en el propio sujeto, aunque el *eros* intenta identificarse con el mundo entero y recuperar el dominio perdido de la infancia. A esto se le denomina narcisismo ilimitado⁴⁶.

De esta manera, Freud describe la cartografía de la psique humana así como su desarrollo. Gran parte de la personalidad humana es inconsciente, siendo la consciencia una instancia que media entre el mundo exterior y el interior, a la vez que mantiene la armonía en su interior por medio de los mecanismos de defensa. Las energías que mueven el desarrollo de la psique humana son de carácter sexual que mediante la socialización y la sublimación permiten al ser humano construir la sociedad que a su vez le limita como ser pulsional. Según Freud, “los humanos eran animales frustrados por la propia civilización que ellos mismos habían creado para protegerse a sí mismos de sí mismos.”⁴⁷ La razón ocupa un lugar importante dentro del desarrollo del Yo, siendo ésta su principal capacidad para mantener el control de la psique humana. También la razón es el principal instrumento con el cual el individuo alcanza la plena madurez. Con este instrumento, el ser humano puede prescindir de la religión, ya que Freud la considera una artimaña social para vencer la inseguridad que el mundo produce en el individuo. La religión es un impedimento en el desarrollo del individuo al mantenerle a éste en la irracionalidad⁴⁸. La respuesta que ofrece Freud consiste en aceptar las fuerzas reprimidas que moran en el inconsciente y racionalizarlas en cierto modo. Una represión fuerte produce neurosis, pero sin represión no podemos vivir porque la realidad nos impide que así sea. Para Freud la única salida consiste en el desarrollo de la racionalidad y de la ciencia. En este sentido, Freud es moderno, con la salvedad que la consciencia es el hermano pequeño de la psique humana.

⁴⁶ El misticismo se amoldaría a esta concepción erótica cuyo objeto de deseo englobaría el mundo entero, y en última instancia sería lo que todo ser desea.

⁴⁷ Hergenhahn, B. R., *Op. Cit.*, p. 548.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 551.

2.2. Carl Gustav Jung, el retorno a la fuente original

Carl Gustav Jung fue uno de los discípulos más directos de Sigmund Freud, pero dadas discrepancias serias entre maestro y discípulo, creó su propia escuela psicológica denominada *psicología profunda*. Ambas escuelas psicoanalíticas tienen muchos puntos comunes entre sí como la importancia de los sueños y lo inconsciente. Las diferencias estriban en la naturaleza de lo inconsciente, que en Jung tienen un trato más positivo. Una de las diferencias más notables es la relación que ambos autores tuvieron con las religiones. Freud las veía innecesarias pues con el uso de la razón no hacía falta recurrir a ellas. Sin embargo, Jung veía en las religiones instrumentos que ayudan al individuo a su pleno desarrollo psicológico⁴⁹, ya que si se descarta la espiritualidad humana el conocimiento de la psique se queda incompleto. Jung encuentra en los símbolos espirituales el sentido de los estadios más elevados del ser humano que sirven de guía en el desarrollo de las potencialidades psicológicas. Otra diferencia fundamental estriba en el valor preponderante que Freud concede al Yo, mientras que para Jung su foco de atención se concentra en lo Inconsciente que hay que recuperar e integrar. De esta manera, la conciencia se vería enriquecida al actualizar todo el potencial psíquico. En Jung la salud está precisamente en la armonización con el inconsciente, fuente de la humanidad, de la cultura y del ser. En Freud la salud consiste en el control del Yo. Por otro lado, Jung concibió el inconsciente como simbólico donde se establece una correspondencia directa entre el momento que atraviesa la persona y los símbolos que surgen⁵⁰, mientras que Freud, el símbolo quedaba reducido a mero signo. En lo referente a metodología, Jung introdujo el método hermenéutico en el análisis psicológico mientras que Freud aspiraba a un análisis propiamente científico.

Jung considera la psicología como una ciencia de la conciencia donde el “yo” se sitúa entre el mundo exterior y el mundo interior. El objetivo consiste en hacer consciente ese mundo interior⁵¹ que nos condiciona y hasta en cierto

⁴⁹ Ver Jung, C. G.: “La contraposición entre Freud y Jung.” En *Obras Completas, Freud y el psicoanálisis*. Vol. 4, Ed. Trotta, Madrid, 2000, p. 314.

⁵⁰ Ver Almendro, M.: *Psicología transpersonal*. Ed. Martínez Roca, Madrid, 2004, p. 126.

⁵¹ Ver Pascal, E.: *Jung para la vida cotidiana*. Ed. Obelisco, Barcelona, 1999, p. 20.

sentido nos traiciona. Para ello es imprescindible contemplar a la naturaleza y a la conciencia misma. Por un lado, intenta rescatar los conocimientos de diferentes culturas con respecto a la psique, y por otro lado, reactualizar dichos conocimientos a la luz de la psicología actual.

Esta reactualización también se da a nivel del individuo. La terapia junguiana conduce de manera socrática a la recuperación de una sabiduría que posee el individuo en su interior; es un retorno al origen, pero con la diferencia de que en ese viaje hay una toma de conciencia que transmuta lo inconsciente en consciente, integrándolo en el ego. Esto produce una transformación interna modificando la personalidad del individuo. Ahora, tras esta iluminación del inconsciente, se vislumbran los conflictos interiores que se disuelven. La personalidad se acrecienta originando nuevas estructuras psíquicas⁵².

El desarrollo psicológico tiene la forma de un círculo (principal símbolo de la psicología junguiana) que lo describe en tres grandes fases. En la primera fase, la psique humana es prácticamente inconsciente; en la segunda fase predomina el ego; y en la tercera fase hay un retorno al inconsciente por medio del proceso de individuación ampliando la conciencia a nivel inconsciente (fig. 6). Todo el proceso del desarrollo psicológico es una apertura de la conciencia que surge del inconsciente integrando sus diferentes elementos.

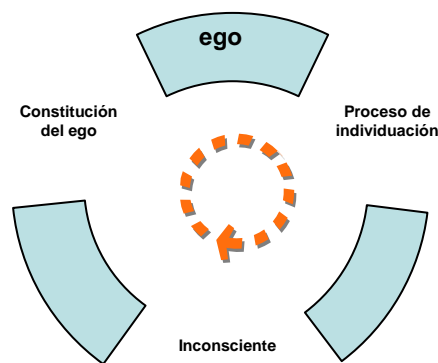


Fig. 5

La psique está compuesta por tres elementos:

- **La conciencia** que gira en torno al “yo”. Su principal función consiste en mantener la actividad entre los contenidos psíquicos. Sus estados

⁵² Daco, P.: *Introducción al psicoanálisis*. Ed. Daimon, Barcelona, 1980, pp. 186s.

son los siguientes: Vigilia: en este estado aparentemente el control está sobre el ego. La conciencia está relacionada con las sensaciones del mundo exterior, las emociones del mundo interior y una capacidad de racionalización. El ego es un límite entre ambos mundos. Si el ego se inclina hacia el interior, el comportamiento es de carácter introvertido. Si por el contrario, se inclina hacia el exterior, el comportamiento es de carácter extrovertido; Sueño: este estado corresponde al inconsciente. Su lenguaje es simbólico y no se rige por las leyes de la racionalidad. Podemos soñar despiertos o dormidos, muestra de la interpenetración de los estados de conciencia e inconsciencia; No-sueño: es un estado que se da cuando dormimos y no soñamos⁵³. La actividad cerebral disminuye y en este estado descansa la mente. Algunos estados contemplativos alcanzan este estado durante la vigilia⁵⁴.

- **El inconsciente personal** donde se situarían todos los componentes reprimidos y olvidados por la conciencia. Son exclusivos del individuo.
- **El inconsciente colectivo** cuyos contenidos no proceden del individuo sino que es la herencia de la humanidad y que se manifiesta en forma de arquetipos. Es el elemento más profundo de la psique humana del cual surgen los mitos y las leyendas, así como la espiritualidad.

El “yo” en Jung consta de una parte somática y otra psíquica; ambas con sus partes conscientes e inconscientes.

“La base somática se infiere del conjunto de las sensaciones endosomáticas de naturaleza psíquica que están ligadas al yo y son por lo tanto conscientes. Dependen de estímulos endosomáticos, los cuales sólo en parte trasponen el umbral de conciencia, mientras que en parte considerable tienen un curso inconsciente, o sea subliminal.”⁵⁵

⁵³ El *Mandukya Upanishad* dice que cuando dormimos sin sueños accedemos al mismo ser, lugar donde no se necesitan ni las palabras ni las imágenes. Cit. en Pascal, E., *Op. Cit.*, p. 242.

⁵⁴ El Dr. Tomio Hirai estudió las ondas cerebrales de monjes zen y observó que los monjes más experimentados emitían ondas theta durante la práctica de *za-zen*. En Hirai, T.: *La meditación zen como terapia*. Ed. Ibis, Barcelona, 1994, pp. 70ss.

⁵⁵ Jung, C. G.: *Aion: contribución a los simbolismos del sí-mismo*. Ed. Paidós, Barcelona, 1997, pp. 17s.

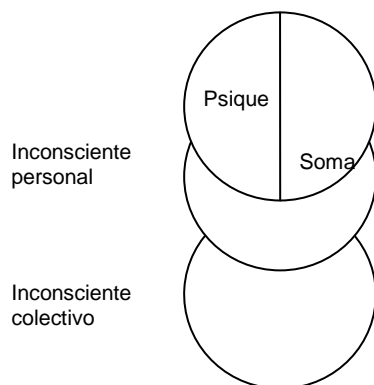


Fig. 6

La base psíquica al igual que la somática tiene sus partes inconscientes y su parte consciente divididos en tres partes: los contenidos temporalmente subliminales (memoria); los contenidos no voluntariamente reproducibles gracias a la resistencia de la psique (sombra, anima-animus); los contenidos inaccesibles que Jung deduce como una consecuencia lógica del desarrollo de su teoría del sujeto. El “yo” surge del choque de factores somáticos con el entorno, después se va desarrollando por medio de nuevos choques con el entorno y el mundo interno⁵⁶. El “yo” es el instrumento psicológico de adaptación que media entre el mundo exterior y el mundo interior.

Alrededor del “yo” moran dos subpersonalidades que juegan un papel fundamental en el conocimiento de uno mismo y desarrollo de la personalidad: **persona y sombra**. La *persona* es un término latino que denota la máscara del teatro (sonar a través de), y viene a significar en Jung, la máscara que nos ponemos ante las exigencias de la vida social para integrarnos dentro de los grupos sociales. Implica actitudes y una forma de actuar concreta en los diversos contextos sociales. El problema radica en creer que esta máscara es nuestra verdadera personalidad; nuestro verdadero yo, ya que se caería en una ilusión que tarde o temprano generaría problemas de identidad. La *sombra* es la otra subpersonalidad que agrupa el conjunto de características individuales que uno quiere ocultar, o que no reconoce como propias. Estas subpersonalidades se van gestando a medida que se va desarrollando el ego. La *persona* satisface las demandas del entorno, mientras que la *sombra* recoge

⁵⁶ *Ibid.*, p. 19.

todo lo negativo. Así, la construcción de la psique humana queda determinada por la respuesta de aprobación o rechazo que recibe del entorno.

Profundizando un paso más están los arquetipos: símbolos pertenecientes al inconsciente colectivo. Los más importantes para nuestro estudio son el *anima* y el *animus* (pertenecientes al arquetipo del alma), y el *Sí Mismo*⁵⁷ que es el centro de la psique humana resultado de la unión de lo consciente con lo inconsciente; es el “YO” con letras mayúsculas.

2.2.1. Del inconsciente personal al inconsciente colectivo

El inconsciente en Jung⁵⁸ es algo más preciso y específico que el de su maestro Freud. Además de un inconsciente personal hay un inconsciente colectivo (ver fig. 6), que es la parte de la psique que nos pone en contacto con la memoria de nuestros ancestros y con la naturaleza. El inconsciente personal está compuesto por *complejos sentimentalmente acentuados*, que dan forma a la intimidad personal y que han sido adquiridos a lo largo de la vida del individuo. El inconsciente colectivo está formado por los arquetipos que están siempre presentes y son *a priori*⁵⁹.

El inconsciente colectivo es un sustrato común en el ser humano de carácter universal. De ahí que haya analogías en temas espirituales y simbólicos. La base de este psiquismo se extiende al pasado recorriendo todo el historial filogenético de la especie, con lo cual también se establece un paralelismo anímico con los animales⁶⁰.

⁵⁷ El concepto de arquetipo separa claramente de su maestro Freud a la hora de interpretar los sueños. Para Freud todos los símbolos que aparecen en los sueños son de carácter sexual mientras que para Jung tienen un componente universal que reflejan los valores centrales de la humanidad. El héroe, el centro, la montaña, la fuente, son arquetipos que aparecen en muchas culturas con significados muy parecidos. Los antropólogos han demostrado en el estudio de culturas muy particulares la no coincidencia de algunos de estos arquetipos criticando a Jung una generalización que no se puede aplicar a todas las culturas. Aún así es sorprendente como en culturas que no tuvieron ningún contacto, por estar separadas por el espacio y el tiempo, mantienen ciertas analogías que van más allá de la mera coincidencia. Algunos mitos como los del diluvio se dan en muchas culturas que se encuentran por los continentes habitables.

⁵⁸ Jung, C. G.: *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo. Obras Completas. Volumen 9/1*, Ed. Trotta, Madrid, 2002, p. 4.

⁵⁹ Jung, C. G., *Op. Cit.*, 1997, p. 22.

⁶⁰ Jung, C. G. y Wilhelm, R.: *El secreto de la flor de oro*. Ed. Paidós, Barcelona, 1988, p. 28.

Los complejos, componentes del inconsciente personal, son entidades psíquicas que están fuera de control de la conciencia, y que en cierta medida, perturban el comportamiento humano. Generalmente está relacionado con imágenes y asociaciones libres, también emocionales. Si el complejo cobra fuerza puede atrapar a la conciencia hasta el punto que ésta se identifica con él. En ese momento, la conciencia se convierte en inconsciente perdiendo autonomía. En última instancia, los complejos responden a los arquetipos anclados en la profundidad del inconsciente.

El complejo produce dolor en el individuo y ser consciente no soluciona nada. La solución consiste en la aceptación de uno mismo y en la empatía con todo el contenido de la psique. Más que ocultar el complejo hay que tratarlo como si fuese una persona real y dialogar con él⁶¹. Otra forma de superar un complejo es por medio de la meditación⁶² en cuya práctica se observa el interior con distanciamiento. El complejo se observa como si fuese ajeno a uno mismo. De esta manera se diluye como una nube. El diálogo que propone la psicología profunda también es útil para vencer miedos e inseguridades. Dialogar con nuestro inconsciente como si fuese otra persona a la que acabamos de conocer.

Por lo general, los complejos los vemos en los demás más que en nosotros mismos. Todo contenido del inconsciente que no sea conocido por el ego se proyecta automáticamente sobre los demás⁶³. Solamente cuando empezamos a cobrar conciencia de dicho contenido es cuando podemos obrar sobre él y dejar de proyectar sobre el mundo. Si no se toma conciencia de los complejos se puede llegar a la paranoia que sería un caso extremo de la proyección.

Otro complejo importante es el complejo del ego que aparece cuando éste no se ha desarrollado del todo. En estos casos hay una huida de los complejos produciendo neurosis. También se suelen dar identificaciones con figuras arquetípicas como dioses o personalidades importantes. Otra consecuencia es la no distinción entre el interior y el exterior. Generalmente suelen ser personas muy fáciles de manipular. Habría que decir que la

⁶¹ Pascal, E., *Op. Cit.*, p. 74.

⁶² En este caso me estoy refiriendo a la meditación como práctica contemplativa.

⁶³ Pascal, E., *Op. Cit.*, p. 79.

madurez psíquica implica la distinción entre el mundo interior y el exterior. Con lo cual, este tipo de complejos sirven de ayuda para madurar psicológicamente, ya que ello requiere cierta valentía para enfrentarse a uno mismo. Todo ello implica una “muerte del sujeto” al superar los infantilismos, las obsesiones, y demás miedos que impiden a un individuo comportarse de acorde con su personalidad. Esta muerte del sujeto responde en cierta medida al lema de la Ilustración⁶⁴ de pensar por uno mismo sin tener que recurrir a falsos ídolos ni fantasmas internos.

Jung define inconsciente colectivo como “parte de la psique que se distingue de un inconsciente personal por vía negativa, ya que no debe su existencia a la propia experiencia, y no es por tanto una adquisición personal. Mientras que lo inconsciente personal consta en lo esencial de contenidos que fueron conscientes en algún momento, pero desaparecieron de la consciencia por haber sido olvidados o reprimidos. Sin embargo, los contenidos del inconsciente colectivo nunca estuvieron en la consciencia y por eso nunca fueron adquiridos por el individuo sino que existen debido exclusivamente a la herencia.”⁶⁵

La tesis central de Jung que distingue el inconsciente colectivo con respecto a Freud es la siguiente:

“A diferencia de la naturaleza personal de la psique consciente, existe un segundo sistema psíquico de carácter colectivo, no personal, además de nuestra consciencia inmediata, que es de naturaleza perfectamente personal y que nosotros - aunque le pongamos como aditamento lo inconsciente personal- consideramos como la única psique empírica. Este inconsciente colectivo no se desarrolla individualmente sino que es hereditario. Consta de formas preexistentes, los arquetipos, que pueden llegar a ser conscientes sólo de modo secundario y que dan formas definidas a ciertos contenidos psíquicos.”⁶⁶

El inconsciente colectivo está formado por los arquetipos, fuerzas ciegas que modelan las vidas humanas tanto a nivel de comportamiento como emocional. Acrecentar la conciencia de nuestros actos obliga a la toma de

⁶⁴ Kant, I.: “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?” En defensa de la Ilustración. Ed. Alba, Barcelona, 1999, pp. 63ss.

⁶⁵ Jung, C. G., *Op. Cit.*, Volumen 9/1, p. 41.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 42.

conciencia de la existencia de estas fuerzas de las profundidades del inconsciente. De lo contrario, el individuo está a merced de sus impulsos arquetípicos.

El concepto “*archetypus*” está en Filón de Alejandría en referencia al *imago Dei*. También aparece en Dionisio de Areopagita⁶⁷. “Arquetipo” es una perífrasis explicativa del eí?doç platónico⁶⁸. Jung se acoge al origen del término al coincidir en las existencias de imágenes generales anteriores al individuo.

Los arquetipos son símbolos de carácter universal expresados en forma de energía psíquica. Los símbolos producen emociones, sentimientos, muy difíciles de expresar con el discurso enunciativo, no obstante, conforman una forma de ver el mundo y de vivir en él. Los símbolos se manifiestan por medio de imágenes que proceden de la profundidad de la psique impactando en gran medida en la conciencia.

Las religiones son la mejor muestra del contenido en forma de arquetipos del inconsciente colectivo. El hecho de que algunos arquetipos se encuentren en varias religiones confirmó su carácter universal, al menos para Jung. Los más ilustrativos son el diluvio, el árbol y la montaña⁶⁹. En este sentido, los arquetipos son las fuerzas que estructuran la forma del lenguaje simbólico de la religión. Si observamos detenidamente una religión concreta se percibe una estructura subyacente en el ritual, la liturgia, los mitos, la arquitectura y demás expresiones culturales. En el cristianismo se observa cómo la cruz aparece en forma de estructura en las bases de las catedrales, los misales, los retablos, e incluso los rituales. Toda la estructura simbólica de la cruz conduce mediante la forma a una identificación arquetípica donde el fiel sólo ha de dejarse llevar por la fuerza del símbolo.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 4. No es casual que precisamente aquellas personas que han realizado un camino de introspección de gran profundidad recurran a imágenes arquetípicas o primordiales.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 4s.

⁶⁹ Desde la Historia de las religiones se ha estudiado con bastante profundidad, tal como lo muestran los libros de Mircea Eliade. De todos modos, desde la antropología hay bastantes detractores con respecto a la teoría junguiana de los arquetipos. Sin embargo, es en el terreno de la mística donde las coincidencias entre las religiones son mucho más significantes.

2.2.2. El proceso de individuación

El proceso psicológico con el cual vamos descubriendo nuestra parte oscura (*sombra*) e integrarlo en todas las facetas de nuestra psique se denomina **proceso de individuación**. Individuación es el proceso que genera un “individuo” psicológico como unidad⁷⁰. El problema radica que en nuestro interior no hay una unidad, aunque se tiende de modo natural hacia ella. Esta unidad se da en la esfera de la conciencia, ya que si no se es consciente de los diversos elementos de la psique, se está a merced de sus impulsos. No puede haber unidad psíquica si no se integran todos los elementos constitutivos de la psique.

“La individuación es la realización en el individuo de las cualidades, tanto personales como colectivas, en el proceso que eleva al ser humano a la unificación de la personalidad. Este proceso abarca todo el curso de la existencia del sujeto. Cuando el proceso de individuación se lleva a cabo, la combinación de lo consciente y lo inconsciente permite integrar el yo en una personalidad más amplia, que es justamente lo que Jung denomina sí-mismo.”⁷¹

Este proceso es una necesidad intrínseca del desarrollo psicológico, y que si se estanca se produce la patología. Generalmente el estancamiento se da cuando se disocian elementos propios de la psique humana.

La individuación es un proceso de integración que trata el descubrimiento del propio ser. El proceso tiene las siguientes fases: una primera fase que abarca la primera mitad de la vida donde nos constituimos como sujetos de acorde con la realidad exterior; y una segunda fase donde nos constituimos como sujetos de acorde con nuestra realidad interior, además de la exterior. Pasamos de la centralidad del *ego* al *Sí Mismo*. Este proceso viene representado por múltiples símbolos como el árbol alquímico, la montaña, las escalas y las moradas. Todos estos símbolos representan el crecimiento interior que llevan al individuo a estados más elevados de conciencia y en el que se abren nuevas potencialidades humanas.

⁷⁰ Jung, C. G., *Op. Cit.*, Volumen 9/1, p. 257.

⁷¹ García de la Hoz, A.: *Teoría psicoanalítica*. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 101.

“Después de pasar por un encuentro con la propia *sombra*, se llega a las profundas imágenes del inconsciente colectivo, donde sobreviene el encuentro con el animus o anima, hasta llegar a la integración total, a la totalidad que en muchas culturas y religiones se simboliza por el *mandala*⁷², figura circular que los ascéticos y místicos establecieron para ayudarse en la contemplación. Está claro que estos fenómenos se sitúan fuera de la experiencia cotidiana *normal*, y también fuera de los objetivos de la psicoterapia junguiana. La individuación sólo la alcanzarían muy escasos y escogidos pacientes.”⁷³

La unidad tan hablada por muchos espirituales obedece al proceso de individuación. En estos términos, la santidad es concebida como salud y como modelo de conducta que responde a un arquetipo interior. En función de las religiones cobra nombres como *Cristo*, *Buda*, *Atman*, etc. En términos junguianos este arquetipo interior se denomina el *Sí Mismo*.

Este proceso se caracteriza por la integración de las dualidades interiores y todas las contradicciones. Lo más difícil consiste en aceptar todo lo negativo como el dolor, la tristeza, el odio de la misma manera en que se acepta todo lo positivo como el amor, la alegría y el placer. La gran mayoría de las máximas religiosas tienen el objetivo de promover el proceso de individuación: “Pon los ojos en ti mismo y guárdate de juzgar las obras ajenas. En juzgar a otros se ocupa uno en vano, yerra muchas veces y peca fácilmente; mas juzgando y examinándose a sí mismo se emplea siempre con fruto.”⁷⁴

⁷² *Mandala* es una palabra sánscrita que representa geoméricamente y simbólicamente al universo dentro de la cultura hinduista y budista. También encontramos este tipo de representaciones en otras culturas como las de América, las de Australia e incluso en Occidente. Estas representaciones se utilizan como objetos meditativos y contemplativos. Jung define el *mandala* como: “En el ámbito de los usos religiosos y en la psicología, designa imágenes circulares dibujadas, pintadas, configuradas plásticamente o bailadas. Creaciones plásticas de ese género las hay en el budismo tibetano y como figuras danzantes hay imágenes circulares en monasterios de derviches. Como fenómenos psicológicos se dan espontáneamente en sueños, en ciertos estadios conflictivos y en la esquizofrenia. Muy a menudo contienen una cuaternidad o un múltiplo de cuatro en forma de cruz o de estrella o de un cuadrado, octógono, etc. En la alquimia hallamos este motivo en forma de la *cuadratura circuli*.” *Mandalas* en Jung, C. G., *Op. Cit.*, Volumen 9/1, p.371. Varios pacientes de Jung dibujaron mandalas en sus talleres terapéuticos sin que tuviesen conocimiento alguno de los mandalas orientales. Una muestra de estos mandalas dibujados por sus pacientes los podemos encontrar en la siguiente obra: Jung, C. G. y Wilhelm, R., *Op. Cit.*, pp. 77ss. Y en Jung, C. G., *Op. Cit.*, Volumen 9/1, pp. 310ss y 342ss.

⁷³ García de la Hoz, A., *Op. Cit.*, 2000, p. 102. Cabe especificar que muy pocas son las personas que pueden alcanzar la individuación.

⁷⁴ Tomás de Kempis: *La imitación de Cristo*. Ed. San Pablo, 1997, Madrid, p. 56.

*Desde que oí hablar del mundo del amor,
le he dedicado mi vida,
mi corazón y mis ojos.
Solía pensar que el amor
Y lo amado era distinto.
Ahora sé que son lo mismo.
Estaba viendo a dos en uno.*

Rumi⁷⁵

*¿Por qué estás continuamente
persiguiendo sombras?
¿Qué quieres lavar en tus ojos
con tu sangre?
Eres Dios de los pies a la cabeza.
¿Qué buscas, ingenuo
más allá de ti mismo?*

Rumi⁷⁶

Jung describe, por medio de este proceso de integración, una experiencia psicológica universal que coincide plenamente con el camino espiritual. Este modelo psicológico sirve para explicar la unidad de las religiones como proceso de interiorización; pero con un discurso más accesible y extensible al ámbito no religioso. El modelo de Jung tiene una pretensión universalista que va más allá de las creencias particulares de las religiones y que unifica los diversos caminos humanos de interiorización e integración bajo un modelo psicológico.

El proceso de individuación lleva al individuo a la profundización de uno mismo donde toma contacto con los instintos, emociones y potencialidades que influyen determinadamente en la conducta y en la forma de ver el mundo. Es un ámbito donde la racionalidad sirve de poco como instrumento de autoconocimiento. Uno tiene que remitirse a otras formas de conocimiento descritas por Jung en su *Tipología* e integrarlas. No consiste en rehuir de la racionalidad sino integrarla y utilizarla cuando es conveniente. El problema de la racionalidad como el de cualquier tipo de conocimiento es caer en el reduccionismo. De ahí la importancia del proceso de individuación como motor de integración de todas las facultades humanas.

Jung apuesta por la integración de ciencia y religión, en respuesta a la analogía existente con la psique humana. De la misma manera que hay que integrar las diferentes formas de conocer, también hay que integrar las diferentes vías de conocimiento como único camino para la autorrealización como personas.

⁷⁵ Rumi: *Locos*. Ed. Las Cuatro Fuentes, Madrid, 1997, p. 32.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 29.

El camino espiritual y el proceso de individuación responden a una misma dinámica de autoconocimiento donde poco a poco se da una desidentificación con el ego (muerte del sujeto) y que culmina con la unión mística. En esta unión descrita poéticamente por muchos espirituales, el sujeto y el objeto se integran en una unidad que se manifiesta a todos los niveles, ontológicos, epistemológicos, estéticos y éticos. La unión mística es la culminación del proceso de individuación donde confluyen todos los caminos de la humanidad, y desde ahí revierte lo universal de la experiencia unitiva.

El proceso de individuación es una preparación hacia la muerte simbólica que bien podría decirse “muerte del sujeto”. Según la analista Marie-Louise von Franz los sueños de individuación y los de muerte no se pueden diferenciar en su simbolismo arquetípico⁷⁷. La muerte del sujeto refleja el anhelo de inmortalidad, de autoabandono en una instancia superior que obedece a la integración de todos los elementos de la propia psique. Cuando culmina el proceso de individuación el Sí Mismo coincide con el Absoluto.

2.2.3. Persona

Como he indicado, el término “persona” se remonta a las máscaras de teatro que griegos y romanos utilizaron en sus representaciones. Su principal función era la de amplificar el volumen de la voz humana para que los espectadores pudiesen escuchar los discursos de los actores. Este término dentro de la psicología junguiana conserva ese papel mediador entre dos mundos (interno-externo) que por cuestiones adaptativas o funcionales han emergido en la conciencia humana. En función del entorno, el ser humano cambia de “persona” o máscara para adecuar su personalidad. Por lo tanto, tenemos diferentes máscaras que son utilizadas según unos contextos determinados. Pero, lo que hay que tener muy claro es que la máscara no es el individuo en sí. Como se indica desde la antropología, es un rol que cumple una función adaptativa. La cuestión se complica cuando somos incapaces de cambiar de rol o de máscara. Es entonces cuando aparecen problemas de adaptación y de relación con los demás. Por ejemplo, un profesor no se puede

⁷⁷ Von Franz, M.L.: *Sobre los sueños y la muerte*. Ed. Kairós, Barcelona, 1995, p. 14.

dirigir a sus hijos e hijas como profesor, sino que se relacionará de una manera afectuosa más que académica. El cambio de máscara implica un cierto grado de conciencia, de saber estar y de receptividad con el medio. Por tanto, la terapia junguiana ayuda al individuo a: conocerse a uno mismo; no identificarse con los distintos roles que debe asumir a lo largo del día; relacionarse con los demás adoptando la máscara más adaptativa; ser capaz de expresar su verdadera individualidad. De esta manera se evita sufrimiento a la vez que se proporciona conocimiento sobre sí mismo. Volvemos una y otra vez sobre la importancia de conocerse a sí mismo como solución a los problemas psicológicos. Quizás, esta idea del rol de la cual la psicología junguiana la fortalece, suena como a una especie de dramatización de la vida cotidiana. Y en cierto sentido, eso es: hay que aprender a ser padre o madre, alumno o alumna, amigo o amiga, etc. En todo caso, se trata de aprender a adaptarse psicológicamente al entorno de una manera consciente. El problema se da cuando no sabemos o no somos conscientes del rol que asumimos en un momento concreto. Esto implica el respeto por uno mismo y por los demás, pues a la hora de juzgar juzgamos máscaras más que a individuos.

2.2.4. La sombra

La *sombra* a grandes rasgos refleja todo el contenido psíquico que el individuo no reconoce como propio, bien sea positivo o negativo, y como consecuencia de ello lo proyecta al exterior. Es una forma de represión simbólica que puede tener diferentes niveles de profundidad psíquica. Cuando la sombra obedece a una escisión del ego, ésta se recluye en el inconsciente personal. A esta sombra se la llama *sombra personal*⁷⁸. Su desarrollo está ligado al del ego que se desarrolla de manera natural durante la infancia⁷⁹. A niveles más profundos se encuentra la sombra colectiva que responde al lado negativo de una colectividad determinada e incluso a la especie entera. La sombra colectiva reflejaría el aspecto más negativo de una sociedad⁸⁰. La

⁷⁸ Pascal, E., *Op. Cit.*, p. 136.

⁷⁹ Zweig, C., Abrams, J.: "Introducción: El lado oscuro de la vida cotidiana." En Zweig, C., Abrams, J. (ed.): *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*. Ed. Kairós, Barcelona, 2002, p. 15.

⁸⁰ Pascal, E., *Op. Cit.*, p. 138.

sombra personal está ligada íntimamente a la sombra colectiva⁸¹, que tras el proceso de individuación se va integrando en la personalidad. De todos modos, la sombra representa un problema ético que desafía al ego y a la sociedad en cuanto a confrontación de valores.

En general, la psique humana ofrece una gran resistencia a reconocer esta parte oscura como propia, y lo que suele hacer, generalmente, es proyectar sobre los demás⁸², lo que uno mismo es incapaz de reconocer, mediante el cotilleo, el chiste, los *lapses*, los sueños y demás comportamientos inconscientes⁸³. El análisis de estos comportamientos inconscientes ayuda en el desvelamiento de la sombra personal. Otra forma donde se descubre a la sombra es cuando se observan posturas muy radicales y poco flexibles⁸⁴. Para que el individuo se percate de las proyecciones de la sombra tiene que estar persuadido de que a veces se puede equivocar. De lo contrario es muy difícil darse cuenta de las proyecciones aunque desde una perspectiva objetiva sea evidente. Según Jung⁸⁵, el reconocimiento de las proyecciones es una empresa muy por encima de las posibilidades comunes ya que el fundamento de la emoción se sitúa en otras personas. Cuantas más proyecciones más difíciles resulta desenmascarar a la sombra.

La sombra en sí no es negativa, es simplemente lo que no se quiere ver como propio. Esto significa que hay partes de la personalidad que no se aceptan, y por ello, se esconden en el interior del inconsciente. El resultado es que con el tiempo esa parte oscura de la personalidad se torna hostil⁸⁶, y se manifiesta produciendo miedo, ansiedad, culpa y depresión, en un intento de acceder a la conciencia⁸⁷.

La sombra personal es una especie de subpersonalidad que impide el acceso al aspecto creativo de la psique humana. A mayor represión mayor oscuridad de la sombra y mayor bloqueo respecto al inconsciente colectivo. Es

⁸¹ Feurstein, G.: "La sombra del gurú iluminado." En En Zweig, C., Abrams, J. (ed.), *Op. Cit.*, p. 210.

⁸² Este tipo de proyecciones procedentes de la sombra se reconocen porque producen un fuerte impacto emocional al observar a los demás. Ver Wilber, K.: "Asumir la responsabilidad de nuestra propia sombra." En En Zweig, C., Abrams, J. (ed.), *Op. Cit.*, p. 392.

⁸³ Miller, W. A.: "El descubrimiento de la sombra en la vida cotidiana." En Zweig, C., Abrams, J. (ed.), *Op. Cit.*, p. 85.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 87.

⁸⁵ Jung, C. G., *Op. Cit.*, 1997, p. 23.

⁸⁶ Bly, R.: "El gran saco que todos arrastramos." En Zweig, C., Abrams, J. (ed.), *Op. Cit.*, p. 43.

⁸⁷ Wilber, K.: "Asumir la responsabilidad de nuestra propia sombra." En En Zweig, C., Abrams, J. (ed.), *Op. Cit.*, p. 394.

energía bloqueada que lucha por salir a la luz, o energía negativa, en cuanto que bloquea al ego y a la persona. Trabajar con la sombra indica mucha humildad y sinceridad con uno mismo, a la vez de valentía, pues consiste en reconocer aspectos negativos y positivos (cuando hay complejo de inferioridad) que se revelan ante el ego por el proceso de represión. En las religiones, estas energías cobran la imagen de entidades demoniacas o grotescas. A medida que los bloqueos van reduciéndose, estas energías se van tornando angélicas⁸⁸.

En este sentido, el mal es concebido como una creación del psiquismo cuya principal característica es la disociación, mientras que el bien tiende hacia la integración⁸⁹. Para los espirituales, el bien y el mal se encuentran en el interior, y todo el trabajo espiritual consiste en la armonización de la correcta canalización de las energías interiores. El mal, más que concebirlo como un ente externo, es simplemente ignorancia acerca de la propia naturaleza humana. El poeta Rumí escribió que “si todavía no has visto al diablo mira tu propio yo.”⁹⁰



Fig. 7 Ángel caído



Fig. 8 Ángel

⁸⁸ El Budismo y el Hinduismo describen muy bien el proceso de transformación de las entidades demónicas a entidades búdicas a medida que se evoluciona espiritualmente. La meditación con entidades demónicas favorece la integración de la sombra. En Zweig, C., Abrams, J.: “Introducción: Sexta parte” En Zweig, C., Abrams, J. (ed.), *Op. Cit.*, p. 204.

⁸⁹ Llama la atención que la palabra “diablo” procede del griego διάβολος cuyo significado es el de desgarrar, separar. Su antónimo es “símbolo” (σύμβολον) que significa reunir o juntar. A partir de la etimología de estas palabras, lo simbólico conduce a la integración, y lo diabólico a la separación. En Diamond, S. A.: “Redimiendo nuestros diablos y nuestros demonios.” En En En Zweig, C., Abrams, J. (ed.), *Op. Cit.*, p. 267.

⁹⁰ Ibid.

El *Ángel caído* (ver fig. 7) representa la sombra que ha sido arrojado a la profundidad del inconsciente, mientras que el *Ángel* (ver fig. 8) representa la integración de la sombra en el que al no ver esa parte inconsciente como negativa uno se beneficia del potencial interior. La sombra produce miedo, ansiedad y angustia, por el contrario, una sombra integrada expresa los valores que popularmente se han asignado a la figura del héroe o del santo.

A nivel colectivo la sombra demoniaca⁹¹ se manifiesta en las guerras, en los holocaustos y demás masacres aún presentes en el siglo XXI. Ni el desarrollo de la ciencia ni la presencia de las religiones parecen que sirvan para abolir estos acontecimientos de clara oscuridad en la sociedad actual. La sombra colectiva debería servir para tomar conciencia de nuestra propia sombra y profundizar más en la interioridad humana.

La sombra impide⁹² el autoconocimiento, la canalización de las emociones, superar la culpa y la vergüenza, el reconocimiento de las proyecciones, la comunicación, y la creatividad. De ahí la importancia que tiene esta instancia psíquica para superar los conflictos psíquicos, la mejora de las relaciones y el autoconocimiento.

El diálogo con la sombra lleva al individuo a transformar la sombra de un monstruo a un genio o ángel. Las capacidades ocultas salen a la luz y el inconsciente se convierte en un aliado más que en un enemigo. El problema radica cuando se reprime la sombra. A mayor represión mayor negatividad. La forma de trabajar con la sombra consiste en aceptar los aspectos más oscuros de la personalidad. “La curación requiere también del reconocimiento moral de los aspectos más despreciables de nosotros mismos y de la aceptación amorosa y alegre de su misma existencia.”⁹³ Su consecuencia más directa es una mayor compasión con nosotros mismos y con los demás⁹⁴.

“El abad José preguntó al abad Pastor: Dime cómo puedo llegar a ser un monje. El anciano respondió: Si deseas tener sosiego aquí en esta vida y también en la próxima, en cualquier conflicto con otro di: ¿Quién soy yo? Y no juzgues a nadie.”⁹⁵

⁹¹ Nichols, S.: “El diablo en el Tarot”. En En Zweig, C., Abrams, J. (ed.), *Op. Cit.*, p. 223.

⁹² Zweig, C., Abrams, J.: “Introducción: El lado oscuro de la vida cotidiana.” En Zweig, C., Abrams, J. (ed.), *Op. Cit.*, p. 30.

⁹³ Hilman, J.: “La curación de la sombra.” En En Zweig, C., Abrams, J. (ed.), *Op. Cit.*, p. 347s.

⁹⁴ Signel, K.: “El trabajo con los sueños de las mujeres”. En En Zweig, C., Abrams, J. (ed.), *Op. Cit.*, p. 369.

⁹⁵ Merton, T.: *La sabiduría del desierto*. Ed. B.A.C., Madrid, 1997, p. 93.

Superar el conflicto con la sombra requiere introducirse en un mundo no racional y simbólico, con gran sinceridad y valentía. Uno de los principales problemas es el miedo para observar el verdadero rostro humano. Tras la superación viene la compasión pues uno es consciente que lo bueno y lo malo de la humanidad se encuentra en su interior. Superar la sombra conlleva la síntesis de la personalidad humana con sus aspectos positivos y negativos.

2.2.5. Anima-animus

Anima es un arquetipo que aparece en el género masculino mientras que *animus* es el arquetipo que aparece en el género femenino. Al igual que la *sombra* son aspectos de la personalidad no reconocidos como propios que proyectamos en el sexo contrario⁹⁶.



Fig. 9 Anima-animus



Fig. 10 Andrógino

Cuando Jung habla de *anima* y *animus* (ver fig. 9) ha de entenderse siempre desde un punto de vista simbólico y no de género. Aspectos de la personalidad quedan divididos en una función simbólica que permite a la persona una integración más profunda que la *sombra*. La superación de estas represiones simbólicas viene ejemplificado bajo la figura del andrógino: el ser que contiene los dos sexos perfectamente integrados. La figura del hermafrodita corresponde al arquetipo de la armonización sexual, a un nivel simbólico, que nos permite acceder al *sí-mismo*. El *anima* está relacionado con el *logos*, y el *animus* está relacionado con el *eros*.

⁹⁶ Jung, C. G., *Op. Cit.*, 1997, p. 24.

“Utilizo *eros* y *logos* sólo como ayudas conceptuales para describir el hecho de que la conciencia de la mujer se caracteriza más por lo unitivo del *eros* que por lo diferenciador y congnotivo del *logos*. En los varones está por lo general más desarrollado el *logos* que el *eros*, función relacionante. En la mujer, al contrario, el *eros* constituye una expresión de su verdadera naturaleza, mientras que su *logos*, no rara vez representa un lamentable accidente, que suscita malentendidos e interpretaciones irritadas en el círculo de la familia o de los amigos, porque no consiste en reflexiones sino en opiniones.”⁹⁷

Estos arquetipos son dinámicas que hay que elevar a la conciencia y que permiten una mejor relación con los individuos del sexo opuesto y con el entorno en general. La integración del *anima* revela una relación emocional estable, compromiso y participación. La integración del *animus* implica una buena comunicación, amistad y seducción. La mayoría de las personas no integran los aspectos contrasexuales de ellos mismos por desconocimiento⁹⁸ y porque, a veces, la sociedad invita al incremento de la propia identidad de género. Su integración es más difícil que la sombra porque permanecen inconscientes hasta que aparecen en los sueños y fantasías.

Si no se integran el *anima* y *animus* se manifestarán negativamente a mediana edad, sobre todo, en forma de crisis de relación. La integración de estos arquetipos viene simbolizada por la androginia (ver fig. 10) que indica la armonización de lo femenino y lo masculino que operan en nuestra psique. “Esto se efectúa cuando el *ánima* o *ánimus* se <<casa>> con el ego-conciencia del hombre o de la mujer. Es llamado un matrimonio sagrado, ya que tiene lugar por entero en el interior de la psique del hombre o mujer individual.”⁹⁹ Cuando se da esta integración se dejan de proyectar sobre el sexo opuesto para volverse hacia el interior de uno mismo. Sólo entonces se puede apreciar a las personas del otro sexo tal como son. La integración de estos dos arquetipos prepara el camino hacia el Sí Mismo en lo que denominó Jung una *coniunctio oppositorum*¹⁰⁰.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 28.

⁹⁸ Pascal, E., *Op. Cit.*, p. 172.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 178.

¹⁰⁰ Jung, C. G., *Op. Cit.*, 1997, pp. 43s.

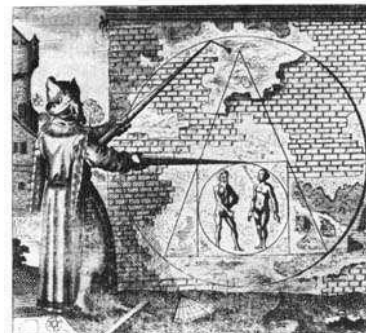
2.2.6. El Sí Mismo

El *Sí Mismo* es el centro de la conciencia. Es un concepto más amplio que el ego. Nos encontramos ante la parte divina del ser humano y que responde a la máxima *conócete a ti mismo*. Es el símbolo de la totalidad psíquica del ser humano; engloba las dos esferas de la conciencia: la personal y la transpersonal¹⁰¹. Es la unidad psíquica que ha disuelto las polaridades internas y externas; la comunión mística también compartida por la alquimia¹⁰². Se encuentra más allá de la personalidad del ego sólo accesible por la intuición.

El arquetipo *Sí Mismo* se expresa bajo la forma simbólica del *mandala* (ver fig. 11) y de la cuaternidad¹⁰³. Suelen ser representaciones donde se da la unión de los opuestos como el *yin yang* taoísta, o donde se representa la cuadratura del círculo (ver fig. 12); representaciones que en todos los casos proyectan la totalidad del individuo.



Fig. 11 *Mandala*



La cuadratura del círculo, resumiendo los dos sexos en una totalidad. (Maler: *Scrutinium chymicum*, 1687.)

Fig. 12 Representación alquímica

Las representaciones varían en función del contexto cultural. También aparecen símbolos secundarios que representan las dualidades internas que es preciso unir en el proceso de individuación. Estas representaciones reflejan

¹⁰¹ Pascal, E., *Op. Cit.*, p. 120.

¹⁰² Ver Jung, C. G.: *Mysterium coniunctionis. Obras Completas*. Volumen 14, Ed. Trotta, Madrid, 2002, en especial el capítulo VI "La conjunción".

¹⁰³ Estos símbolos "aparecen no sólo en los sueños de hombres modernos, carentes de toda noción acerca de ellos, sino también en monumentos históricos de muchos pueblos y épocas. Su significación como símbolos de la unidad y la totalidad está suficientemente corroborada tanto histórica como psicológico-empíricamente." En Jung, C. G., *Op. Cit.*, 1997, p. 44.

el centro de la personalidad que se diferencia esencialmente del yo¹⁰⁴, ya que allí donde haya un “yo” hay dualidad, y por tanto, conflicto. A medida que el ego se identifica con el *Sí Mismo* crece desde una perspectiva psicológica y espiritual; pero cuando se aleja demasiado incrementa el sufrimiento al caer preso de los apetitos, deseos e ilusiones¹⁰⁵.

Todo desarrollo psicológico culmina ante la presencia del Sí Mismo. En este último desarrollo de la psique humana la voluntad ya no juega ningún papel. Es una etapa de pasividad volitiva que va transformando al individuo en su globalidad. Se disuelven los miedos y los deseos egocéntricos. La actitud ante la vida es mucho más serena, hay más humor, y una mayor compasión. El individuo siente que forma parte de la totalidad como un único cuerpo: es una visión totalmente espiritual que implica una nueva forma de comportamiento.

Desde la perspectiva de Jung¹⁰⁶, la flor en forma de *mandala* nos remite al *Sí Mismo* como símbolo de la integridad espiritual. La flor simboliza la vida en su máximo esplendor y el renacimiento. En la India los nudos energéticos del cuerpo humano están simbolizados por flores, y a las deidades y budas se les representa sentados en lotos de miles de pétalos (ver fig. 13).

Llegar al *Sí Mismo* conlleva sufrimiento al soportar la tensión de los opuestos psíquicos. Pero a diferencia del sufrimiento neurótico, éste se lleva bien porque tiene un sentido especial. El individuo siente que este sufrimiento lo está purificando y liberando de tensiones y bloqueos. A medida que se va acercando, la calma interior se va incrementando. Las emociones, los sentimientos y las sensaciones pasan como nubes sin que su observación perturbe la calma. Poco a poco, la serenidad inunda la vida del individuo encontrando una gran paz interior y un sentido de unidad consigo mismo y el mundo exterior. El ego se convierte en mero observador y portavoz del *Sí Mismo*. El sujeto no es que se haya dormido sino que ha perdido su liderazgo al integrarse con el inconsciente.



Fig. 13

¹⁰⁴ Jung, C. G., *Op. Cit.*, Volumen 14, 2002, p. 520.

¹⁰⁵ Von Franz, M.L., *Op. Cit.*, 1995, p. 145.

¹⁰⁶ Cit. en *Ibid.*, pp. 60ss.

La “muerte del sujeto” se da en esta etapa pues la fuerza numinosa que se desprende del Sí Mismo ya no procede del sujeto sino del Ser. En palabras de Jung: “*la vivencia del sí-mismo significa una derrota del yo.*”¹⁰⁷ Derrota necesaria que permite el acceso al centro del ser. Cuando esto se da, el individuo siente como si hubiese nacido de nuevo, una muerte al egocentrismo¹⁰⁸ que hasta entonces le impedía vivir con total plenitud. A partir de ahora, el individuo que ha conectado con el Sí Mismo tiene en cuenta al otro y al entorno como parte de sí.

Para Jung y para la psicología mistagógica¹⁰⁹, el Sí Mismo es la imagen de Cristo¹¹⁰. El *homo coelestis*¹¹¹ que todos llevamos dentro. Su representación icónica viene bajo la figura del Pantocrator rodeado de los cuatro tetramorfos¹¹² (ver fig. 14). Así Cristo representa el héroe de nuestra cultura, encarnando al hombre divino. Cristo restaura la caída del ser humano bajando a los infiernos, lo que corresponde a la integración del inconsciente colectivo¹¹³.

No obstante, Jung considera el símbolo de Cristo incompleto al no incluir el lado nocturno (sombra) del ser humano, a pesar del reconocimiento expreso dentro de la conciencia cristiana. Según el dogma de la Iglesia, el mal es la falta accidental de una perfección¹¹⁴. A partir de este dogma, el mal queda recluido en la sombra psíquica. Esta apreciación de



Fig. 14

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 522.

¹⁰⁸ Pascal, E., *Op. Cit.*, p. 126.

¹⁰⁹ La psicología mistagógica es una escuela psicológica de corte junguiano que gira en torno al misterio crístico. Su objetivo es la de proporcionar una ayuda en la adquisición de sentido por medio de la interiorización e integración del Misterio (Misterio ha de entenderse como parte de la realidad impenetrable por las categorías lógico-rationales. Lo “místico” en Wittgenstein). Para ello se recurre al lenguaje simbólico-religioso como instrumento integrador de los elementos constitutivos de la psique humana, con la cual se adquiere una renovada capacidad de relación simbólica-espiritual con la realidad más plena y más sana. Más información en <http://www.centroicone.it>

¹¹⁰ Jung, C. G., *Op. Cit.*, 1997, p. 50.

¹¹¹ I *Cor.*15, 47.

¹¹² “El está en nosotros, y nosotros en él. Su reino es la perla preciosa, el tesoro escondido en el campo, el granito de mostaza que se convierte en gran árbol, y la ciudad celeste. Así como Cristo está en nosotros, también lo está su reino celestial.” En Jung, C. G., *Op. Cit.*, 1997, p. 50.

¹¹³ *Ibid.*, p. 52.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 54.

Jung no es extensible a gran parte de la mística cristiana que supo integrar la sombra dentro del proceso purificativo del camino espiritual. La *Noche oscura* de Juan de la Cruz es un claro ejemplo de la nocturnidad del ascenso espiritual. La aceptación e identificación con el pecado es otra muestra de la integración de la sombra presente en algunos espirituales cristianos.

En la doctrina de la Iglesia hay una escisión entre la luz y la oscuridad (cielo-infierno), metafísica que dificulta el proceso de individuación a nivel colectivo. Esta dualidad se ha mantenido desde los orígenes del cristianismo a excepción de los cristianos que se adentraron en el camino contemplativo. El hecho de dirigir la mirada hacia el interior obliga a enfrentarse con la sombra directamente.

Desde la psicología profunda hay una crítica a los valores que han predominado en la modernidad como la preponderancia de la razón. Las consecuencias del reduccionismo racionalista consisten en la represión de los sentimientos y emociones. Además la barrera de represión impide el acceso a los arquetipos de manera consciente limitando todo el ámbito creativo. Y por supuesto, los conflictos que se generan en el inconsciente son mucho mayores por las tensiones que crea la represión. La tendencia natural de la interioridad es la expresión en la exterioridad. De ahí esa necesidad de los artistas y poetas por la creación. Y de ahí esa relación que los artistas tienen con respecto a los espirituales. Ambos obedecen a la necesidad de ofrecer cauces entre el mundo interior y el mundo exterior.

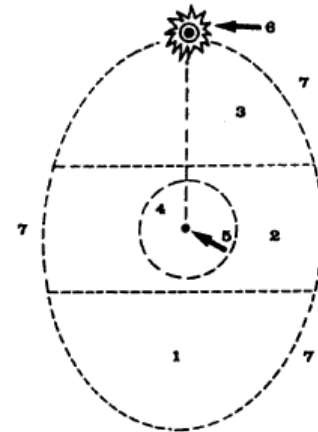
2.3. Roberto Assagioli, el desarrollo del ser transpersonal

Propiamente, el paradigma psicológico que trata sobre la trascendencia del sujeto es la psicología transpersonal que desarrollaré más adelante. Los precursores de este paradigma fueron Carl Gustav Jung¹¹⁵ y Roberto Assagioli que utilizaron por primera vez el concepto “transpersonal” para evitar caer en el lenguaje religioso. Lo transpersonal puede verse desde el ámbito de la religión como la esfera de lo religioso. Assagioli comenta al respecto:

¹¹⁵ Hoy en día el uso del concepto “transpersonal” es diferente al utilizado por Jung que lo utiliza como sinónimo de “impersonal”. Es Roberto Assagioli quien distingue entre inconsciente colectivo y lo transpersonal. En Rowan, J.: *Lo transpersonal. Psicoterapia y counselling*. Ed. Los Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona, pp. 60 y 69.

“Científicamente es un término más apropiado; es mucho más preciso. Por una parte es neutro e indica que está más allá o por encima de la personalidad ordinaria. Por otra, evita la confusión que resulta de mezclar todo aquello que genéricamente se engloba bajo el término espiritual, pero que en realidad no es más que pseudo-espiritualidad o ‘parapsicología’.”¹¹⁶

Ambos autores son los primeros psicólogos que empiezan a cuestionar al Yo psicológico, al ego, como la culminación del desarrollo psicológico, y postulan la trascendencia de éste como condición indispensable para alcanzar la salud psicológica. La constitución del ego es un estadio necesario dentro de la evolución psicológica que no culmina con su consolidación, sino en su trascendencia. La constitución del ego es una fase intermedia, y por lo tanto, está incompleta. Su estancamiento se considera - desde la psicología de estos autores - como el desarrollo de una psicopatología.



- | | |
|----------------------------|-----------------------|
| 1.- Inconsciente Personal | 2.- Subconsciente |
| 3.- Supraconsciente | 4.- Consciente |
| 5.- Yo Consciente | 6.- Ser Transpersonal |
| 7.- Inconsciente Colectivo | |

Fig. 15

Assagioli consideró que ciertos problemas psicológicos no lo eran en sí, sino que respondían a crisis relacionadas con el despertar espiritual, de ahí que reclamase cierta atención sobre los aspectos espirituales del ser humano para un desarrollo completo del ser.

Lo más interesante de la obra de Assagioli, para el estudio del desarrollo de la psique humana y su relación con la espiritualidad, es su modelo topológico (fig. 15) dividido en tres esferas.

La evolución de la conciencia humana no se para en el desarrollo del sujeto sino que progresa hasta alcanzar el inconsciente colectivo; lugar donde se encuentra el yo superior o *Sí Mismo*. El sujeto evoluciona a nivel de conciencia en la medida en que profundiza en el inconsciente hasta culminar en el inconsciente colectivo, que nos pone en contacto con nuestro Ser Transpersonal. Se da el paso del sujeto individual a un sujeto universal donde

¹¹⁶ Assagioli, R.: *Psicosíntesis: ser transpersonal*. Ed. Gaia, Madrid, 2000, pp. 14s.

conciencia e inconsciencia se dan de la mano. La diferencia, con respecto a Jung, es que Assagioli traza una evolución ascendente en tres fases: prepersonal, egoica y transpersonal. Assagioli propone un itinerario ascendente y lineal, mientras que en Jung es descendente y circular (fig. 5).

Assagioli va a utilizar la metáfora de la **montaña** como imagen arquetípica del desarrollo y evolución de la conciencia humana. Esta metáfora refleja una de las características ineludibles del acceso al superconsciente. No es extraño que muchas religiones sitúen como morada de los dioses las montañas más altas de la zona, y que en sus cimas se den encuentros con las deidades. La ascensión a la montaña viene a simbolizar el ascenso a nuestra propia espiritualidad, una ascesis que eleva nuestro ser a lo Universal. Como muestra el autor, la ascensión a la montaña es a la vez un camino hacia la interioridad, de ahí que la elevación espiritual sea un íntasis más que un éxtasis. Es en la interioridad donde el ser puede trascender.

Para llegar a la cumbre es necesario:

- La desintegración de las estructuras egoicas y reorganización de las pre-existentes para poder progresar (muerte del sujeto).
- La transmutación y transformación de las energías inferiores regenerando la personalidad¹¹⁷ en una persona nueva (renacer espiritual).

Todo el proceso de evolución de la conciencia radica en una continua muerte y resurrección donde poco a poco va muriendo el sujeto egoico (muerte del sujeto) en pos de un sujeto cada vez más universal o transpersonal. Cabe señalar que el punto de partida es el yo consciente y que a medida que va ascendiendo, el yo se va transformando al caer bajo el influjo de instancias superiores. Las características del yo consciente perecen, y surgen nuevas características presentes, sobre todo en los grandes espirituales. La muerte del sujeto sería la muerte de las características que giran en torno al ego. En

¹¹⁷ Assagioli, R., *Op. Cit.*, p. 58.

muchas culturas hablan de los nacidos dos veces¹¹⁸ en clara referencia al renacer espiritual.

2.3.1. La ascensión al superconsciente

La obra principal de Assagioli es *Psicosíntesis: Ser Transpersonal*. Su obra no es muy extensa como es el caso de Freud y Jung. No obstante, su influencia está presente en la psicología transpersonal, ya que fue el primer psicólogo que centró su estudio en el desarrollo espiritual de la psique humana dentro de un contexto laico. En esta obra describe el proceso evolutivo de la fase transpersonal, y el desarrollo de la espiritualidad en la vida cotidiana. El mérito de este psicólogo consiste en trasladar el camino espiritual de los monasterios y conventos a la sociedad en general. Su obra tiene un carácter práctico y didáctico, dirigido principalmente a la terapia; pero que también puede ser de gran utilidad para aquellas personas que sienten atracción por el camino espiritual. Toda la obra gira en torno al acceso del superconsciente destacando las dificultades y posibles terapias para solventarlas.

El superconsciente es la parte más profunda de la psique humana y la más espiritual. Corresponde al *Sí Mismo* de Jung. La toma de conciencia de esta parte de la psique sólo es accesible por medio de una experiencia personal. Ésta puede ser de dos formas: la primera se denomina “descendente” y es cuando irrumpen en la conciencia elementos del superconsciente. Suelen ser inspiraciones repentinas o iluminaciones. La segunda se llama “ascendente”, y se da cuando el centro de la conciencia se eleva desde el yo autoconsciente a niveles superiores de conciencia trascendiendo al propio sujeto¹¹⁹.

Las características de este tipo de experiencias transpersonales son: sentido de profundidad, interiorización, elevación, sentido de encontrarse en un camino, expansión, sentido de desarrollo, activación de energías interiores,

¹¹⁸ Cuando una persona se ordena en una orden monástica le asignan un nuevo nombre simbolizando el renacer en el espíritu. En el yoga cuando un adepto alcanza determinado grado de desarrollo también recibe un nombre iniciático. En la India los *Samnyasin* son personas que renuncian a la sociedad para dedicarse por entero al camino espiritual. A estas personas las denominan los doblemente nacidos. Ver Dumont, L.: *La civilización india y nosotros*. Ed. Alianza, Madrid, 1989, pp. 32ss.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 26.

consciencia de estar despierto, iluminación, beatitud, renovación, resurrección y liberación. Características que Maslow coincide en su mayoría.

Las personas autorrealizadas que han accedido a estos estadios de conciencia adquieren un comportamiento de gran serenidad, con ausencias de miedos y bloqueos, y ausencia de hostilidad. Son el modelo de santidad y de salud psíquica.

Para llegar a la culminación del desarrollo psicológico es preciso que las capacidades y funciones de la psique del ego estén plenamente desarrolladas. De lo contrario se corre el riesgo de padecer trastornos psíquicos¹²⁰. El desarrollo psicológico descrito por Assagioli es como el ascenso de una escalera o montaña, donde antes de ascender una escala es preciso la perfecta integración de la escala anterior.

Assagioli va a seguir el modelo planteado por Dante en su obra *La Divina Comedia* donde refleja por medio de sus tres libros los tres estadios del desarrollo de la conciencia¹²¹. El infierno representa la bajada al inconsciente inferior; el purgatorio que representa la purificación; el paraíso donde suceden las bodas del alma. Es el camino que recorre desde la oscuridad más absoluta hasta la luz más cegadora. Este recorrido es bastante común en las religiones¹²² que han desarrollado una espiritualidad introspectiva.

En la primera fase, el individuo se libera de los contenidos ordinarios del campo de la conciencia. Es el estadio en el que se intenta instaurar en el interior un silencio que permita profundizar en la propia conciencia. En esta fase, el silencio que se puede alcanzar es muy leve. A medida que se avanza en las sucesivas fases, el silencio se va acrecentando. Sólo en la última fase, el silencio predomina en la conciencia. El yo consciente dirige su atención hacia abajo. Aquí el yo consciente toma contacto con lo que Jung denominó *sombra*. El conocimiento de la psicología profunda ayuda a encauzar las energías reprimidas de la psique y aceptar estos contenidos evitando posibles traumas.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 39.

¹²¹ *Ibid.*, p. 41.

¹²² Me refiero a las religiones que han desarrollado cierto tipo de mística, pues sólo éstas son las que pueden liberar al individuo de ilusiones y apegos que producen el sufrimiento. Las religiones que no desarrollan estas *técnicas del espíritu* más que liberar al individuo lo alienan en torno a unas creencias.

Un contacto imprevisto con la sombra puede provocar estados depresivos, miedos, ansiedad y desesperación¹²³.

En la segunda fase se trabaja con la meditación (reflexión intelectual) que eleven al yo consciente hacia el yo superior. El yo consciente se expande horizontalmente. Es la fase de identificación con otros seres.

Tras la meditación viene la contemplación (tercera fase) que tras una dilatada práctica, el individuo participa de una experiencia de unidad. Es entonces cuando el yo consciente alcanza el yo superior o la esfera del superconsciente. A partir de la contemplación la espiritualidad cobra plena presencia. El yo consciente dirige su atención hacia arriba (niveles transpersonales).

El proceso en el que el yo se adentra en la esfera transpersonal hasta alcanzar al Ser Real o Yo Superior (Sí Mismo) lo denomina **psicosíntesis**, que en Jung responde al proceso de individuación. Según este autor hay siete caminos¹²⁴ que conducen a la autotrascendencia: el camino científico, iluminativo, ético, estético, místico, heroico, ritual. Llama la atención que el camino espiritual no es exclusivo del religioso, sino que hay otros caminos que ayudan al individuo al desarrollo y potencialización de su psique. A mi modo de ver, los grandes espirituales comparten más de un camino, e incluso algunos de ellos son consecuencia directa del desarrollo de los otros. Por ejemplo, el camino ético es común a todas las personas que se adentran en el ámbito transpersonal. Lo que viene a indicar Assagioli es que por estas vías, el yo consciente puede ascender a las esferas de lo transpersonal. A medida que la persona se acerca a la cumbre, su camino va coincidiendo con otros hasta encontrarse en la cima con todos ellos. En el ser transpersonal se sintetizan todos los caminos.

Assagioli concedió especial atención a la intuición. Por medio de ésta, el yo consciente toma contacto con los contenidos del superconsciente. El desarrollo psicológico en la fase transpersonal implica también un desarrollo de la intuición. Ésta es la forma con el cual el individuo accede a una realidad que va más allá de la racionalidad y de sus estructuras cognitivas apoyadas en las categorías espacio-temporales. La intuición está presente en todos los caminos

¹²³ *Ibid.*, p. 83.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 55.

que conducen al ser transpersonal, ya que es un ámbito de lo inefable. El discurso se torna simbólico y la intuición es el modo con el cual se capta el sentido.

2.3.2. Obstáculos en la ascensión

Uno de los principales problemas en el desarrollo psicológico por influencia externa es el exceso de criticismo que impide el desarrollo de la intuición y con ello la toma de contacto con las instancias transpersonales. El exceso de racionalidad, o un reduccionismo racionalista, ancla al sujeto impidiendo el ascenso al yo superior y la aceptación de la *sombra*. El desarrollo de la espiritualidad se contrapone a los valores preestablecidos de la sociedad, que también es un problema al que se tiene que enfrentar todo aquel que se introduzca en la esfera transpersonal. Los principales valores que empiezan a predominar en una persona espiritual son: amor y aceptación¹²⁵.

En el proceso del desarrollo espiritual, Assagioli distingue cinco estadios críticos¹²⁶:

- **Crisis anteriores al despertar espiritual.**

En este estadio se encuentra la mayoría de las personas. Es lo que se podría considerar como vida convencional. En un momento dado, esta vida ordinaria no satisface las inquietudes interiores del individuo. Aparecen crisis existenciales como interrogantes ante el sentido de la vida.

- **Crisis durante el despertar espiritual.**

Desaparece la angustia existencial característica de la etapa anterior. Lo espiritual hace acto de presencia y la vida gira en torno a un nuevo camino, o lo que es lo mismo, uno es consciente de que está caminando. En esta fase puede haber un inflamamiento del ego, de sentirse superior a los demás; de ser un elegido. Hasta que choca con su propia ilusión. Aún sigue sufriendo porque sigue teniendo apegos, ora materiales, ora espirituales.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 127.

¹²⁶ Assagioli, R., *Op. Cit.*, pp. 130ss.

- **Crisis tras el despertar espiritual.**

Tras la integración del despertar, la persona tiene una personalidad diferente, más armoniosa y afable. Las instancias del inconsciente profundo se despiertan con mayor virulencia. La consolación viene seguida de desolación. En estos momentos el individuo se siente abandonado. El sarcasmo y la amargura hacen acto de presencia en estos momentos de oscuridad. El individuo es consciente de que ya no puede retroceder y siente que está cayendo en un pozo sin fondo. La montaña se presenta inaccesible.

- **Fases del proceso de transmutación.**

El desarrollo psicológico en la fase transpersonal consiste en una transmutación y regeneración de la personalidad. En esta fase de transición sigue el proceso de desconstrucción, pero empiezan a actuar las energías interiores de manera más acusada. El despertar de la energía interior puede crear algunos desequilibrios tanto físicos como psíquicos. Un buen director espiritual puede ayudar a canalizar correctamente este tipo de energías.

- **Noche Oscura del Alma.**

Es el estadio final donde uno se enfrenta con la oscuridad absoluta. El sufrimiento que surge en este estadio es muy similar al de un depresivo. Las características son: depresión, sentido de indignidad, gran autocrítica y condena hacia sí, impotencia mental, debilitamiento de la voluntad y del autodomínio. En esta fase se experimenta la *crucifixión* (en contextos cristianos) que va seguida de las bodas del alma. La muerte del sujeto es absoluta y da lugar a un sujeto transpersonal. El sufrimiento cesa y emerge una plenitud espiritual que transmuta la oscuridad en luz.

Assagioli desarrolla un tipo de terapia concreta en función de los estadios críticos. Estas terapias están presentes en los diferentes contextos religiosos. De todos modos, este autor intenta corregir ciertos prejuicios que dificultan en cierta medida este proceso de integración. Uno de estos prejuicios presentes en el cristianismo es la del cuerpo como enemigo del espíritu.

“Según la nueva mística, el cuerpo no es enemigo del espíritu, sino que es o debería convertirse en su más apreciado instrumento, en su fiel servidor, en su templo. El ascetismo, el sufrimiento y el sacrificio no constituyen un fin en sí mismos, no poseen ningún valor absoluto, sino que se trata de medios y de valores relativos. Y la enfermedad, en sí misma, no sólo no constituye ningún mérito, sino que es tan sólo una imperfección o incluso directamente la consecuencia de una omisión propia o ajena.”¹²⁷

Además de los obstáculos que la sociedad impone al individuo para su completo desarrollo (prejuicios culturales y sociales) se encuentran los internos. El principal de ellos es el miedo, que en la mayoría de las veces procede del miedo al cambio y miedo a lo nuevo. A medida que se va recorriendo el camino espiritual van surgiendo miedos diferentes. Desde el miedo a contemplar el propio inconsciente, hasta el miedo por no ser aceptado por la comunidad. Assagioli distingue cinco tipos de miedos¹²⁸:

1. Miedo a la muerte producido por el instinto de conservación
2. Miedo a la soledad producido por el impulso sexual
3. Miedo a no ser aceptado producido por el instinto gregario
4. Miedo a no ser reconocido producido por la tendencia a la autoafirmación
5. Miedo al misterio producido por la curiosidad

Todos estos miedos producen bloqueos tanto físicos como psíquicos que impiden el correcto desarrollo del individuo. Todos ellos se mueven en torno al yo consciente que hará lo posible por ocupar el centro de la conciencia. El camino espiritual se resume como el camino que abandona el miedo y el ego, pues allí donde hay luz no puede haber oscuridad.

2.4. La psicología humanista

Una de las constantes en el desarrollo de las distintas corrientes de la psicología es su pretensión de cientificidad. Sin embargo, en los años 60 va a surgir un paradigma en psicología que rechazará el reduccionismo científico sin

¹²⁷ *Ibid.*, p. 130.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 188.

excluirlo: es la psicología humanista. Esta corriente se caracteriza por estudiar al ser humano en su globalidad. Dejan de lado la experimentación animal y el supuesto objetivismo para las otras corrientes, como el conductismo y el cognitivismo, y va a ser la persona desde su subjetividad lo que va a acaparar su atención. Más que generalidades buscan lo concreto y particular, al individuo en sí. Además de ayudar a solucionar los problemas, también se preocupan por ayudar al individuo a crecer y a ampliar la experiencia humana. El ser humano ya no es concebido como un objeto de estudio, como si se tratase de un animal de laboratorio, sino que es un mundo que interactúa con otros mundos, incluido el del terapeuta. La relación entre el terapeuta y el paciente es más íntima y personal, más cálida.

Esta corriente aglutina a un movimiento heterogéneo críticos con la presunta cientificidad de la psicología y que conciben al ser humano desde su globalidad. Los más representativos son¹²⁹: psicoanálisis existencial, psicoanálisis reichiano, bioenergética, Gestalt, terapia con psiquedélicos, antipsiquiatría, etc.

El objetivo de la psicología humanista es la de establecer lo constitutivamente humano. Como he mostrado en el capítulo anterior, en el siglo XX se produce una crisis de la modernidad acuciada por los desastres de la guerra. La psicología humanista, desde la psicología, pretende dar respuestas desde una actitud crítica hacia la ciencia y la tecnología; pero con cierta esperanza en el género humano. La psicología humanista se centra en el lenguaje (línea hermenéutica), el proceso de valoración, las emociones y los caminos por los cuales el ser humano dota de sentido y plenitud a su vida¹³⁰.

Para ello, en vez de fijarse en las personas enfermas, como hizo el psicoanálisis, se va a fijar en las personas excepcionales cuyas vidas no pueden entenderse como carentes de enfermedades, sino que estudiándolas pueden aportar información para que las demás personas también disfruten de la salud en su sentido más global.

El padre de la psicología humanista, y que también será de la transpersonal, es Abraham Maslow. Su obra se centra en el estudio de las personas excepcionales; aquellas que han desarrollado todas sus capacidades.

¹²⁹ Almendro, M., *Op. Cit.*, 2004, p. 45.

¹³⁰ Hergenhahn, B. R., *Op. Cit.*, p. 601.

Es una psicología de la salud, no de los traumas. Generalmente va dirigida a las personas sin patologías para que sean mejores; para que sigan desarrollándose y perfeccionando en un recorrido que lleva al lugar que corresponde a cada uno. Si la psicoterapia trata de curar a las personas enfermas, la psicología de la salud o humanista convierte a las personas no enfermas a ser saludables¹³¹.

Maslow aborda la psicología humanista como complementaria de la psicoanalítica de la que se considera deudor¹³². Lo que caracteriza a esta corriente es que no se estanca en la constitución del sujeto (el Yo desde la teoría psicoanalítica), sino que va dirigida hacia la trascendencia; dimensión que hasta el momento estaba ausente en la psicología académica. Para Maslow, las necesidades no finalizan con la constitución de la personalidad, tal como propone el psicoanálisis creando una familia y amoldándose en la sociedad, sino que una vez que las necesidades básicas están satisfechas surgen unas nuevas estableciendo una **jerarquía de necesidades**. Las necesidades más básicas se asemejan a las de los animales, mientras que a medida que ascendemos en la jerarquía estas necesidades son más humanas. Por lo tanto, el desarrollo va encaminado a lo propiamente humano.

Maslow estableció cinco necesidades:



Fig. 16

Las necesidades más básicas son las fisiológicas que corresponden al hambre, la sed, el sexo. Cuando estas necesidades se satisfacen se pasa a las siguientes necesidades que corresponden a la protección frente a los peligros y el dolor. Las siguientes son las del amor y relaciones sociales. Tras éstas se encuentran las de autoestima que hacen referencia al reconocimiento social y

¹³¹ Maslow, A.: *El hombre autorrealizado*. Ed. Kairós, Barcelona, 2003, p. 65.

¹³² *Ibid.*, p. 28.

respeto. A esta fase llega la mayoría de las personas que correspondería al pleno desarrollo de la personalidad o del ego. Pocas son las que satisfacen estas necesidades porque la sociedad da mucha importancia al reconocimiento social y como consecuencia de ello estas necesidades nunca quedan satisfechas del todo. También hasta aquí llegan la mayoría de las terapias psicológicas; pero Maslow añade una necesidad más que es la de la autorrealización, y es precisamente en esta fase donde se da un descentramiento del ego. En esta fase cada uno encuentra su vocación, y encontrado ésta, encuentra su sentido en la vida y su lugar en el mundo.

La idea de la autorrealización es muy antigua y la encontramos en Aristóteles¹³³ así como en todas las tradiciones contemplativas. Para Maslow, una persona autorrealizada es aquella que ha satisfecho todas sus necesidades, desde las fisiológicas hasta las sublimes. Aunque todos los seres humanos posean como innatas estas necesidades, sólo una minoría alcanza la cumbre de la pirámide de las necesidades. Llegar a la cumbre implica un gran autoconocimiento y sinceridad consigo mismo. Maslow estudió a personas que él consideraba que eran autorrealizadas. De su estudio resaltó las siguientes características¹³⁴:

- Percepción de la realidad más objetiva
- Aceptación tanto de sí mismos como de los demás
- Necesidad de privacidad
- Independencia cultural y social
- Facilidad para las experiencias cumbre (*peak experience*)¹³⁵
- Preocupación por los demás (altruismo)
- Pocos amigos (por el carácter introspectivo)
- Gran sentido ético no siempre coincidente con el convencional

¹³³ Aristóteles en el último capítulo de la *Ética* habla de la contemplación como la felicidad más perfecta y que muestra la parte divina del ser humano. Como indica Aristóteles, la finalidad de todo ser humano es la felicidad y ésta se consigue cultivando la virtud. Ver Aristóteles: *Ética*. Ed. Gredos, Madrid, 1988, pp. 395ss, (1177^a y ss).

¹³⁴ Hergenhahn, B. R., *Op. Cit.*, p. 603.

¹³⁵ “los momentos de felicidad, los momentos de éxtasis, los momentos de raptó, originados quizás por el amor, por la audición de un fragmento musical o por el impacto repentino de un libro o una pintura, o por algún momento de intensa creatividad.” En Maslow, A., *Op. Cit.*, p. 103. “La vida de la mayoría de las personas está llena de momentos de relativa inatención, falta de interés y aburrimiento. Las experiencias cumbre, por el contrario, son momentos que nos comprometen profundamente, que nos entusiasman y que nos absorben plenamente en el mundo que nos rodea.” En Rowan, J.: *Lo transpersonal. Psicoterapia y counselling*. Ed. Los Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona, 1996, p. 48.

- Buen humor
- Gran creatividad

La metodología de Maslow tiene dos objetivos¹³⁶: el primero es la de conducir al individuo a una experiencia de autoconciencia que le permita encontrar su sentido en la vida; el segundo es el de integrar dicha experiencia de autoconciencia en la que dotaría al individuo calma y autocontrol. Para ello la única forma de desarrollar la psique humana es la de adentrarse en la interioridad donde moran los principales obstáculos del desarrollo psicológico.

Una de las grandes aportaciones de la psicología humanista es que los éxtasis o experiencias cumbre ya no son exclusivas de personas de gran espiritualidad, sino que son más corrientes de lo que pensamos. Por otro lado, la autorrealización es la culminación del desarrollo humano y no necesariamente tiene que estar ligado a una religión.

2.5. La psicología transpersonal

La psicología transpersonal como paradigma psicológico nació en 1969 en Estados Unidos con la fundación del *Journal of Transpersonal Psychology* por Abraham Maslow, como desarrollo y profundización de la psicología humanista, aunque en Europa ya había una tradición en el ámbito espiritual y psicológico. En los primeros años había una fuerte influencia de la psicología humanista y de las religiones orientales¹³⁷. Poco a poco se fueron desarrollando los modelos transpersonales y se ha abierto a las demás religiones.

Este paradigma psicológico centra su estudio en la expansión de la conciencia partiendo del presupuesto de que los seres humanos poseen potencialidades que van más allá del desarrollo del ego¹³⁸. Para ello han establecido puentes de diálogo entre las religiones, las artes y las ciencias con el fin de encontrar los mecanismos psicológicos que actúan en el desarrollo psicológico en su máxima globalidad, ofreciendo una síntesis de diferentes

¹³⁶ Almendro, M., *Op. Cit.*, 2004, p. 81.

¹³⁷ Washburn, M.: *El ego y el Fundamento Dinámico*. Ed. Kairós, Barcelona, 1997, p. 19

¹³⁸ *Ibid.*, p. 9.

perspectivas: espirituales, religiosas y estéticas. El desarrollo psicológico culmina en la plenitud espiritual que representa los aspectos más humanos de las personas.

Por otro lado, responde desde una perspectiva psicológica a la “crisis de la modernidad” tratada en el primer capítulo. La postura transpersonal no excluye a los otros paradigmas psicológicos, sino que los incluye dentro del propio modelo teórico, ya que lo transpersonal no es tratado por ningún otro paradigma, y por lo tanto, los complementa. Lo transpersonal se encuentra fuera del estudio del conductismo, cognitivismo y el psicoanálisis. Estos paradigmas consideran que el desarrollo psicológico culmina con la constitución del sujeto. Sin embargo, la psicología transpersonal postula que tras la constitución del sujeto surge una nueva fase de desarrollo, denominada “lo transpersonal” que coincide con lo espiritual. Este término fue creado por el psicólogo Roberto Assagioli en un intento de evitar connotaciones religiosas, ya que fuera de la religión también se desarrolla esta esfera numinosa, como puede ser el arte o incluso la ciencia.

En concreto, la psicología transpersonal pone en duda la percepción fundada en los cinco sentidos y en la racionalidad¹³⁹, como únicos instrumentos epistemológicos, porque en los estadios transpersonales la conciencia se ve alterada y ampliada, y se tienen otro tipo de percepciones que no son comunes en los estados ordinarios de conciencia. Estas experiencias marcan al individuo de por vida encontrando un profundo sentido a su vida, aunque paradójicamente no las pueda expresar, a lo sumo evocar por medio de la poesía o del arte. A este tipo de experiencias se les ha llamado con muchos nombres: experiencias oceánicas, místicas, transpersonales, etc. Las características de este tipo de experiencias están relacionadas de una manera o de otra con la muerte del sujeto, y que, por tanto, son objeto de estudio de la psicología transpersonal¹⁴⁰:

- **Desaparición de la percepción dualista sujeto-objeto** bien sean por medio de experiencias extáticas o de éxtasis. La individualidad se disuelve de tal manera que las fronteras de nuestro ego engloban a lo otro, sea éste un objeto, una persona, la naturaleza o el cosmos

¹³⁹ Weil, P.: *Los límites del ser humano*. Ed. Los Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona, 1997, p. 23.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 20.

entero. De la percepción del objeto pasamos a sentir el objeto como partícipe de nuestra corporeidad.

- **La experiencia no se puede expresar por medio del lenguaje** porque la experiencia sale fuera del marco lingüístico; de un marco espacio- temporal fuera de toda posible categorización sin la cual el lenguaje se queda balbuciendo. El sujeto se queda sin voz y por lo tanto sin existencia. El sujeto no existe en el silencio, sólo desde y en el lenguaje.
- **La experiencia es vivida con mayor autenticidad** con respecto a la vida cotidiana. Hay un auténtico despertar que nos hace percibir la vida ordinaria como pobre, como un auténtico sueño con respecto a la experiencia de carácter místico. La experiencia se torna totalmente subjetiva hasta tal extremo que el sujeto desaparece. No hay lugar en una subjetividad extrema para el sujeto que requiere para su presencia una mínima objetividad. A pesar de esta subjetividad se le concede más valor porque es una experiencia más vivida.
- **Transcendencia de las categorías del espacio y del tiempo** al acceder a una nueva dimensión donde no entran en juego los parámetros espacio-temporales. Uno siente que se encuentra fuera de estos parámetros dificultando su expresión, ya que todo lo que expresamos lo tenemos que reducir a estas categorías. He aquí uno de los problemas de expresar las experiencias religiosas.
- **La experiencia queda sacralizada** porque tiene un sentido trascendente que dota de sentido a la vida, y en la que conecta al individuo con una conciencia que le trasciende.
- **Desaparición del miedo a la muerte** porque la vida se concibe eterna y la muerte un cambio en la vida. La muerte sólo atemoriza al ego. Cuando la personalidad ya no gira en torno al ego la vida es mucho más intensa y más vivida. En parte, la experiencia espiritual es una experiencia de muerte simbólica.
- **Cambio del sistema de valores y del comportamiento** como resultado del proceso interior. Si en la sociedad actual predomina el individualismo, la competitividad, el éxito y el poder, tras la

integración de la espiritualidad surgen otros valores como la solidaridad, el compromiso social, la humildad y la compasión. La principal característica de estos últimos valores es que no giran en torno a un ego sino a la colectividad y los demás.

La muerte del sujeto es la apertura hacia la fase transpersonal porque la conciencia se amplía, hay una desidentificación con respecto a los diferentes planos de la existencia y por el control de la conciencia¹⁴¹. “Si se sumerge en el agua un vaso vacío, se llena de agua. El agua está al mismo tiempo en él y a su alrededor. Si se rompe el vaso, queda el mar. El vaso representa el ego que nos impide ver que también somos el mar.”¹⁴² En la fase transpersonal el vaso se va diluyendo poco a poco. Es lo que Jung denominaba *proceso de individuación*; un proceso de integración de la interioridad humana. En términos religiosos es la ascensión a la montaña en el que el peregrino se va despojándose de todo hasta alcanzar la *nube del no-saber*. El ego cumple una función muy valiosa en el desarrollo psicológico, pero cuando ya está totalmente formado se convierte en un obstáculo ante el mundo y uno mismo¹⁴³.

Hoy en día, la psicología transpersonal no es aplicable a la mayoría de las personas ya que son una minoría las personas que por diversas circunstancias abren sus puertas al ámbito transpersonal, aunque todo el mundo se puede beneficiar de las propuestas de esta escuela. “No estamos acostumbrados a una mente en calma y necesitamos neuróticamente estar muy ocupados creyendo que la mente ocupada <<está produciendo>>, cuando en realidad está tapando nuestra ansiedad y nuestros miedos.”¹⁴⁴ No obstante, lo que antaño se consideraba como patológico¹⁴⁵, desde la psicología transpersonal se considera un proceso de evolución. Y si no se acepta esta

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 83.

¹⁴² *Ibid.*, p. 66.

¹⁴³ Salvo en el psicoanálisis freudiano esta idea la he mostrado en los demás autores de la presente investigación.

¹⁴⁴ Almendro, M., *Op. Cit.*, p. 151.

¹⁴⁵ Autores como Prince y Savage consideran la experiencia mística como una regresión al servicio del ego. La cuestión es que el místico regresa al mundo con sus cinco sentidos y el esquizofrénico no. En Weil, P., *Op. Cit.*, p. 75. Desde el psicoanálisis freudiano, la experiencia mística es de naturaleza regresiva. *Ibid.*, p. 154. Esta confusión se da al no tener en cuenta la fase transpersonal.

nueva esfera de la personalidad se frena el desarrollo natural de la psique humana.

Algunos de los objetivos de la psicología transpersonal son:

“La vivencia del cuerpo como punto de partida hacia la personalidad y transpersonalidad, los valores femeninos como elementos de cambio social y espiritual, el trabajo personal sobre los procesos emocionales y cognitivos, la posibilidad de experimentar estados superiores de conciencia, la importancia de construir una psicología, psicoterapia y psiquiatría que no patologice y asuma esos estados como crisis de transformación y crecimiento, los valores de integración que propugna el punto de vista transpersonal: integración de polaridades, experiencias, religiones, etc.”¹⁴⁶

Los autores más representativos son Ken Wilber, y Michael Washburn. Ken Wilber propone un modelo estructural-jerárquico y Michael Washburn un modelo dinámico-dialéctico. Ambos modelos parten de la estructuración en tres grandes etapas, pero se diferencian en que el modelo de Wilber el desarrollo psicológico es un proceso ascendente a través de una jerarquía de escalones estructurales; y el modelo de Washburn la psique se desarrolla de manera dialéctica entre el ego y el Fundamento Dinámico en forma de espiral.

2.6. Michael Washburn y el Fundamento Dinámico

Michael Washburn concibe el ego en relación a un *Fundamento Dinámico*¹⁴⁷ superior que a lo largo del desarrollo psicológico va modificándose básicamente en tres etapas¹⁴⁸: en el periodo preedípico se da una indiferenciación entre el ego y el Fundamento Dinámico; en el periodo del ego hay una disociación represiva por el ego; y en el periodo de integración espiritual el ego se integra en el Fundamento.

¹⁴⁶ Rodríguez Bornaetxea, F.: *Prólogo*. En Rowan, J., *Op. Cit.*, pp. 18s.

¹⁴⁷ “El Fundamento Dinámico es la sede del polo noegoico de la psique y la fuente de la energía psíquica. Como tal, es la base necesaria de toda la vida psíquica.

La función más básica es la de servir como combustible –esto es, activador y amplificador- de los procesos psíquicos.” Washburn, M., *Op. Cit.*, p. 181.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 10.

La postura de Michael, en cierta medida, mantiene la estructura de Jung¹⁴⁹ del desarrollo psicológico como retorno a la fuente psicológica del *sí mismo*, y por otro lado, adopta la estructura de Wilber en tres fases. Su modelo lo concibe¹⁵⁰ como un desarrollo humano que sigue un camino en espiral de separación y retorno superior a sus orígenes que se encuentran en el ámbito espiritual, en el que se da una interacción entre el ego y el Fundamento Dinámico.

Washburn concibe la psique de manera bipolar¹⁵¹: polo egoico y el polo noegoico. El polo egoico corresponde a las funciones egoicas de controlador de la conciencia, autoconciencia reflexiva, control de los impulsos, voluntad, cognición operacional, y experiencia personal. El polo noegoico corresponde al Fundamento Dinámico que está relacionado con el inconsciente personal y colectivo.

Esta estructura bipolar es similar a la del psicoanálisis clásico si se concibe el superego como subsistema del ego, con lo cual, la división tripartita del psicoanálisis se puede concebir como bipolar ello-ego¹⁵². El problema del psicoanálisis es que hay un reduccionismo del polo noegoico al nivel preegoico con lo cual la estructura bipolar se resume en estructura bipolar preegoica-egoica. Sin embargo desde la psicología profunda hay una mayor concordancia con la estructura bipolar, siendo el inconsciente colectivo la estructura noegoica. El problema de la psicología profunda es que no clarifica lo prepersonal de lo transpersonal.

El ego posee dos modalidades: activa y receptiva. En la etapa adulta puede adoptar una de las dos modalidades. Si opta por la activa, el ego se autoafirma como existente individual; pero si opta por una modalidad receptiva, el ego es concebido como parte de una totalidad que le trasciende. Es entonces cuando el ego se abre a las potencialidades noegoicas sin que por ello pierda las funciones que caracterizan al ego. Esta apertura se da cuando el ego se halla totalmente desarrollado. La experiencia no gira en torno al ego sino al Fundamento Dinámico. Cuando esto sucede el individuo puede entrar

¹⁴⁹ Washburn a grandes rasgos sigue el modelo de Jung salvo que establece una clara diferencia entre lo prepersonal y lo transpersonal, diferencia que en Jung no está del todo clara.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 21.

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 30ss.

¹⁵² *Ibid.*

en trance, inflación o inspiración; surgimiento de sensaciones erógenas; surgimiento de pulsiones instintivas; sentimientos intensos; visiones; influencia de arquetipos.

“La autorrealización no es un ligamiento de un yo menor a un yo mayor, sino un darse cuenta de que la mismísima idea de yoidad no posee una base real.”¹⁵³

2.6.1. Etapa preegoica

Esta etapa corresponde al periodo de la infancia prelatente. Es la etapa más breve del desarrollo psicológico. El Fundamento Dinámico posee gran influencia sobre un ego no desarrollado que se encuentra en proceso de emergencia.

En el inicio de la vida humana, el ego se halla mínimamente activo y se encuentra en estado potencial¹⁵⁴. El ego no está diferenciado del Fundamento Dinámico. Esta condición inicial se denomina *incrustamiento original*. A diferencia de los demás estados, salvo el último (transegoico), hay armonía entre ambos polos. A partir de este estado inicial se produce un desequilibrio entre los polos intrínsecos al desarrollo psicológico.

El *incrustamiento original* es abandonado pronto por el desarrollo del ego, no obstante quedan en el inconsciente residuos que se expresan por medio del inconsciente colectivo bajo los arquetipos del huevo, el círculo, la profundidad oceánica, el caos primordial¹⁵⁵ etc.

Enseguida el polo egoico empieza a diferenciarse del polo noegoico y se inicia la interacción evolutiva con respecto al polo noegoico que durará toda la vida. El momento que marca la interacción da lugar a la etapa preegoica. Esta etapa se caracteriza por el dominio de lo noegoico.

En este periodo se establecen dos límites: el primero caracterizado por la indiferenciación con la Gran Madre¹⁵⁶ e inmersión dichosa con el Fundamento

¹⁵³ *Ibid.*, p. 75.

¹⁵⁴ Washburn difiere de la concepción clásica del psicoanálisis que considera que la vida humana se inicia con un estado carente de ego y totalmente desconectado del mundo exterior. *Ibid.*, p. 77.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 80s.

¹⁵⁶ “La Gran Madre tiene dos ejes, un eje positivo-negativo y un eje interno-externo. Por un lado, la Gran Madre es simultáneamente positiva y negativa porque el ego corporal, en su ambivalencia hacia ella, está predispuesto a percibirla positiva y negativamente, como la Madre Buena y como la Madre Terrible. Por otro lado, la Gran Madre es

Dinámico; el segundo límite aparece cuando el ego se desconecta de la Gran Madre ganando independencia al separarse de la Madre y del Fundamento. Al abandonar el incrustamiento original da lugar a la represión primordial¹⁵⁷, y de la preeminencia del Fundamento se pasa a la preeminencia del ego característico de la siguiente fase.

2.6.2. Etapa egoica

Esta etapa corresponde desde los inicios de la latencia hasta la mitad de la vida. El ego madura y se disocia del Fundamento Dinámico. Es la etapa más larga del ser humano en la cual muchos se quedan estancados de por vida.

Su principal característica es la del desarrollo del ego en disociación con el mundo y con el cuerpo que ofrece una identidad para establecerse en el mundo. El ego prevalece sobre lo noegoico creando una barrera de represión producto de la identidad que ha creado. Las principales consecuencias de esta represión es que el ego reprime los potenciales fisicodinámicos de la conciencia. El ego inmaduro no puede relacionarse con el Fundamento Dinámico, de ahí su represión. Una vez que ha madurado es entonces cuando puede abrirse al Fundamento Dinámico disolviendo la barrera de represión y adentrándose en la etapa transpersonal.

La etapa egoica está dividida en tres subetapas: latencia, adolescencia y adultez temprana:

- La etapa de latencia se caracteriza por la adquisición del lenguaje y representaciones simbólicas que transmiten significados generales. La represión primordial va cobrando fuerza dejando de lado al Fundamento Dinámico. Esta represión hace que el ego se desarrolle con rapidez y que se inicie la disociación mente – cuerpo que se plasmará totalmente en la adolescencia.

simultáneamente interna y externa porque es el poder interior del Fundamento Dinámico y la persona exterior que es el cuidador primario. Así pues, la Gran Madre es una dualidad doble –lo cual la hace realmente compleja.” En *Ibid.*, p. 89.

¹⁵⁷ “La represión primordial, que desconecta al ego del polo noegoico de la psique, origina el inconsciente prepersonal sumergido. La represión primordial, sin embargo, no es tan sólo la <<causa>> del inconsciente; es –o pronto se convierte en – un componente o contenido del mismo. Es una postura negativa hacia la vida fisicodinámica que, una vez asumida, pronto es petrificada y olvidada. La represión primordial es una estructura profundamente incrustada e *indivisible* del sistema mental-egoico.” *Ibid.*, p. 205.

- En la adolescencia aparece la autorreflexión que produce seguridad ante la identidad de sí mismo, y por otro lado, ansiedad¹⁵⁸, pues es incapaz de aprehender el sentido de su existencia. De ahí que el adolescente se lance a un reconocimiento externo que refuerce esa identidad que en su interior se desvanece. La certeza cartesiana fortalece la identidad en un plano mental, pero no existencial, de ahí que surjan todo tipo de estrategias de cara al exterior para llenar el vacío autorreferencial.
- La etapa de la adultez temprana sustituye el amor primario dirigido a los padres por otro dirigido a otra persona completando el proceso de separación emocional con los padres. Y se inicia una actividad donde el individuo desarrolla sus capacidades en el seno de la sociedad. Esta etapa entra en crisis cuando el proyecto de identidad conduce a una desilusión, independientemente de si ha tenido éxito o fracaso en la vida. Las estructuras que permitieron el desarrollo del ego ahora se convierten en el principal obstáculo para su trascendencia. El Fundamento Dinámico empieza a hacer acto de presencia provocando ese vacío existencial que el ego intentará ignorar de cualquier modo.

2.6.3. Etapa transegoica

Esta etapa corresponde a la etapa adulta tardía. El ego desarrollado retorna y se integra en el Fundamento Dinámico. El inicio de esta etapa se suele dar tras un proceso de crisis existencial que desemboca en una búsqueda espiritual. Este estado es alcanzado por pocas personas y son excepciones las que culminan dicho proceso. Esta etapa posee dos subetapas: regresión al servicio de la trascendencia, donde el ego retorna al Fundamento Dinámico; regeneración en el espíritu, en el cual el ego es transformado y elevado espiritualmente por el poder del Fundamento Dinámico.

¹⁵⁸ "El mismo yo fenomenal que es supuestamente confirmado por la autorreflexión cartesiana nunca es experimentado en dicha reflexión y, en consecuencia, emerge una preocupación persistente de que este yo pueda ser tan sólo una autorreferencia vacía, una entidad meramente presumida tras las escenas de la conciencia." *Ibid.*, 151.

En la etapa transegoica, el ego empieza a perder influencia para caer bajo el influjo del Fundamento Dinámico armonizándose ambos polos y unificándose en última instancia. El ego no se disuelve como en el modelo de Wilber, sino que se integra y se transforma ante la influencia del Fundamento Dinámico o Yo superior. Para Washburn, en esta etapa se produce una síntesis de unión de opuestos entre el ego y el Fundamento Dinámico.

“La integración transegoica es una integración en la cual el polo noegoico, aun sin ser dominante, es no obstante soberano, y en la cual el polo egoico, aun sin estar subyugado, es sin embargo vasallo.”¹⁵⁹

El ego deja de luchar contra el Fundamento Dinámico y se da una cooperación entre ambas instancias. Ahora el Fundamento Dinámico se presenta como una fuerza positiva y espiritual que se proyecta hacia el mundo, su sentido y la interconexión con los demás seres. El ego adopta una postura receptiva¹⁶⁰ y de aceptación ante los acontecimientos; de la racionalización se pasa a la contemplación.

En las últimas fases del desarrollo psicológico hay una profunda reorganización psicológica donde se invierten los papeles entre el ego y el Fundamento Dinámico. En este sentido hay una desconstrucción en lo referente al ego y un despertar de las potencialidades fisicodinámicas. Desde una perspectiva estructural los dos polos se armonizan y se complementan ofreciendo una unidad psicológica que se proyecta hacia el exterior con la ruptura sujeto-objeto, y hacia el interior rompiendo el dualismo mente-cuerpo.

2.6.4. La muerte del sujeto

Uno de los grandes problemas del desarrollo psicológico en la mayoría de las personas se relaciona con la trascendencia de la etapa egoica. Para superar dicho estado evolutivo, muchas religiones han desarrollado técnicas contemplativas, no con la intencionalidad psicológica, sino como instrumento

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 39.

¹⁶⁰ Esta actitud es la que caracteriza a los espirituales, una actitud de escucha y receptividad.

de evolución espiritual¹⁶¹ o de acercamiento a la “unidad”. Como he mostrado, las escuelas psicológicas definen la etapa adulta como una etapa predominada por la razón, el análisis, etc. Estas estructuras mentales nos permiten interactuar exitosamente en el mundo hasta tal grado que lo podemos adecuar a nuestras necesidades. Sin embargo, el desarrollo psicológico intenta seguir avanzando y lo que en un principio nos permitió avanzar (pensamiento conceptual-operacional) ahora se convierte en el elemento que impide el desarrollo psicológico. Las técnicas contemplativas se van a dirigir especialmente a desconstruir esas estructuras que además de impedir el desarrollo psicológico impiden el desarrollo espiritual. La trascendencia de esta etapa es lo que denomino “muerte del sujeto” que se remite al sujeto racional y estructurador de la experiencia. Para Washburn¹⁶² la única posibilidad de estructurar la experiencia en función de las estructuras heredadas es precisamente no interpretar la experiencia. Es decir, adoptar una actitud puramente receptiva y observadora. Es la actitud contemplativa de los espirituales que desde una perspectiva psicológica permite la armonización entre las diferentes instancias psicológicas y por tanto una mayor armonía interior. Todas las técnicas contemplativas conducen a ese estado receptivo de la conciencia.

En estados avanzados contemplativos se trasciende la división sujeto-objeto donde la experiencia absorbe la identidad del individuo. En otras palabras, el ego se expande más allá de su esfera mental dejándose absorber por la totalidad. El ego racional que cree que existe por el mero hecho de pensar deja de controlar al individuo porque aparecen otras potencialidades más profundas que dotan al individuo de una mayor completad. La contemplación desconecta las estructuras incrustadas en el ego¹⁶³ que reducen la libertad del individuo. La contemplación va cortando esas estructuras que lo limitan.

¹⁶¹ A grandes rasgos, el desarrollo espiritual es la búsqueda de la comunión con la totalidad, aunque para alcanzar dicha comunión sea indispensable el desarrollo psicológico del individuo. La razón por la que las religiones no enfatizan lo psicológico es la de evitar caer en las trampas del ego.

¹⁶² *Ibid.*, p. 221.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 236.

Las acciones de la contemplación¹⁶⁴ son, en primer lugar, disminución del predominio de las operaciones egoicas como el discurso interno, la cognición operacional, la volición activa; en segundo lugar, desactiva las represiones interiores ofreciendo una mayor conciencia de sí mismo.

2.7. Ken Wilber, la psicología integral

Ken Wilber será el autor más representativo de la psicología transpersonal inspirado tanto por las tradiciones contemplativas como por las diversas disciplinas psicológicas y corrientes filosóficas, donde desarrolla varios modelos psicológicos¹⁶⁵ que tienen en cuenta la evolución de la conciencia humana en su máxima globalidad. Su obra aspira a desarrollar una “filosofía mundial” donde esté todo incluido¹⁶⁶. La psicología transpersonal sólo abarca una perspectiva dentro de un modelo dividido en cuatro cuadrantes con los cuales ordena todo el conocimiento humano. La psicología es el punto de partida a partir del cual pretende construir un sistema filosófico integral¹⁶⁷.

Wilber propone un modelo multidisciplinar de índole hermenéutico: “*Para comprender la totalidad es necesario comprender las partes y para comprender las partes es necesario comprender la totalidad.*”¹⁶⁸ De ahí la necesidad de recurrir a las demás disciplinas, pues su último objetivo es la integración de todo el saber humano.

El modelo de Wilber parte de una estructuración del desarrollo de la conciencia¹⁶⁹ representado metafóricamente en diferentes bandas donde se sitúan las diversas terapias, patologías y escuelas espirituales. El objetivo es la de ordenar las diferentes escuelas psicológicas y asignarles las patologías que

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 237.

¹⁶⁵ A lo largo de su obra ha desarrollado cuatro modelos psicológicos fruto de sus investigaciones. En esta investigación me remitiré a su último modelo que denomina Wilber-4. Es probable que en el futuro presente otros modelos más complejos y más globales. Su objetivo final es el de crear un mapa global de la cultura humana.

¹⁶⁶ Visser, F.: *Ken Wilber. O la pasión del pensamiento*. Ed. Kairós, Barcelona, 2004, p. 17.

¹⁶⁷ Wilber más que hablar de “filosofía integral” habla de “psicología integral” como paradigma emergente que se encuentra más allá de la psicología transpersonal. Personalmente creo que su propuesta más que psicológica es filosófica ya que trata de ofrecer una “fenomenología del espíritu”, al estilo de Hegel, donde todo el saber humano queda explicitado y fundamentado. La psicología transpersonal ya incluye los diversos paradigmas psicológicos. La “filosofía integral” pretende incluir y ordenar los diferentes saberes dentro de una única estructura.

¹⁶⁸ Wilber, K.: *El ojo del espíritu*. Ed. Kairós, Barcelona, 1998, p. 19.

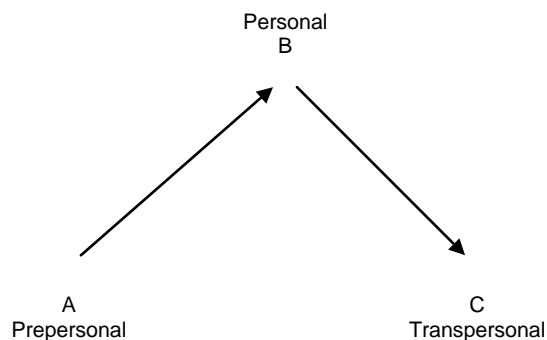
¹⁶⁹ Este modelo lo desarrolló en su primer libro: Wilber, K.: *El Espectro de la conciencia*. Ed. Kairós, Barcelona, 1990.

mejor corresponden con su marco de estudio. Tras una profundización en el estudio del desarrollo psicológico infantil se percató de unas falacias que habían caído la mayoría de los psicólogos.

2.7.1. La falacia pre-trans

Wilber propone un nuevo esquema del desarrollo de la psique humana, presente en todos sus modelos psicológicos, compuesto básicamente en tres fases: prepersonal, personal y transpersonal, que a lo largo de estos años se ha convertido en el gran paradigma de la psicología transpersonal. La inclusión de un tercer estado evita caer en lo que Wilber denomina la falacia pre-trans, que consiste en la confusión entre los estados prepersonales y los transpersonales. Wilber lo describe de la siguiente manera:

“En realidad, la esencia de la falacia pre/trans es muy fácil de describir. Comencemos, sin más, *suponiendo* que los seres humanos tienen acceso a tres ámbitos generales de existencia y de conocimiento (el sensorial, el mental y el espiritual), tres dominios que pueden ser calificados de muy diferentes modos: subconsciente, autoconsciente y superconsciente; prerracional, racional y transnacional, o prepersonal, personal y transpersonal. El hecho es que lo *prerracional* y lo *transnacional* son parecidos (por el hecho de ser ambos *no racionales*) y el ojo ingenuo suele confundirlos. Tras esta confusión es inevitable que los dominios *transnacionales* sean *reducidos* al estatus prerracional o que los reinos prerracionales sean *exaltados* a la esfera de lo transnacional. Así pues, la falacia pre/trans termina dividiendo en dos una visión global del mundo y replegándola sobre sí, con lo cual una de las dos mitades (sea la <<pre>> o la <<trans>>) desaparece de nuestra vista.”¹⁷⁰



¹⁷⁰ Wilber, K.: *Los tres ojos del conocimiento*. Ed. Kairós, Barcelona, 1991, pp. 174s.

Para este autor, las experiencias que ponen en contacto con la Totalidad, como las experiencias de índole místico, no son un retorno al estado de fusión neonatal como en su día sugirió Freud, sino que reflejan otro estadio evolutivo de la psique humana, que implica una ampliación de la conciencia como es lo transpersonal, y que hasta entonces sólo se tenía en cuenta en el ámbito de la espiritualidad. La diferencia entre un estado prepersonal y el transpersonal es que en el estado prepersonal la fijación es involuntaria, y regresiva, es decir, tiene un componente patológico si se da en un estadio personal; y en el estado transpersonal la inclinación es voluntaria y evolutiva. La psique humana queda determinada por el grado de conciencia desarrollado, desde el personal, casi nulo, hasta el transpersonal que tiende a un grado de conciencia absoluto.

El problema del psicoanálisis es que ve en el ego la culminación del desarrollo humano, de ahí que niegue todo lo relacionado con lo transpersonal, mientras que para la psicología transpersonal el sujeto es un estadio intermedio con el cual nos ayuda a ocupar un lugar en el mundo; pero que nos aleja de las raíces profundas del ser humano si nos quedamos anclados en ese estadio. De esta manera, la psicología transpersonal estudia los estados superiores de conciencia donde el sujeto es objeto de disolución, y por otro lado es el lugar de la intuición, la creatividad, y la imaginación que se manifiestan en su máximo esplendor.

Para que se dé la trascendencia es necesario que la persona consiga una plena autorrealización y el ego o sujeto alcance una madurez tal que prepare el camino de la trascendencia. De ahí que se siga el discurso psicoanalista y de otras corrientes psicológicas en lo que concierne a la formación del sujeto, y se excluya a éstas una vez que nos adentramos en el ámbito transpersonal.

Según Wilber encontramos dos tipos de falacias:



Falacia FPT-1: El desarrollo de la psique humana consta básicamente de dos fases: una prepersonal (A) y otra personal (B). En la fase personal culmina el desarrollo psicológico. El psicoanálisis freudiano adopta este esquema. Todo lo transpersonal se reduce a lo prepersonal. La visión del mundo que subyace en este esquema es que el ser humano es un ser racional con el cual comprende y ordena el mundo¹⁷¹. Esta falacia supervalora el ego e infravalora un ego transpersonal.

Falacia FPT-2: Este es un esquema de ida y vuelta. No existe un estadio prepersonal. El desarrollo psicológico surge de un estadio transpersonal (C) que pasa a un estadio personal (B) y retorna al estadio transpersonal (C). Lo prepersonal queda reducido a lo transpersonal. Éste es el modelo de Jung. La visión del mundo corresponde a la idea mítica de la caída del paraíso. El desarrollo psicológico consiste en recuperar el estatus original¹⁷². Esta falacia degrada al ego y supervalora el pre-ego.

Ambas falacias tienen una parte de razón. La falacia FPT-1 tiene razón en que el individuo parte de una fase prepersonal para pasar a una fase personal; la falacia FPT-2 tiene razón al argumentar que de la fase personal se pasa a una fase transpersonal. La crítica que realiza Wilber es que ambas visiones son dualistas y que reducen una fase del desarrollo a lo prepersonal o a lo transpersonal. Así desde una postura freudiana se tenderá a reprimir todo lo transpersonal, coartando de esta manera las emergencias espirituales o transpersonales. Por el otro lado, desde una postura junguiana bloquearán todo el desarrollo personal en aquellas personas que precisamente necesitan fortalecer la personalidad¹⁷³. El modelo que propone Wilber es una simbiosis de ambas falacias, pero sólo cogiendo lo que de razón tiene cada una. De ahí que establece los tres niveles que caracterizan al paradigma transpersonal. De esta manera se pretende ofrecer un modelo que no caiga en las falacias expuestas y que sirva de modelo a la hora diagnosticar y aplicar la terapia más adecuada.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 180.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ Personalmente tengo mis dudas si realmente sucede esto en terapia ya que el análisis de Wilber es prácticamente teórico y carece de práctica terapéutica. Wilber no presenta estudios donde se analicen estos problemas que él argumenta. Él mismo se presenta como un *Pandit* (erudito e intelectual de la India) más que como un *Guru* (maestro espiritual). Cit. en Visser, F., *Op. Cit.*, p. 57.

2.7.2. El espectro de la conciencia

A partir de las falacias pre-trans, Wilber vio la necesidad de establecer la distinción entre personal y transpersonal, esta última como fase evolutiva superior¹⁷⁴ a la personal. El modelo básico constituiría en: prepersonal - personal – transpersonal.

Dentro de estas tres grandes fases se pueden establecer infinitas subdivisiones cuya lesión o estancamiento en alguno de ellos supondría una patología concreta y una terapia también concreta. Las diferentes escuelas psicológicas se han especializado en diferentes fases del desarrollo psicológico. De esta manera, Wilber establece un mapa del desarrollo de la conciencia junto con las patologías que van surgiendo en dicho desarrollo, y dentro de este mapa incluye las diferentes escuelas psicológicas con sus terapias. Para ello, recurre a gran parte de las escuelas psicológicas y a las grandes tradiciones religiosas.

La conciencia humana se desarrolla adquiriendo cada vez una mayor autonomía e independencia. En cada fase surgen nuevas estructuras que siguen perdurando al ser trascendidas por otras. Wilber en su obra *Psicología Integral* establece diez peldaños funcionalmente dominantes a lo largo del desarrollo evolutivo¹⁷⁵ denominadas **estructuras básicas**:

1. Sensorio-físico: dominio de la materia, la sensación y la percepción. (Nivel sensoriomotor de Piaget)
2. Fantástico-emocional: nivel emocional-sexual y nivel fantástico donde se da la forma más sencilla de representación mental.
3. Mente representativa: en este nivel se desarrolla el pensamiento preoperacional (Piaget) en dos estadios: el de los símbolos de los 2 a los 4 años, y el de los conceptos de los 4 a los 7 años. Es una fase egocéntrica que impide asumir el papel de los demás. A partir de esta estructura entramos en el dominio personal.
4. Mente regla / rol: en esta fase se puede asumir el rol de los demás y se pueden realizar operaciones regladas.

¹⁷⁴ Superior en el sentido de una mayor conciencia sobre uno mismo.

¹⁷⁵ Wilber, K.: *Psicología integral*. Ed. Kairós, Barcelona, 1999, pp. 20ss.

5. **Mente reflexivo – formal:** corresponde con el pensamiento operacional formal de Piaget. En esta fase además de pensar sobre el mundo también se puede pensar sobre el pensamiento mismo. Es la primera estructura autorreflexiva e introspectiva que es capaz de realizar un razonamiento hipotético-deductivo.
6. **Visión – lógico:** se crea una estructura que es capaz de relacionar, establecer un discurso dialéctico, sintetizar, establecer conexiones, coordinar ideas e integrar conceptos. Es la estructura más integradora del dominio personal. A partir de esta estructura entramos en lo transpersonal.
7. **Psíquico:** el individuo comienza a operar con la percepción interna o intuición. Proporciona a la mente-pensamiento una visión e inspiración interna directa que permite advertir pautas subyacentes. Estos estadios transpersonales no suenan muy abstractos porque carecemos de estas estructuras para comprenderlas.
8. **Sutil:** se toma contacto directo con los arquetipos fundamentales
9. **Causal:** se accede a la fuente no manifestada, al sustrato trascendente de todas las estructuras inferiores. Aparece una percepción cósmica y expandida junto con una conciencia de unidad sin límites que todo lo impera.
10. **Último:** es la más absoluta comunión. En sí no es un nivel, sino la realidad misma. La conciencia despierta finalmente como Espíritu Absoluto.

Estas estructuras básicas están descritas, con sus pequeñas peculiaridades, en diversas tradiciones como el vedanta, la cábala, el misticismo cristiano, etc. Wilber denomina a esta psicología transpersonal que se ha mantenido principalmente en las tradiciones espirituales como *philosophia perennis* aludiendo explícitamente a la obra de Aldous Huxley¹⁷⁶.

Además de las estructuras básicas, Wilber establece las estructuras de transición. Éstas no quedan incluidas como sucede con las estructuras básicas sino que tienden a ser negadas o disueltas por el desarrollo siguiente. En cada

¹⁷⁶ Huxley, A.: *La Filosofía Perenne*. Ed. Edhasa, Barcelona, 1993.

nivel de las estructuras básicas se accede a una visión del mundo concreta, una nueva perspectiva, con diferentes necesidades (Maslow¹⁷⁷), diferentes identidades (Loevinger¹⁷⁸) y diferentes respuestas morales (Kohlberg¹⁷⁹). Estos cambios operan y transforman al *Self* (sujeto) ofreciendo diferentes estructuras de transición o estadios del *Self* (ver tabla 1).

Correlación entre las estructuras básicas y las estructuras de transición (Tabla 1)¹⁸⁰

Estructura básica	Necesidades (Maslow)	Identidad (Loevinger)	Sentido moral (Kohlberg)
Sensorio-físico	Fisiológicos	Autista Simbiótico	Deseo mágico
Emocional-fantasmico		Comienzo del impulsivo	
Mente representacional	Seguridad	Impulsivo Auto-protector	Castizo / obediencia Hedonismo ingenuo
Mente regla-rol	Pertenencia	Conformista Conformista consciente	Aprobación de los demás Ley y orden
Reflexivo-formal	Autoestima	Consciente individualista	Derechos individuales Principios individuales
Visión-lógico	Autorrealización	Autónomo Integrado	
Psíquico	Mente iluminada		Universal espiritual
Sutil	Autotrascendencia		
Causal			

El *Self* es el locus de identificación que proporciona identidad a la mente que en función del nivel que se encuentra impone un nivel de adaptación determinado con el mundo. También proporciona los diferentes mecanismos de defensa que van variando a medida que se asciende de nivel. El *Self* proporciona la asimilación de las experiencias. A medida que va desarrollándose y ascendiendo de nivel se enfrenta a impulsos diferentes que deberá liberarse para pasar al siguiente nivel. En cada transición de nivel se produce una pequeña muerte que afecta a la identidad, las necesidades y al sentido moral, en detrimento de una nueva identidad, necesidad y sentido

¹⁷⁷ Maslow, A., *Op., Cit.*

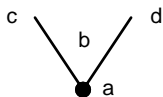
¹⁷⁸ Loevinger, J.: *Ego Development*. Ed. Jossey-Bass, 1976.

¹⁷⁹ Kohlberg, I.: *Essays on Moral Development*. Vol. I, Ed. Harper & Row, San Francisco, 1981.

¹⁸⁰ Wilber, K., *Op., Cit.*, 1999, p. 32.

moral¹⁸¹. Las patologías psicológicas¹⁸² surgen cuando el desarrollo se estanca porque o se produce una fijación de un estadio inferior, o se reprime la nueva estructura.

Wilber llama “fulcro” a la transición entre las estructuras básicas que el Self debe de atravesar. Su esquema es el siguiente¹⁸³



El punto “a” es el punto de inicio que representaría un nivel determinado de la estructura básica. El punto “b” representa el proceso de separación e individuación, o proceso de transición entre dos niveles de la estructura básica. El punto “c” remite al Self estable, diferenciado e integrado en el siguiente nivel de la estructura básica. “d” representa el mundo objetal diferenciado e integrado del fulcro correspondiente. El proceso evolutivo dentro de la escala de la estructura básica consiste en la diferenciación horizontal entre “c” y “d”, y en una diferenciación vertical (trascendencia de nivel) entre “c” y “a”. En cada proceso de transición de nivel o de fulcro se determinan unas patologías concretas que dependen de las fijaciones con el mundo objetal.

2.7.3. La psicología integral (Wilber IV)

La psicología integral es el último modelo que Wilber ha presentado dentro de su enciclopédica obra. Este autor plantea que sólo es posible comprender la psique desde una perspectiva integral y multidisciplinar. En cierto sentido, lo que está proponiendo es una vuelta de la psicología a la filosofía que abordaba la psique como un problema epistemológico. Antes de la diversificación de las humanidades (sociología, psicología, filosofía, pedagogía, política), la filosofía era la gran ciencia que buscaba el fundamento de las cosas. Con la psicología integral estamos ante un modelo filosófico que pretende dar cuenta del desarrollo de la conciencia, vista ésta como desarrollo de la sabiduría.

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 36s.

¹⁸² *Ibid.*, pp. 38s.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 61.

Wilber aborda el desarrollo de la conciencia desde cuatro perspectivas interrelacionadas entre sí. El estudio de diferentes disciplinas acerca del desarrollo cognitivo - biológico, social, cultural y espiritual, le llevó a crear un mapa desde el cual se estableciesen las relaciones inherentes de las diversas perspectivas. Según Wilber: “todo fenómeno puede ser abordado desde una perspectiva interna y desde una perspectiva externa y también de manera individual y como miembro integrante de una colectividad.”¹⁸⁴ He aquí los cuatro cuadrantes que constituyen la psicología integral que da cuenta del desarrollo de la conciencia desde su cuádruple perspectiva.

Los cuatro cuadrantes están divididos en objetivo (parte derecha), subjetivo (parte izquierda), individual (parte superior) y colectivo (parte inferior). Estas son las cuatro perspectivas o cuadrantes desde los cuales la conciencia se manifiesta dentro de un proceso evolutivo. Por ejemplo, el conocimiento se puede abordar desde estas cuatro perspectivas¹⁸⁵ de la siguiente manera:

1. Cuadrante superior derecho: es el conocimiento empírico y objetivo. Estudia las sinapsis neuronales y demás procesos neurológicos susceptibles del método científico.
2. Cuadrante superior izquierdo: es el conocimiento individual subjetivo. Observamos la conciencia y uno se percata de su estado. Está contento, triste, etc. Experimentamos la mente de manera subjetiva. La metodología empleada es la interpretativa o hermenéutica.
3. Cuadrante inferior izquierdo: es el conocimiento cultural desde el cual contextualizamos un pensamiento determinado. Los pensamientos individuales surgen dentro de un contexto cultural a partir del cual cobran significado y sentido.
4. Cuadrante inferior derecho: es el conocimiento de lo social. Toda cultura tiene su correlato social que ayuda a determinar las visiones culturales del mundo de las cuales brotan un pensamiento a partir de unas conexiones neuronales. De esta manera se cierra el círculo del proceso epistemológico.

¹⁸⁴ Wilber, K., *Op. Cit.*, 1998, p. 27.

¹⁸⁵ *Ibid.*, pp. 27ss.

“Todos los cuadrantes están relacionados entre sí, todos son causa y efecto, al mismo tiempo, de los demás, a modo de esferas concéntricas de contextos que se hallan, indefinidamente, dentro de otros contextos.”¹⁸⁶

Cada cuadrante aborda el conocimiento desde una perspectiva concreta y con un lenguaje diferente. El objeto de conocimiento del cuadrante superior izquierdo es el yo, el del cuadrante inferior izquierdo es el nosotros, y los cuadrantes derechos o científicos el ello. Wilber relaciona estos tres objetos de conocimiento con los tres mundos de Popper, las tres pruebas de validez de Habermas y las tres preguntas trascendentales de Kant. Por otro lado, también lo relaciona con las diferentes divisiones ternarias del ámbito del espíritu (*Buda, Dharma, Sangha / Dios, Cristo, Espíritu Santo*)¹⁸⁷.

La propuesta de Wilber enfoca el problema de la conciencia y del conocimiento desde estas cuatro perspectivas para evitar reduccionismos en los modelos teóricos. La espiritualidad necesita de las ciencias puras y de las sociales, así como las diferentes disciplinas científicas necesitan de la espiritualidad para desarrollar el conocimiento humano y la conciencia humana. El modelo de los cuatro cuadrantes permite identificar todas las correlaciones entre dominios que en un principio no tienen ninguna correlación. De esta manera se observa con mayor claridad las interacciones entre el individuo, la conciencia y la sociedad (yo, ello, nosotros).

2.7.4. Las muertes del sujeto

La muerte del sujeto como concepto postmoderno hace referencia a la superación de la concepción cartesiana de un sujeto dualista y alienado a la mentalidad burguesa de la modernidad. Desde la perspectiva postmoderna, el paso al ámbito transpersonal ya supondría la muerte del sujeto. Pero como se puede observar, el ámbito transpersonal está dividido en subfases y en cada una de ellas el sujeto va diluyéndose hasta la comunión mística que es lo que propiamente se podría denominar como muerte del sujeto. Aquí sujeto y objeto

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 29.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 37. Personalmente soy escéptico con las analogías que establece Ken Wilber porque se caen en reduccionismos que no están debidamente fundamentados.

se encuentran en perfecta unión armónica. De ahí que denomine la muerte del sujeto a la más alta experiencia mística.

La muerte del sujeto desde un discurso moderno se concibe como una patología, pues la constitución del sujeto supone la culminación del desarrollo psicológico. Desde la postmodernidad se habla de la muerte del sujeto como la superación del discurso moderno que no ha sido capaz de desarrollar el proyecto humanista. Desde la psicología transpersonal y desde la espiritualidad, la muerte del sujeto hace referencia a la comunión espiritual cuyas implicaciones revierten en una nueva actitud ante el mundo de entrega absoluta, superación de los conflictos psicológicos (paz interior), desarrollo de nuevas formas de conocimiento (intuición), que en definitiva sería la culminación del proyecto humanista por excelencia como respuesta a la armonización interna y externa del ser humano con el Cosmos.

Como dice Ken Wilber: “la experiencia mística supone una especie de factor thanático, “la trascendencia del ego”, “la muerte del ego”. A este respecto, los distintos teóricos se alinean en los dos polos opuestos del mismo concepto, ya que mientras los defensores de la trascendencia, como Norman O. Brown, Charles Garfield, Ronald Laing y gran parte de los psicólogos transpersonales consideran que *thanatos* es el impulso a renunciar al ego y a recuperar la unidad en el espíritu, los que están en contra de la trascendencia, como Freud, Ferenczi, Ernest Becker y la ortodoxia, por el contrario, consideran que *thanatos* es el impulso a abandonar al ego y regresar al ello mórbido”¹⁸⁸. La postmodernidad quedaría a medio camino entre los que se oponen a la trascendencia del sujeto y los que apuestan por ella.

A un nivel general, La muerte del sujeto es la disolución de un constructo mental que impide al individuo ser tal como es. El yo es un ente virtual, sin existencia propia, una apariencia fruto del desarrollo evolutivo de la conciencia. El yo es una fachada que nos embauca y engaña, y por lo tanto genera sufrimiento¹⁸⁹. La muerte del sujeto desde la filosofía o psicología es consecuencia directa de la eterna pregunta **¿Quién soy yo?**

¹⁸⁸ Wilber, K., *Op. Cit.*, 1991, p. 209.

¹⁸⁹ Wilber comparte la noción de yo como ilusión de la tradición Advaita Vedanta y del Budismo.

Ésta será una de las principales preguntas que ha motivado el quehacer filosófico y que toca al ser humano de una manera íntima. Podemos intentar responder nosotros mismos a la pregunta. Al hacerlo estamos trazando un límite con lo que consideramos propio a nuestro ser y lo que no lo es. Así nuestra identidad queda determinada por el límite que nosotros trazamos de nosotros mismos. Las crisis de identidad son producidas, en parte, por no saber delimitar nuestra identidad con respecto al mundo y a nosotros mismos. Así cuando somos pequeños, el primer límite que trazamos es el de nuestro cuerpo. Todo lo que queda fuera está considerado como no-yo. A medida que vamos creciendo nos vamos identificando con nuestro aspecto mental más que con el cuerpo, creando una disociación entre la mente y el cuerpo como lo explícita Descartes. El cuerpo pasa a ser una posesión más, una máquina a las órdenes del espíritu o mente. Entonces la identificación es solamente mental y está ligada a un nombre propio que nunca cambia. Pero por el contrario, nosotros siempre estamos cambiando, en función del estado de ánimo, de la edad, de las experiencias vividas, etc., en definitiva, varía en función de muchos factores internos y externos. A esta imagen reducida de uno mismo es lo que se considera como *máscara*. Al respecto Eugenio Trías dirá:

“La idea de la *muerte del hombre* posee para mí un sentido vital, que afecta a nuestra conducta de forma directa y que determina una forma de comportarse y una actitud: y por consiguiente, una ética. Esa idea significa que el <<hombre>>, la <<persona humana>>, la <<existencia humana>> o el <<sujeto humano>> constituyen *fetiches*. Que el humanismo, el subjetivismo, el personalismo, el existencialismo, han abonado un cierto fetichismo: fijar un papel social, una máscara o disfraz como patrón de una pretendida identidad o *self*. La muerte del hombre significa, por tanto: la disolución de esa identidad y la liberación de una profusión de máscaras o disfraces que todos nosotros almacenamos –y que inhibimos en virtud de ese fetichismo. Nuestra idea es, pues, disolver esa identidad y liberar una multiplicidad. Recordar que bajo esa identidad o nombre se esconde una muchedumbre (...)”¹⁹⁰.

Por otro lado, los aspectos que no reconocemos de nuestra psique se le denominan *sombra*¹⁹¹ que abarca parte del inconsciente. El psicoanálisis trabaja en eliminar la sombra para fortalecer la máscara o el ego, una imagen

¹⁹⁰ Trías, E.: *Filosofía y Carnaval*. Ed. Anagrama, Barcelona, 1984, pp. 14s.

¹⁹¹ Wilber, K.: *La conciencia sin fronteras*. Ed. Kairós, Barcelona, 1984, pp. 11-30.

de sí mismo fuerte y “sana”. La psicología humanista además de eliminar la sombra pretende integrar el cuerpo humano dentro de la máscara poniendo a disposición del individuo todo el potencial del cuerpo y de la psique humana. Y la psicología transpersonal pretende eliminar la máscara al igual que lo hacen las diversas tradiciones contemplativas.

Muchas terapias animan a aceptar el cambio como alentaba Nietzsche con su “eterno retorno”, y por tanto, estar abiertos a una muerte simbólica, que significa deshacerse continuamente de las máscaras y sombras que albergamos en nuestro interior, que nos limitan y nos reducen a efímeras ideas. El miedo a la muerte es el grito agonizante de nuestras máscaras, de un “yo” que quiere perpetuarse eternamente.

La muerte que tanto asusta puede tener dos sentidos: uno significaría la muerte física o la destrucción; y otro un cambio drástico como puede ser la muerte del sujeto o las muertes iniciáticas de cualquier ritual donde uno cambia de status o rol social.

Volviendo a Wilber: “para el *sujeto*, re-unir el sujeto y el objeto, o soltar la contracción exclusiva de la conciencia en torno a la sensación de identidad separada, equivale a *morir*. Y el sujeto, la sensación de identidad independiente, se llena de pavor ante esta muerte, ante *thanatos*”¹⁹².

El sujeto tiene miedo ante la trascendencia porque significaría su propia muerte, la pérdida de las posesiones simbólicas que ha conseguido para tener la sensación de SER. El sujeto necesita de objetos simbólicos que materializa en personas, poder, ambiciones, en cosas con las cuales se pueda erigir como centro común.

En cada etapa psicológica hay un miedo característico, un intento del sujeto por mantener la estructura. Aceptar la muerte es el primer paso para adentrarse en un cambio que nos libere de las ataduras psicológicas que impiden la autorrealización de ser uno mismo.

La crisis existencial surgen en momentos de debilidad del ego y es en esos momentos cuando se reflexiona sobre el sentido de la vida, sobre el lugar que ocupa una persona en el mundo, ¿qué hacemos aquí?, preguntas que nos ponen en cuestión a nosotros mismos y hay un deseo por vivir la vida con más

¹⁹² Wilber, K.: *El proyecto Atman*. Ed. Kairós, Barcelona, 1996, p. 286.

intensidad, con más sabor, y para ello debemos enfrentarnos a la muerte de un estado que de entrada ya no nos agrada como antaño; al cambio que nos permita salir de este agujero existencial. No se puede vivir la vida con la máxima intensidad si dentro de nosotros mismos alberga algún tipo de miedo.

La psicología transpersonal va más allá de la terapia y propone alternativas sociales. Además de personas enfermas también hay sociedades enfermas. Todo ello en un plano meramente especulativo. Al igual que el postmodernismo, otro punto en común, los males no están sólo en el individuo sino que la sociedad mantiene estructuras enfermizas.

A este respecto, Wilber dirá en una de sus obras:

“El yo debe aceptar la <<muerte>>, la negación, o la liberación del nivel inferior, debe desidentificarse, o desligarse, de su implicación exclusiva con ese nivel para ascender a la vida, unidad e integración superior propia del siguiente nivel de organización estructural. Una vez en el nuevo nivel, el yo debe consolidar, fortalecer y conservar el complejo del yo propio de ese nivel hasta ser lo suficientemente fuerte como para aceptar su muerte, abandonándolo, o negándolo, para poder dar el siguiente paso evolutivo hacia delante”¹⁹³.

El desarrollo del ego y su disolución (muerte del sujeto) como proceso del desarrollo psicológico es el recorrido de la identificación, en un primer momento con el cuerpo, luego con la mente y finalmente con la humanidad y el cosmos. En todo este proceso, el egocentrismo va disminuyendo en una apertura hacia el mundo y que desde esta apertura se encuentra el sentido de la vida así como su esencia.

¹⁹³ Wilber, K., *Op. Cit.*, 1991, p. 270.

3. Visión teológica: Del hombre nuevo a la “muerte de Dios”

Si observamos los restos arqueológicos funerarios, al menos desde la época Neandertal, podemos encontrar muestras de la presencia de la idea de la muerte ya en los orígenes de la civilización humana. En muchos de ellos se detecta uso del ritual y ofrendas que indican que van destinadas a la otra vida, dando a entender que había una conciencia de la muerte y una respuesta ante ella, aspecto este último que nos diferenciaría de los animales¹. El origen de la religión podría estar relacionado con la conciencia que el ser humano desarrolló para dar respuesta a la muerte². De esta manera se inicia una actitud religiosa dotando de sentido las cuestiones trascendentales, actitud que mantendrá hasta el día de hoy.

La muerte en el cristianismo cobra un sentido especial que le diferencia de las demás religiones. La religión cristiana se funda a partir de la muerte de Jesús, y es esta muerte la que aporta significado a la vida cristiana. Desde la espiritualidad, la muerte es el nacimiento del espíritu, y los caminos espirituales se convierten en sucesivas muertes y ritos de paso³ que conducen a la unión con Dios. La muerte adquiere un sentido más profundo que implica un cambio que conduce a la plenitud del ser humano, y a una apertura de conciencia que incluye al resto de los seres.

En este capítulo me voy a centrar en el sentido de la muerte para el cristiano y su relación con la muerte del sujeto como apertura al camino espiritual, desde los espirituales más representativos del cristianismo hasta el movimiento de la muerte de Dios contemporáneo, donde confluyen la teología negativa y la filosofía de Nietzsche en una clara crítica a la modernidad, e intento por revitalizar la espiritualidad cristiana desde la práctica cotidiana.

¹ Ver Ayala, F. J.: *Origen y evolución del hombre*. Ed. Alianza, Madrid, 1986, p. 189.

² Ver “La muerte y los orígenes de la religión.” en Bowker, J.: *Los significados de la muerte*. Ed. Cambridge University Press, 1996, pp. 10ss.

³ Van Gennep definió los ritos de paso (1909) como la separación de un individuo de una condición previa para pasar a una nueva condición en un proceso que consta de tres etapas: a) separación del individuo de su condición previa, b) fase liminal donde el individuo ha dejado su condición pero no ha adquirido su nuevo status, c) adquisición de la nueva condición y aceptación en la sociedad. Los ritos de paso se observan en el nacimiento, pubertad, matrimonio, muerte y camino espiritual. Ver van Gennep, A.: *Los ritos de paso*. Taurus, Madrid, 1986.

3.1 La muerte en la Biblia

La Biblia es el libro sagrado para los cristianos y unos de los libros más influyentes en la cultura occidental. Se compone del Antiguo Testamento que corresponde a la tradición hebrea, y del Nuevo Testamento de la tradición propiamente cristiana. En el Antiguo Testamento aparece la revelación de Dios ante los hebreos y sus consecuencias a lo largo de su historia. En el Nuevo Testamento se relata la vida, muerte y resurrección de Jesús así como el sentido espiritual de los primeros cristianos.

En términos generales, la concepción cristiana de la muerte parte de un contexto judío, y de un Mesías que pronosticó su propia muerte como única vía de salvación. En la especificidad de la muerte se manifiesta la esencia del cristianismo revelando la “verdad divina”, y la esperanza de una vida eterna tras la muerte física. En el Antiguo testamento⁴ indica que después de la muerte el espíritu vuelve a Dios y el cuerpo se queda en la tierra. Esta descripción de la muerte como separación del alma y el cuerpo se mantendrá a lo largo de la historia hasta el día de hoy⁵.

En el Nuevo Testamento, hay dos autores que considero claves en la dilucidación del sentido de la muerte como elemento de meditación y que están muy presentes en la tradición espiritual contemplativa. Pablo, el creador de la Iglesia que marcará la ortodoxia dentro de ella, y Juan que propone una línea más esotérica influyendo de manera decisiva en la tradición espiritual contemplativa. Ambos autores son considerados como los padres de la mística en el cristianismo⁶.

La razón que argumenta Pablo acerca de la muerte de Jesús es que murió por los pecados de la humanidad. La muerte es el fruto del pecado⁷ que remite al pecado original realizado por Adán. Sin embargo, una de las novedades que introduce el cristianismo es la idea de resurrección de la cual sólo los justos la tendrán tras el juicio final⁸. También fue la idea de la

⁴ Qo 12, 7.

⁵ Rahner, K.: *Sentido teológico de la muerte*. Ed. Herder, Barcelona, 1965, p. 19.

⁶ Ver, Gennaro, G., Salzer, E. C.: *Literatura mística: San Pablo místico*. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 2002, y Gennaro, G., Salzer, E. C.: *Letteratura mistica: L'Evangelista mistico*. Ed. Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2001.

⁷ Rm 5, 12-21.

⁸ 1 Ts 4, 13-18.

resurrección la que más problemas dio al cristianismo en su expansión incluso dentro del propio movimiento donde muchos cristianos de origen griego no aceptaban dicha idea.

“El puro mensaje bíblico de la muerte y resurrección de Cristo con nosotros y por nosotros, a la vez que nuestra muerte y resurrección con él, no encontró en los primeros siglos de la Iglesia una cultura coherente y convincente, que asumiese la comprensión unitaria del hombre, tal como aparece en el Génesis y los evangelios, a la vez que la comprensión corporativa y solidaria de la relación de Cristo con la humanidad. Si a eso se añade que la idea de encarnación y resurrección constituían casi una imposibilidad metafísica para el universo griego de pensamiento, comprenderemos que el cristianismo, arrojado del mundo semítico e instalado en el mundo helenístico, quedase a merced de una filosofía que, al acoger el Evangelio y queriendo pensarlo, lo integrara subyugándolo a su lógica interna, sin dejarse a su vez cuestionar, convertir y transformar por él.”⁹

De ahí que Pablo en la *Primera Epístola a los Corintios* responde a las objeciones que le hicieron en torno a la resurrección, y explica cómo se dará en los justos. De esta manera fundamenta uno de los principales dogmas de la Iglesia: la resurrección, que se dará en los creyentes que a lo largo de sus vidas se han comportado en función de la doctrina cristiana. Al final de la *Epístola*, habla de dos hombres: el hombre terrestre que desaparece tras la muerte, y el hombre espiritual que será transformado (a partir del cuerpo terrestre) por Dios tras el Juicio final. Aquí se establece una dicotomía que separa por una parte a los cristianos que tras la muerte vivirán eternamente, y a los no cristianos que tras la muerte caerán al infierno, creencia ya presente en los griegos cuyo destino final para todos era el Averno. La propuesta paulina es la vida eterna por medio de la creencia de Jesucristo como hijo de Dios que murió para salvar a la humanidad y resucitó al tercer día.

“Pero nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos como Salvador al Señor Jesucristo, el cual transfigurará nuestro pobre cuerpo a imagen de su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas.”¹⁰

⁹ González de Cardenal, O.: *Sobre la muerte*. Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, pp. 76s.

¹⁰ *Fil* 3, 20-21.

Para los cristianos y siguiendo a Pablo, cuando uno muere abandona su cuerpo y va junto a Cristo en Dios. La muerte es la liberación de la carne que permite la unión con Dios. Por tanto, tras la muerte se abandona el cuerpo físico y obtiene un cuerpo espiritual creado por Dios mismo. De ahí la consecuencia de relacionar el cuerpo (la carne) con el pecado y cuya liberación absoluta del cuerpo permite acceder a la vida gloriosa. En Pablo hay una concepción negativa del cuerpo que ha perdurado a lo largo de la historia de la Iglesia y que ha condicionado ciertas prácticas ascéticas, y en cierto sentido se ha apoyado en concepciones dualistas de la historia de la filosofía (Platón, Descartes). En una dimensión más global, esta dualización se proyecta sobre el mundo y la naturaleza donde germina el pecado, frente al paraíso donde no existe el pecado.

En otras Epístolas paulinas aparece otra concepción de la muerte que se remite a la vida física. Me refiero a la concepción del “hombre viejo” frente al “hombre nuevo” que aparece en la Epístola a los Romanos.

“Porque si 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 de pecado y cesáramos de ser esclavos del pecado. Pues el que está muerto, queda libre de pecado.

Y si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él, sabiendo que Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere más, y que la muerte no tiene ya señorío sobre él. Su muerte fue un morir al pecado, de una vez para siempre; mas su vida, es un vivir para Dios. Así también vosotros, considerados como muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús.”¹¹

En esta Epístola, la muerte se remite al plano de la cotidianidad y la resurrección es el nacimiento del “hombre nuevo” en vida y no tras la muerte como aparece en la *Epístola a los Corintios*. Lo que en un principio parecía dualidad, ahora la doctrina paulina muestra cómo la unidad se puede alcanzar en vida.

¹¹ Rom. 6, 5-11.

“Los que viven según la carne, desean lo carnal; mas los que viven según el espíritu, lo espiritual. Pues las tendencias de la carne son muerte; mas las del espíritu, vida y paz, ya que las tendencias de la carne llevan al odio de Dios: no se someten a la ley de Dios, ni siquiera pueden; así, los que viven según la carne, no pueden agradar a Dios. Mas vosotros no vivís según la carne, sino según el espíritu, ya que el Espíritu de Dios habita en vosotros. El que no tiene el Espíritu de Cristo, no le pertenece; mas si Cristo está en vosotros, aunque el cuerpo haya muerto ya a causa de la justicia. Y si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros.”¹²

El “hombre nuevo” es aquel que muere a cada instante¹³, mientras el hombre viejo es aquel que esconde la vida, y por tanto, (la voluntad de Dios). El camino del cristiano consiste en la preparación constante de la muerte, para que cuando llegue el momento uno pueda morir como Cristo, en unidad con Dios. Y esta preparación para la muerte consiste en la identificación de Cristo crucificado como símbolo que estructura la vida del cristiano.

En el primer Pablo se muestra una visión dual del cristianismo donde por un lado está Dios y por otro lado están los humanos. Desde esta visión dualista¹⁴, la resurrección significa que Dios resucitará a la persona en el final de los tiempos. En el segundo Pablo, sin embargo, la resurrección cobra matices de una vida en la unidad, que significa¹⁵ el desprendimiento del ego (hombre viejo) para adentrarse en una vida nueva en el espíritu.

En el caso del Evangelio de Juan, el problema de la muerte se muestra en un plano epistemológico¹⁶. La “vida eterna” consiste en el conocimiento de que hay un único Dios verdadero que se ha hecho carne en su hijo Jesucristo¹⁷.

¹² Rom 8, 5-11.

¹³ 1 Cor 15, 31.

¹⁴ Jäger, W.: *La ola es el mar*. Ed. Desclée De Brouwer, Bilbao, 2002, p. 181.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ En el caso de Pablo se sitúa en un plano ontológico.

¹⁷ “La imagen de Cristo en la cruz es la mejor representación simbólica de su realidad divina (la nada de Dios) y humana (el despojamiento, el aniquilamiento de la muerte). En este sentido, Cristo es la imagen perfecta de la divinidad oculta que hace visible.” Vega, A.: *Arte y santidad. Cuatro lecciones de estética apofática*. Ed. Cátedra Jorge Oteiza, Pamplona, 2005, p. 136.

“En verdad, en verdad os digo: si no coméis la carne del Hijo del hombre, y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros.

El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna, y yo le resucitaré el último día.”¹⁸

En el Evangelio de Juan la dualidad (espíritu-carne) se inserta en la vida misma siendo ésta espiritual. O sea, que sólo las personas que creen en Cristo viven con plenitud¹⁹, mientras que el resto están dormidas o muertas, o, al menos su vida no es tan plena. La muerte nos remite a un estado de ignorancia con respecto a la nueva evangélica.

La experiencia de la muerte física es una continuidad para el cristiano y un final para el no cristiano. La promesa del Evangelio de Juan es una vida eterna frente a la finitud de la vida. La resurrección consiste en la creencia en Jesucristo que permite reencontrarse con la vida verdadera en el espíritu; es el triunfo de la vida y que se manifiesta en la vida misma²⁰, sin tener que esperar a la muerte física. “Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida.”²¹

La resurrección es el renacimiento espiritual en vida concedida por la gracia de Dios. La vida espiritual, la resurrección y el juicio divino se actualizan en la vida en el momento que se acepta a Jesucristo²².

En el *Apocalipsis* aparece la idea de una segunda muerte o muerte definitiva que niega la vida eterna, mientras aquellos que acepten al Hijo de Dios resucitarán. Aquí la muerte cobra dimensiones cósmicas²³ pues tras el Juicio final, la misma muerte es vencida²⁴ y es en este contexto de carácter universal cuando se puede entender correctamente la escatología individual, donde la muerte-resurrección adopta un sentido holístico.

¹⁸ Jn 6, 53-54.

¹⁹ Jn 11,25-26.

²⁰ “Ahora se ve que la resurrección no tiene lugar en un tiempo diferente y en un lugar diferente, sino que aquí y ahora.” Jäger, W., *Op. Cit.*, 2002, p. 116.

²¹ 1Jn 3, 14.

²² Jn 3, 18; 9, 41.

²³ Ver De León Azcarate, J. L.: *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*. Ed. Universidad de Deusto, Bilbao, 2000, pp. 382s.

²⁴ Ap 20, 11-15.

Pero es en el Antiguo Testamento (Génesis) donde aparece el origen de la muerte: el pecado. Éste fue la causa de la expulsión de Adán y Eva del paraíso y la introducción de la muerte en el mundo. En tanto que somos mortales ya somos pecadores. “Pecado y muerte son inseparables en la concepción cristiana.”²⁵ Y por ello, la liberación del pecado implica la liberación de la muerte. De todos modos conviene tener presente tres tesis claves que ayuden a comprender la dimensión del pecado dentro del cristianismo²⁶:

1. Dios no ha creado al hombre para la muerte sino para la vida²⁷. Dios es vida y aunque la muerte de Cristo marque el desarrollo del cristianismo, tras la experiencia límite de la crucifixión hay un mensaje de vida plena.
2. El hombre ha introducido el pecado en el mundo y por ende la muerte²⁸. El cristianismo propone un modelo de vida para que ésta se manifieste en su máxima plenitud. El pecado resta plenitud a la vida.
3. Cristo ha vencido al pecado y por tanto a la muerte²⁹, y su modelo sirve para el resto de la humanidad como instrumento de erradicación del pecado.

La muerte cobra otro sentido más profundo como negación de la vida, al menos en su absoluta plenitud. La muerte significa para el cristiano alejamiento de Dios, ruptura con el otro y la naturaleza, y ruptura consigo mismo. La muerte separa al individuo de la fuente que le proporciona la vida llevándole a una vida sin sentido, alejada de sus fuentes primordiales y originales; es la ignorancia de no saber quién es ni a dónde va.

La muerte pertenece al diablo³⁰ y sus seguidores embaucados por la ilusión. Siguiendo su etimología, la palabra “diablo” es la separación con las fuentes de la vida y el resto de los seres; es el egoísmo (en un plano

²⁵ González de Cardenal, O., *Op. Cit.*, p. 84.

²⁶ Ver, *Ibid.*, pp. 84s.

²⁷ *Sap. 1*, 13-14.

²⁸ *Rom 5*, 12.

²⁹ *Rom 6*, 10.

³⁰ “Porque Dios creó al hombre para la inmortalidad y lo hizo a imagen de su mismo ser; pero la muerte entró en el mundo por envidia del diablo.” En *Sap. 2*, 23-24. Ver Rahner, K., *Op. Cit.*, pp. 57ss.

psicológico) que induce al pecado por anteponer los intereses personales por encima de todo. “Quien elige al diablo y al pecado elige lo que ellos son y pueden dar: la muerte. Quien elige a Dios elige lo que Dios es y puede dar: la plenitud inacabable de vida.”³¹ Para vencer al diablo y su influencia por medio de la carne, la religión cristiana ha ideado una serie de rituales donde la muerte de Jesucristo en la Cruz se actualiza simbólicamente a través de la liturgia cristiana (eucaristía) que conecta dicha muerte con la práctica del cristiano, y por tanto su salvación.

“Los creyentes han de ser incorporados a esa muerte; cada individuo se incorpora a la muerte de Cristo por medio del bautismo. El efecto que tiene esa incorporación se renueva y se hace manifiesto de continuo por medio de la eucaristía: la eucaristía vincula la pasión y la resurrección de Cristo con todo aquello que nos sucede.”³²

La celebración de la eucaristía³³ es el recuerdo y actualización de la muerte de Cristo que anuncia su vuelta³⁴ y que religa al cristiano. Por mediación del bautismo³⁵, el cristiano participa de la muerte de Jesucristo para vivir una vida nueva³⁶. Y así sucesivamente con cada sacramento que actualiza se confirma la salvación y una vida en el Espíritu. Desde un plano simbólico, toda la liturgia y los rituales³⁷ cristianos se vinculan con la muerte de Jesús en la Cruz, y es a partir de la interiorización de esta muerte cuando se accede al sentido profundo del mensaje crístico.

“Con su morir (Cristo) transforma la realidad misma de la muerte y con ello transforma nuestra muerte. Esa muerte transformadora, que él murió de una vez para siempre, se ofrece en aquellos signos que la representan, actualizan y otorgan a todo el que consiente y creyendo se entrega a él. Tales signos son el bautismo y la eucaristía. Estos sacramentos (misterios) actualizan el hecho histórico y el significado

³¹ González de Cardenal, O., *Op. Cit.*, p. 86.

³² Citado en Bowker, J., *Op. Cit.*, p. 128.

³³ Ver Rahner, K., *Op. Cit.*, p. 84.

³⁴ 1 Cor 11, 26.

³⁵ Ver Rahner, K., *Op. Cit.*, pp. 82s, 1Cor 6, 11.

³⁶ Rm 6, 3-5.

³⁷ “Los rituales ayudan en dos aspectos: por un lado, para anclar en el ser humano, de forma integral, una decisión que fue tomada racionalmente, porque en el ritual se experimenta este paso de manera sensible y física, lo cual le confiere una realidad que ayuda a acomodarse mejor a la nueva situación.” Jäger, W., *Op. Cit.*, 2002, p. 212.

salvífico del destino de Jesús, enviado por Dios en la plenitud de los tiempos para formar de judíos y gentiles un hombre nuevo en un pueblo nuevo. Este es el gran misterio manifestado y realizado por Dios en la encarnación, muerte y resurrección de Cristo.”³⁸

La muerte diaria de la que habla Pablo³⁹ sustenta la vida cristiana. Con la muerte por medio del ritual litúrgico se vive en Cristo, muriendo al pecado en vida en espíritu. Vivir como Cristo supone aceptar el destino y la muerte como apertura a lo espiritual de forma que muriendo como Él viviremos después con Él.

Jesucristo es el modelo que ofrece Dios a la humanidad y que aporta esperanza con respecto al futuro. “Dios se ha hecho en la historia signo exterior personal en Jesucristo y don interior personal en el Espíritu santo.”⁴⁰ Así, Jesucristo se presenta como arquetipo que todo ser humano lleva en su ser más íntimo. Las dualidades carne-espíritu, cielo-infierno, muerte-vida, se disuelven ante los atributos divinos de misericordia, bondad y compasión infinitas. Las concepciones del pasado que predicó la Iglesia habría que interpretarlas bajo la influencia de Platón, Plotino y Porfirio cuyas antropologías con respecto a la muerte eran dualistas. De ahí la contraposición entre los discursos oficiales de la Iglesia y el de los contemplativos y contemplativas. En el discurso de estas últimas aparece un Dios del amor, de la compasión y de la misericordia, y participar del amor divino es una gracia concedida por Él mismo. Sin embargo, la Iglesia al apoyarse en el dualismo helénico filosófico, creó una escisión entre dos mundos totalmente separados. La vida se convertía en una preparación para la muerte por medio de la ascesis y el renunciamiento a la vida mundana. El problema fue que el cristianismo ofreció durante muchos siglos una visión pesimista de la vida que ocasionó en muchos casos desaliento y resentimiento. El Renacimiento fue una respuesta contundente a la visión negativa de la vida y a una institución que no cumplía con el ejemplo.

³⁸ González de Cardenal, O., *Op. Cit.*, p. 82.

³⁹ 1 Cor 15, 31.

⁴⁰ González de Cardenal, O., *Op. Cit.*, p. 47.

Pero si partimos del dogma cristiano del que el mundo es creación de Dios y fue bendecido como bueno, el cuerpo y la naturaleza se tienen que concebir como el templo de Dios al que hay que cuidar y transformar porque es mediante su obra donde el cristiano reencuentra la unidad perdida y olvidada.

¿Hoy en día qué dice la teología con respecto a la muerte? Según Olegario González de Cardenal, la muerte significa: “remitir a una historia en la que Dios ha revelado su amor y lo ha llevado hasta el encuentro con la muerte de los humanos, padeciéndola y transformándola.”⁴¹

Lejos de las posturas medievales y barrocas que intentaban conmovier hasta la existencia misma, parte de la teología contemporánea se acerca a posturas más propias de la línea contemplativa que concibe la muerte como el reverso de la vida⁴² siendo el elemento que constituye a la vida misma.

Pensar la muerte nos sitúa al borde del pensamiento y del lenguaje, y sin embargo, nos acompaña a lo largo de nuestras vidas, entendida ésta en varios sentidos: muerte como final o como continuidad. El primer sentido nos conduce a posturas materialistas. El segundo a posturas religiosas y míticas. La teología cristiana se inclina por la segunda acepción, y la muerte sería una parte intrínseca de la vida; lo que posibilita que haya vida; el cambio necesario que permite la regeneración y desarrollo de la vida misma. También es una postura más presente en la ciencia, sobre todo en la biología, donde se aprecia como la muerte de un organismo vivo genera vida.

La muerte de Cristo ha sido concebida en el cristianismo desde una perspectiva histórica en la que ha creado una nueva era que fija el punto de partida de la revelación de Dios por medio de su hijo Jesucristo. Se ha concebido como realidad salvífica presente en los sacramentos. Y lo que más me interesa destacar, como proyecto ascético o forma determinada de vida volcada al Espíritu o contemplativa donde da lugar al “hombre nuevo”. En esta última perspectiva encuadro la muerte del sujeto como muerte al “hombre viejo”

⁴¹ *Ibid.*, p. 27.

⁴² *Ibid.*, p. 41.

3.2 La muerte del sujeto en el camino espiritual

Una de las principales características del camino espiritual de muchas religiones es la mirada interior. A partir del recogimiento interior se inicia un camino que desemboca en la Unidad o Totalidad. Cuando se inicia este camino aparece el principal obstáculo: uno mismo. En este momento, el individuo es abatido por una cascada de pensamientos, emociones y sentimientos. Cuanto más se intenta controlar esa sucesión desordenada de imágenes con más virulencia se presentan.

Ese diálogo interno que constantemente nos acompaña adquiere una identidad con el cual nos identificamos y le conferimos un estatus ontológico (*cogito ergo sum*). Llegados a este punto es preciso distinguir⁴³ entre meditación⁴⁴ y contemplación⁴⁵. La meditación se da cuando el pensamiento se sucede de una manera ordenada. Así, por ejemplo, Descartes, a partir de la autoconciencia de una sucesión ordenada de pensamientos, y mediante un método inspirado en las matemáticas, le sirvió para justificar la propia existencia. Sin embargo, cuando este discurso interno cesa se le denomina contemplación. El problema es que el sujeto hace todo lo posible para estar presente en todo momento⁴⁶, y cuando uno decide callarlo se revela y grita con más fuerza. La razón es por el miedo al silencio, al vacío (*horror vacui*), en cierta forma, a la muerte o fin de la existencia bajo la idea de la muerte del sujeto⁴⁷. Es un mecanismo de supervivencia del sujeto ya que se le ha

⁴³ Una distinción ya clásica entre estos dos conceptos la ofreció Miguel de Molinos en su *Guía espiritual*. Ver Molinos, M.: *Guía espiritual*. Ed. Alianza, Madrid, 1989, p. 38. Encontramos una distinción más en línea a nuestros tiempos en: Jäger, W.: *En busca de la verdad*. Ed. Desclée De Brouwer, Bilbao, 1999, p. 251.

⁴⁴ "Meditación es el nombre que se da a la primera parte del proceso, la parte en la que nuestro corazón y nuestra mente se ejercitan en una serie de actividades interiores que nos disponen para la unión con Dios. (...) El carácter distintivo de la meditación religiosa consiste en que es una búsqueda de la verdad, que nace en el amor y que trata de posesionarse de la verdad, no sólo mediante el conocimiento sino también por el amor. Es, por tanto, una actividad intelectual inseparable de una dedicación intensa del espíritu y de una aplicación de la voluntad. La presencia del amor en nuestra meditación intensifica y aclara el pensamiento al proporcionarle una calidad de gran afectividad." Merton, T.: *Meditación y contemplación*. Ed. PPC, Madrid, 1999, pp. 49s.

⁴⁵ "Es un contacto directo casi experiencial con Dios que trasciende todo pensamiento, es decir, sin el medio de los conceptos. Lo cual no sólo excluye los conceptos empañados por la pasión, el sentimentalismo o la imaginación, sino incluso las intuiciones intelectuales más simples que requieren alguna clase de medio entre Dios y el espíritu." Merton, T.: *La experiencia interior*. Ed. Oniro, Barcelona, 2004, p. 104.

⁴⁶ Ver Jäger, W., *Op. Cit.*, 1999, p. 227.

⁴⁷ "El precio que se paga por la identificación con lo divino –con el Vacío– es la muerte del yo. El *Yo auténtico* se descubre por así decir a sí mismo en el Vacío." *Ibid.*, pp. 42s.

conferido todo el estatus ontológico teniendo la sensación que con el fin del pensamiento se da el fin de la existencia. Este miedo es un problema en el camino espiritual que impide la experiencia de nuestro ser auténtico⁴⁸. Este miedo sólo puede superarse mediante una práctica que desestructure al sujeto, aprendiendo a disociar los procesos mentales con la identidad de uno mismo, que es precisamente lo que sucede con las prácticas contemplativas.

En el camino espiritual hay un gran paso cualitativo entre la práctica meditativa y la contemplativa, ya que la contemplación implica una calma interna a nivel emocional, mental y física, y por lo tanto, una muerte del sujeto. Cuando el interior se encuentra en calma aparece la contemplación u observación pura; el *silentium mysticum*⁴⁹. Ésta se caracteriza por alcanzar un estado de conciencia en el que la única acción de la voluntad es la de mantener la escucha ante lo que le sucede. Es un estado en el que puede haber paz o se pueden manifestar diferentes emociones, sensaciones o pensamientos sin que el individuo se identifique con ellos. De ahí que gran parte de los contemplativos dediquen un estudio a la psique humana para no dejarse engañar ni seducir por el diálogo interno que configura la idea de sujeto⁵⁰. En un sentido general, la muerte del sujeto conlleva el silenciamiento o la calma de la interioridad, no la escisión de la personalidad⁵¹ como pudiera sugerirse. Como dice Willigis Jäger, “no se trata de eliminar el ego y de luchar contra él. Tan sólo se quiere mostrarle sus límites y darle la importancia que le corresponde. Por eso, el místico se esfuerza en reconocer al ego como lo que es realmente: un centro de organización para la estructura personal de cada individuo. Este centro de organización resulta imprescindible para nuestra vida, nos convierte en seres humanos, y esto es algo que se sobreentiende en la mística. Pero gracias a la experiencia mística de la persona ya no se identifica con ese yo superficial y, en consecuencia, queda libre para experimentar una realidad en la que el ego deja de ser el factor dominante.”⁵² Lo interesante de

⁴⁸ *Ibid.*, p. 144s.

⁴⁹ De la misma manera que Descartes se identificaba con el pensar, místicos como Eckhart o Juan de la Cruz se identifican con la nada tras experimentar la experiencia contemplativa. En cierto sentido, nos identificamos con lo que acontece en nuestro interior.

⁵⁰ La mística del Carmelo se caracterizará por el análisis psicológico en los estadios previos a la unión mística.

⁵¹ Ver Jäger, W., *Op. Cit.*, 2002, p. 50.

⁵² *Ibid.*, p. 49.

abordar el camino espiritual desde la óptica del sujeto es que se puede observar la influencia de éste en la concepción de la vida y de la muerte, de las relaciones interpersonales, de la imagen de uno mismo, del comportamiento, etc. Y por consiguiente, el silenciamiento del sujeto conlleva⁵³ otra concepción de la vida y de la muerte, de forma de ser, de relacionarse, de verse a uno mismo, de comportarse, etc. En términos filosóficos se establece otra epistemología y otra ontología de carácter negativo presente en la tradición cristiana en lo que se denomina teología negativa o apofática⁵⁴. En esta tradición⁵⁵ la muerte del sujeto está presente en los autores más representativos de una manera más o menos explícita.

El camino espiritual va confiriendo en el individuo una mayor unidad consigo mismo y con el resto de la creación. La experimentación de la unidad no significa un engrandecimiento del ego, sino todo lo contrario. El espiritual cristiano⁵⁶ se diferencia de las demás personas en que deja su destino en manos de Dios de la misma manera que lo hizo Jesús en la Cruz⁵⁷. Y es en este dejarse en Dios cuando la praxis obedece a principios que no surgen de la voluntad⁵⁸ egoica, sino de una voluntad universal que religa al individuo con todos los seres y consigo mismo, y que le trasciende.

⁵³ Ver Jäger, W., *Op. Cit.*, 1999, p. 121.

⁵⁴ La corriente contemplativa de la teología ha sido denominada **Teología negativa**. Los primeros representantes de la Teología negativa fueron Pseudo Dionisio y Damascio, que pusieron en tela de juicio el conocimiento humano como instrumento epistemológico para llegar a Dios. De estos dos autores, Pseudo Dionisio ha sido uno de los autores más influyentes en la mística cristiana y filosofía medieval; encontrando en él, las bases de la teología negativa. Él comenta en sus escritos que Dios es incomprendible para los sentidos, para la razón y para el conocimiento, por consiguiente, nos es negado. Gracias a la dicha divina una persona puede trascender el lenguaje e ir más allá de la letra, y participar de una *unio mystica*, a partir de la cual, sólo se puede hablar negativamente. Ceberio, I.: "Lo místico: una forma de vivir." *Rev. Thaumata*, Nº 2, 2003, p. 74.

⁵⁵ "La experiencia mística es la experiencia de que Forma y Vacío son uno, la vivencia de unidad de la propia identidad con la realidad primera. Este nivel mental es la meta del camino espiritual. Es la experiencia mística, y quien la hace será después una persona diferente. Sus ideas religiosas habrán cambiado. En cierto modo, la consumación de este paso significa morir, por lo que en la tradición de los místicos se habla de "la muerte del yo". Jäger, W., *Op. Cit.*, 2002, p. 49.

⁵⁶ Una de las características de la espiritualidad de todas las religiones es el altruismo hacia los seres que le rodean. En este caso me refiero al espiritual cristiano, pero que podría ser extensible a las demás espiritualidades no cristianas.

⁵⁷ Lc 23, 46; Sal. 30, 6.

⁵⁸ "En la experiencia de nuestra naturaleza verdadera experimentamos también la unión con todo lo demás. Entonces nos ocuparemos del necesitado, no porque lo requieran las normas éticas y los mandamientos sino porque habremos hecho la experiencia básica de la comunión con todos los seres. Mientras no venzamos como individuos la fijación en el yo, nos harán falta mandamientos pero, una vez que se haya tenido la experiencia de unidad y comunión, la caridad dejará de ser objeto de un mandamiento y será la expresión natural de la naturaleza propia." Jäger, W.: *Op. Cit.*, 2002, p. 123.

“El asceta, el mártir, el monje y quien elige vivir en virginidad no quieren hacer otra cosa que organizar la vida de tal manera que estén absolutamente receptivos para el Reino que viene, para el don del Espíritu, para el prójimo que los reclama, para la voluntad del Padre. Por ello se ha dicho que ascetismo, virginidad y martirio son un segundo bautismo en cuanto que llevan a realizaciones radicales la lógica profunda del bautismo, es decir, de la muerte de Cristo, muriendo al pecado y viviendo para Dios en un borde supremo y ante la exigencia suprema, que es renunciar absolutamente y dejar el propio ser en manos y a merced de Dios. Vivir y morir así es expresión de una fe absoluta.”⁵⁹

Como han señalado muchos espirituales, el principal obstáculo entre uno y Dios es el egoísmo que antepone sus propios intereses al de los demás. Para Jäger, “Un ego represivo, que domina la personalidad, actúa como una célula cancerígena en el organismo, como un dictador que impone a la fuerza un determinado sistema social o como una ideología que destruye la sociedad humana cuando es tomada como absoluta”⁶⁰. En un principio, el origen se situaba en la carne. Más adelante y por medio de la contemplación vieron el mal en la propia psique. Del martirio físico pasaron al martirio más psicológico por medio de la humillación y todas aquellas prácticas que debilitan al ego como la práctica de la humildad, con el fin de llegar a Dios, no por un interés propio de salvación, sino por seguir el mismo camino que trazó Jesucristo por salvar a la humanidad. Como dice William Johnston⁶¹, el hecho de que se hable de estados alterados de conciencia, de éxtasis, de ascetismo, nos hace pensar que el camino contemplativo divorcia a los espirituales de la realidad, cuando una de las consecuencias de la contemplación es el compromiso social y el servicio desinteresado por la humanidad tal como se puede apreciar en espirituales de la talla de Gandhi, Teresa de Calcuta, Thich Nhat Hanh, etc.

La mirada interior conduce a la contemplación que poco a poco va desconstruyendo el sujeto hasta su muerte simbólica que se da en la unión mística. En la unión el espiritual culmina un proceso de transformación e integración por mediación del amor y que se traduce en compromiso social de clara entrega a los demás.

⁵⁹ González de Cardenal, O., *Op. Cit.*, p. 105.

⁶⁰ Jäger, W., *Op. Cit.*, 1999, pp. 222s.

⁶¹ Johnston, W.: *La música callada*. Ed. San Pablo, Madrid, 1980, pp. 105s; ver Jäger, W., *Op. Cit.*, 1999, p. 257.

La contemplación es el punto de partida para un desarrollo humano en el sentido de revalorización de los valores humanos como la solidaridad, la cooperación, la compasión, etc. La muerte del sujeto es el resultado del proceso contemplativo que no depende de la propia voluntad, cuyas consecuencias se palpan en la sociedad por medio de una actitud desinteresada hacia el prójimo. Ahí, el amor opera en un principio en el individuo en el proceso de purificación y liberación, y posteriormente en la conexión con el otro.

La muerte del sujeto conlleva el nacimiento al camino espiritual o el nacimiento del hombre nuevo. “Ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí.”⁶² “Porque yo vivo y vosotros viviréis”⁶³ La vida espiritual cristiana no consiste en ir hacia Cristo, ya que ahí operaría la voluntad propia que siempre busca el beneficio propio (egoísmo), sino que Cristo opere y dirija la vida del creyente. De ahí la necesidad del silenciamiento del ego o muerte, para que precisamente Cristo pueda conducir la vida del creyente. “El que está en Cristo, es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo.”⁶⁴

Un texto bíblico más claro que relaciona la cruz con la muerte del sujeto lo encontramos en el Evangelio según San Mateo que dice: “Entonces dijo Jesús a sus discípulos: <<Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Porque quien quiera salvar su vida, la perderá, pero quien pierda su vida por mí, la encontrará. (...)”⁶⁵ En este fragmento dice claramente “niéguese a sí mismo” dando a entender todo aquello que está relacionado con lo que hoy denominaríamos ego o sujeto. De esta manera negándose a sí mismo uno se afirma ante los demás y se vuelca en su ayuda y escucha. Por eso seguir a Cristo significa abrirse a los demás.

La muerte del sujeto en su máxima expresión es la muerte de amor de la que hablan los contemplativos cristianos; es la muerte que hablaron Moisés en el Monte Sinaí y Pablo en su conversión. El conocimiento de Dios conlleva una muerte espiritual que coloca al individuo en una situación liminar⁶⁶ entre la vida

⁶² Gal 2, 20.

⁶³ Jn 14, 19.

⁶⁴ 2Cor 5, 17.

⁶⁵ Mat 16, 24-25.

⁶⁶ Vease la nota a pie de página nº 3 de este capítulo.

y la resurrección⁶⁷. Los espirituales que han saboreado las bodas espirituales⁶⁸ muestran con su propio ejemplo el paradigma de conocimiento y de amor en perfecta Unidad⁶⁹ con el resto de los seres.

Una bella descripción de la vida en unidad la encontramos en la obra *La ola es el mar* de Willigis Jäger.

“Si nos imaginamos la Realidad primera como un océano inmenso, nosotros somos algo así como las olas de ese mar. Si la ola tiene la experiencia <<soy el mar>>, aún hay dos: ola y mar. Pero en la experiencia mística se traspasa también ese dualismo. El yo de la ola se diluye y en su lugar el mar se experimenta como ola. Se experimenta en la unidad de ambos y como unidad de ambos. Este paso no lo lleva a cabo el místico, sino que le sucede. Ya no mira la realidad como un ente frente a él; no le ve, por así decir, desde el exterior sino que la experimenta desde el interior. Utilizando esta imagen, experimenta que todo es ola y océano a la vez. Todo es manifestación de la Realidad Una. Y, como todo es revelación de la misma realidad, también hay una compenetración absoluta de todo. El mar son todas las olas, y todas las olas son una unidad. Todo es cosmos, y todo en él es la manifestación del mismo ser cósmico. Pero esto lo experimenta el místico precisamente al cesar toda diferenciación entre él y las manifestaciones del ser.”⁷⁰

3.3 La muerte del sujeto a lo largo de la historia de la Iglesia

A lo largo de la historia de la Iglesia señalaría tres épocas⁷¹ que marcaron una tradición espiritual de índole contemplativa: Siglos IV-V, XII-XVI y XX.

El primer momento relevante fue entre el siglo IV y V cuando empezaron a organizarse los eremitas creando los primeros cenobios que luego dieron lugar al monacato. En esta época encontramos a los Padres del Desierto y al padre de la teología negativa o apofática Pseudo Dionisio. Este autor con influencia neoplatónica escribió el primer tratado de teología mística que marcará a toda la tradición contemplativa cristiana. Es un breve tratado que

⁶⁷ González de Cardenal, O., *Op. Cit.*, p. 116.

⁶⁸ Unión mística.

⁶⁹ “Yo y el Padre somos uno.” Jn 10, 30.

⁷⁰ Jäger, W., *Op. Cit.*, pp. 58s.

⁷¹ Sigo la clasificación realizada por Johnston, W.: *Teología mística. La ciencia del amor*. Ed. Herder, Barcelona, 1997, pp. 13ss.

sienta las bases contemplativas, la ontología y epistemología que emerge del estado contemplativo.

“Renuncia a los sentidos a las operaciones intelectuales, a todo lo sensible y a lo inteligible. Despójate de todas las cosas que son y aun de las que no son. Deja de lado tu entender y esfuérzate por subir lo más que puedas hasta unírte con aquel que está más allá de todo ser y de todo saber.”⁷²

Este breve fragmento que se encuentra en el inicio de su *Teología mística* resume perfectamente el estado contemplativo que conduce a la *unio mystica*⁷³, en cierta forma lo que denomino como muerte del sujeto en la acción de despojamiento o *kenosis*⁷⁴.

“Cuando libre el espíritu, y despojado de todo cuanto ve y es visto, penetra (Moisés) en las misteriosas Tinieblas del no-saber. Allí, renunciando todo lo que pueda la mente concebir, abismado totalmente en lo que no percibe ni comprende, se abandona por completo en aquel que está más allá de todo ser. Allí, sin pertenecerse a sí mismo ni a nadie, renunciando a todo conocimiento, queda unido por lo más noble de su ser con Aquel que es totalmente incognoscible. Por lo mismo que nada conoce, entiende sobre toda inteligencia.”⁷⁵

El discurso negativo se vuelca hacia el estatus ontológico y epistemológico. Lo Real está más allá de todo saber y de todo ser. Así, también, el sujeto como tal no existe, y por ello debe de despojarse de toda idea sobre sí mismo, porque la unidad de la que habla Pseudo Dionisio se encuentra en otro plano, hoy diríamos, en otro plano de conciencia, o en una conciencia expandida más allá de su propia individualidad. El camino espiritual

⁷² Pseudo Dionisio: *Obras completas*. Ed. B.A.C., Madrid, 1995, p. 371.

⁷³ “La *unio mystica* significa experiencia de la unidad de forma y vacío, vivir la unidad de la identidad propia con la Realidad primera. Es el estado en el que vive la persona que ha realizado la comprensión de la naturaleza auténtica de las cosas.” Jäger, W., *Op. Cit.*, 1999, p. 124.

⁷⁴ En *Fil 2, 7* Pablo habla de la *kenosis* en el sentido de vaciar con la idea de mostrar el hecho de interesarse por los demás dejando de lado los propios intereses. El vaciamiento interior, en cierta forma, emula la muerte del sujeto en pos del altruismo siguiendo el ejemplo de Cristo que se vació a sí mismo para convertirse en esclavo. Una interpretación más contemporánea la encontramos en Bultman que arguye que hoy en día este concepto resulta incomprensible tal como lo presenta el Nuevo Testamento. Sólo es accesible si se interpreta existencialmente convirtiendo el concepto en la fuerza dinámica que introduce al individuo en el misterio crístico. Así, el vaciamiento del que habla Pablo ofrece la posibilidad de despertar al hombre nuevo. En Bent, C., N.: *El movimiento de la muerte de Dios*. Ed. Sal Térrea, Santander, 1969, p. 119.

⁷⁵ Pseudo Dionisio, *Op. Cit.*, p. 373.

consiste en el desasimiento de sí para encontrarse con la Unidad más allá de toda unidad. El discurso negativo le sirve para evocar una experiencia y una realidad que se encuentra más allá del lenguaje y del pensamiento humano, y que sólo es accesible a la conciencia por medio de la experiencia contemplativa.

La segunda época que marcó de manera decisiva la espiritualidad cristiana habría que situar entre el final de la Edad Media y el Renacimiento.

A partir del siglo XIII la espiritualidad femenina se expande con gran fuerza por Centroeuropa, principalmente en la zona de Renania. Son múltiples las formas de expresión de esta espiritualidad femenina, desde la expansión del monacato femenino, hasta el movimiento popular de las beguinas. Cabe destacar este último movimiento por las repercusiones sociales y la originalidad del movimiento religioso. En mi opinión, el beguinato⁷⁶ es la expresión más original y de mayor pureza de toda la espiritualidad cristiana. Fue un movimiento espontáneo protagonizado principalmente por mujeres, al margen de instituciones eclesiásticas, al margen de los monasterios⁷⁷, y de toda institución social.

La poesía de estas mujeres gira en torno al amor, al desasimiento del “sin medio”⁷⁸ y del “sin porqué”⁷⁹ que dejaron huella en la obra de Eckhart. Su escritura fue totalmente original en el ámbito espiritual. Mostraron una nueva

⁷⁶ Dos libros muy interesantes que profundizan en este movimiento espiritual femenino son: Victoria Cirlot y Blanca Garí: *La mirada interior: Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1999; y, Toscazo, M., y Ancochea, G.: *Mujeres en busca del Amado: Catorce siglos de místicas cristianas*. Ed. Ed. Obelisco, Barcelona, 2003.

⁷⁷ Al menos en un principio, aunque siempre había cierta relación. Posteriormente y tras la presión de la Iglesia, el Cister y la orden franciscana se hicieron cargo de parte de sus miembros.

⁷⁸ “<<Sin medio>>: es decir, sobrepasamiento de las palabras, razones, signos, pensamientos, obras y virtudes. Se trata de llegar más allá de las personas, a la Divinidad, al Uno. Pero, y es muy claro en Hadewijch, esto no supone quietismo y desinterés por lo que la rodea, sino vaciamiento de todo lo accesorio, disponibilidad. El punto de partida es el <<ejemplarismo>>, volver a ser lo que realmente se es, a lo que se era desde toda eternidad, en Dios. Vuelta a lo que no tiene nombre, que está más allá y más acá de todo nombre, a la simplicidad de la Esencia divina, al abismo de la Divinidad, donde no existen ni nombres ni modos, para llegar a ese despojamiento total que es condición de la libertad y llegar a ser, en palabras de Hadewijch, <<Dios con Dios>> o, en palabras de Eckhart, <<Dios en Dios>>.” Tabuyo, M. (Ed.): “Introducción”, en Hadewijch de Amberes: *Los lenguajes del deseo*. Ed. Trotta, Madrid, 1999, p. 42.

⁷⁹ “<<Sin porqué>>, anterior a Eckhart, aunque se le atribuya a él, pertenece por derecho propio a las beguinas: primero Beatriz de Nazaret, luego Hadewijch y Margarita.” *Ibid.* p. 42. En Eckhart encontramos un bello texto sobre el “sin porqué” en Eckhart, M.: *El fruto de la nada*. Ed. Trotta, Madrid, 1998, pp. 47ss.

forma de expresión inédita en aquella época: escribiendo en su propia lengua⁸⁰; creando una nueva forma de relación con Dios (amor cortés); y estableciendo una nueva forma de vida religiosa al margen de las instituciones eclesiásticas. La expresión literaria se enriqueció sobremanera aportando un sin fin de imágenes a la tradición espiritual y poética.

(...)

Hay que desear y amar
sin ayuda de los sentidos;
estar dentro y fuera,
sin conocimiento, como una muerta.

(...)

Hundida en el no-saber,
más allá de todo sentimiento,
de toda comprensión, debo guardar silencio
y permanecer donde estoy,
como en un desierto
que ni penetran ni alcanzan
palabras ni pensamientos.⁸¹

En el siglo XIV, la espiritualidad renana alcanza su máximo esplendor con Meister Eckhart y sus discípulos Suso, Taulero y Ruisbroeck. Meister Eckhart será el espiritual que con mayor claridad va a desarrollar la teología apofática desde sus *tratados y sermones*. Con respecto al sujeto realiza interesantes análisis. A partir de una gran erudición bíblica aporta una interpretación que se encuadra en la línea apofática. Eckhart insiste bastante en el vaciamiento interior para alcanzar un estado de absoluta receptividad y quietud⁸². Pero este vaciamiento interior obedece a la íntima naturaleza humana⁸³. Como seres que hemos sido creados de la nada, hacia la nada hemos de ir para encontrar nuestra verdadera naturaleza⁸⁴. Esto significa el

⁸⁰ Estas escritoras no utilizaron el latín en sus escritos ya que no tuvieron acceso a la lengua culta.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 129s.

⁸² "Tan quieto y vacío debe hallarse el hombre, decimos, que no sepa nada ni conozca que Dios actúa en él, y así el hombre puede poseer la pobreza." *Ibid.*, p. 78.

⁸³ "El hombre debe estar vacío de sí mismo, tal como lo era cuando (todavía) no era, y dejar actuar a Dios como él quiera, para que el hombre se mantenga vacío." *Ibid.*, p. 77.

⁸⁴ "Soy no nacido y en el modo de mi no haber nacido no puedo morir jamás. Según el modo de mi no haber nacido he sido eterno y lo soy ahora y lo seré siempre. Lo que soy según mi nacimiento debe morir y aniquilarse, pues es mortal; por eso debe desaparecer con el tiempo. En mi nacimiento (eterno) nacieron todas las cosas y yo fui causa de mí

silenciamiento de la mente, del cuerpo y del espíritu que conduce inexorablemente al estado contemplativo, un estado de ausencia de voluntad (ego) y de calma absoluta⁸⁵. La muerte del sujeto consiste en descubrir la ilusoriedad del sujeto, como imagen temporal de uno mismo. Además, el sujeto no corresponde con nuestra verdadera naturaleza y por lo tanto, supone el verdadero problema para llegar a Dios, pues el sujeto nos vacía de Dios⁸⁶. Lo que mata (en sentido metafórico) a Dios es precisamente la presencia del sujeto que ata al individuo a lo terrenal y que constantemente quiere ser. Eckhart propone, precisamente, que el espiritual debe aspirar a “ser nada”. En este sentido se puede hablar de una ontología de la nada: Dios es “nonada”⁸⁷, pues es increado. La creación procede de la nada por la voluntad de Dios y acabará en la nada. También nuestra naturaleza se encuentra en la nada⁸⁸. Y es ahí en la nada donde se encuentra la unidad indiferenciada⁸⁹.

Realmente resulta muy interesante el análisis⁹⁰ que hace de una omisión de la palabra “yo” entre el texto de *Mal* 3, 1, y el texto de *Lc* 7, 27 que lo omite. Para Eckhart esta omisión tiene todo un sentido trascendental. El primer significado que atribuye a la omisión del “yo” se refiere a la inefabilidad de Dios, y de ahí que la mejor forma es omitir el sujeto cuando nos remitimos a Dios. Pero también significa que toda alma es inefable. El tercer significado consiste en la unidad entre Dios y el alma reforzando de esta manera la unidad entre el Creador y lo creado. Tras este análisis se detiene a analizar el texto que contiene la palabra “yo” aportando cuatro significados. El primero quiere decir que sólo Dios es esencial mientras que lo demás es nada. Todas las cosas son en Dios. En segundo lugar, Dios es inseparable de todas las cosas, y todas

mismo y de todas las cosas, y si (yo) hubiera querido no habría sido ni yo ni todas las cosas; pero si yo no hubiera sido, tampoco habría sido Dios: que Dios sea Dios, de eso yo una causa; si yo no fuera, Dios no sería Dios.” *Ibid.*, p. 80.

⁸⁵ “Una buena enseñanza es que el hombre debe comportarse en este mundo como si estuviera muerto.” *Ibid.*, p. 57.

⁸⁶ “Estar vacío de todas las criaturas es estar lleno de Dios, y estar lleno de todas las criaturas es estar vacío de Dios.” *Ibid.*, p. 129.

⁸⁷ “Dios, a causa de su ser increado, sostiene su nonada y la contiene en su ser.” *Ibid.*, p. 38.

⁸⁸ “Todas las cosas han sido creadas de la nada; por eso su verdadero origen es la nada y en la medida en que aquella noble voluntad se inclina hacia las criaturas, cae con éstas en su propia nada.” *Ibid.*, p. 50.

⁸⁹ “No hay distinción ni en la naturaleza de Dios, ni en las Personas según la unidad de la naturaleza. La naturaleza divina es una y cada Persona es también una y es ese mismo uno, que es la naturaleza. La distinción en el ser y el modo de ser es entendida como uno y es uno. Allí donde (ese uno) no subsiste en sí mismo, recibe, tiene y da la distinción. Por eso: en el uno se encuentra a Dios y quien quiera encontrar a Dios tiene que hacerse uno.” *Ibid.*, p. 120.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 100s.

dependen de Él. En tercer término, la palabra “yo” remite a la perfección del nombre “yo” como pronombre de la inmutabilidad e imperturbabilidad. En último lugar significa la pureza desnuda del ser divino sin añadidos que crean extrañeza y lejanía. En este análisis, Eckhart muestra una interpretación que la realiza desde la unidad a partir de la cual lee la Biblia y el mundo. De ahí la radicalidad de sus escritos cuya comprensión van más allá del análisis filológico y filosófico, que invitan a la experiencia de unidad a partir del cual la unidad cobra un sentido a pesar de su inefabilidad.

Ya en el siglo XVI otro de los momentos estelares de la espiritualidad cristiana se dio en la meseta castellana con los reformadores del Carmelo, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz⁹¹. Ellos van a ser los espirituales que mejor van a representar desde un punto de vista estético y teológico la tensión entre las diferentes muertes. A partir de estos autores habrá una degradación en la reflexión, y el racionalismo empezará a ejercer su influencia con el desarrollo de la teología dogmática⁹². La espiritualidad del Carmelo refleja la inversión del concepto de muerte con respecto a la concepción popular que huye de la muerte. Ésta es el gran deseo que lleva al encuentro definitivo con Dios. Las experiencias extáticas evocadas en sus poemas narran encuentros furtivos con Dios, pero que en última instancia es tras la muerte física cuando la unión absoluta se puede dar.

Vida, ¿qué puedo yo darle
A mi Dios que vive en mí,
Si no es perderte a ti
Para mejor a El gozarle?
Quiero muriendo alcanzarle,
Pues a El solo es al que quiero.
*Que muero porque no muero.*⁹³

⁹¹ En la parte segunda de esta tesis me centro en el análisis de la muerte del sujeto en la poética de Juan de la Cruz, con lo cual no me voy a detener. Simplemente los enuncio para contextualizarlos dentro de un marco general.

⁹² Una breve introducción sobre el desarrollo de la teología dogmática y su repercusión en la práctica contemplativa lo encontramos en: Johnston, W.: *Mística para una nueva era*. Ed. Desclée De Brouwer, Bilbao, 2002, pp. 63s.

⁹³ Santa Teresa de Jesús: *Obras Completas*. Ed. B.A.C., Madrid, 2002, p. 654.

El otro gran momento y despertar de la espiritualidad cristiana se produce en la primera mitad del siglo XX coincidiendo con las vanguardias estéticas y los cambios de paradigmas en las ciencias. El renacer de la espiritualidad dentro del catolicismo coincide con un momento de crisis dentro de la Iglesia, que a lo largo de este capítulo lo iré desarrollando con el movimiento de la teología radical. En esta época empiezan a surgir interesantes estudios teóricos sobre la espiritualidad cristiana y el estudio del misticismo en general⁹⁴. Y en el ámbito filosófico la espiritualidad de carácter contemplativo empieza a ejercer cierta atracción.

En el ámbito contemplativo destaca un monje trapense por su rigurosa práctica contemplativa y la calidad de sus escritos: Thomas Merton. En su libro *La experiencia interior*⁹⁵ desarrolla la experiencia espiritual diferenciando dos “yoes”: el yo exterior y el yo interior. El camino espiritual consiste en despertar el yo interior y matar simbólicamente al yo exterior⁹⁶. En cierta forma el yo exterior es el hombre viejo de San Pablo, mientras que el yo interior hace referencia al hombre nuevo. Para Merton, el yo interior es “nuestra realidad sustancial entera, al nivel más elevado, personal y existencial que puede darse.”⁹⁷ Para despertar a este yo interior se abordan diferentes itinerarios espirituales que enfatizan el silencio, la humildad, el desapego, la pureza del corazón, etc.; pero en última instancia no depende de la voluntad del individuo sino de algo que está más allá. Cuando se manifiesta el yo interior es el momento en que se trasciende el sujeto y el objeto, el yo y el sin yo; es el momento en el que se alcanza la unidad y el desasimiento absoluto. En términos cristianos, según Merton, “el hombre es la imagen de Dios y su yo interior es una especie de espejo en el que Dios no sólo se ve a Sí mismo, sino que al mismo tiempo se revela en el <<espejo>> en el que se refleja.”⁹⁸ Para

⁹⁴ El gran libro que inauguró el estudio del misticismo a nivel teórico es “*Mysticism*” de Evelyn Underhill que apareció en 1910. Este libro se ha convertido en uno de los grandes manuales del estudio de “lo místico”. Este es uno de los primeros libros que se centra exclusivamente en el estudio de la mística. Underhill, E.: *Mysticism*. Ed. Oneworld, Oxford, 1999.

⁹⁵ Merton, T., *Op. Cit.*, 2004.

⁹⁶ También se podría hablar de integración. Sea cual sea la expresión (muerte o integración) la cuestión es que el yo exterior o sujeto ocupe un lugar no predominante dentro de la psique humana. No es una eliminación del ego, sino una subyugación e integración con el resto de las instancias psíquicas.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 27.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 34.

ello es estrictamente necesario desapegarse del yo externo y todas las preocupaciones y monólogos internos. Lo importante no acontece en la exterioridad sino en la interioridad donde se maquinan gran parte de las ilusiones humanas y que impiden el autoconocimiento y el desarrollo humano. Uno de los principales problemas de la humanidad consiste en la dualización de la realidad que conlleva un excesivo materialismo y a una escisión con el otro y el mundo. Por medio del yo interior uno se complementa con el otro percibiendo la unidad con el resto de los seres⁹⁹. Cristo representa al yo interior que cada uno debe despertar gracias al amor que nos religa con los demás. La crucifixión representa la renuncia de las pasiones y apegos del hombre exterior, que al crucificarlo se libera el hombre interior en Cristo¹⁰⁰ que todos llevamos dentro.

“Quien nunca piensa en la hora de su muerte no puede tomar decisiones espirituales importantes en su vida. (...) Siempre debemos examinar nuestra vida a la luz de la cruz. La pasión, muerte y resurrección de Cristo Nuestro Señor han cambiado completamente el significado y la orientación de la existencia humana, y de todo lo que hace el hombre.”¹⁰¹

Tras este breve recorrido por la espiritualidad cristiana quiero señalar algunas generalidades en torno al mensaje de la espiritualidad cristiana. El concepto de la muerte del sujeto está presente en el mensaje de contemplativos y contemplativas como una invitación a la muerte de una concepción del mundo determinista y egocéntrica, regida por un ego que se impone en el mundo. El ego se cree eterno y tras la muerte desaparece. La apertura de la conciencia implica la muerte, en cierta medida, de ese ego y con el cual nos identificamos. El mensaje de la espiritualidad cristiana dice que somos algo más que esa identificación; que detrás de esa fachada, hay un ser que vive eternamente. El ego es la máscara que impide el acceso a ese ser interior que conectaría con la realidad. En este contexto suenan con una mayor significación las palabras de Pablo “Ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí.” y poder decir estas palabras es el máximo objetivo del cristiano del cual unos

⁹⁹ *Jn 17, 21-22.*

¹⁰⁰ Merton, T., *Op. Cit.*, 2004, p. 61.

¹⁰¹ Merton, T., *Op. Cit.*, 1999, p. 92.

pocos espirituales lo han podido enunciar a su modo en diferentes textos y poemas. La muerte del sujeto en un contexto cristiano nos conduce inexorablemente a las palabras de Pablo, y por tanto, a las bodas místicas, o comunión con la Unidad trascendente. Y es a partir de esta participación con lo divino de donde parte una forma de comportamiento que no se rige por normas humanas, sino por normas que emanan de la interioridad del individuo. De ahí los conflictos que muchos espirituales han generado en el seno de sus comunidades, pues su fe parte una experiencia inefable de su interioridad sin mediación alguna.

“La moral sólo viene en un tercer momento: tras la historia y la mística, tras el Evangelio y el Espíritu santo, tras la comunidad y la justificación. La vida de Jesús como ejemplo exterior y como animación interior; la caridad ejercitada por Jesús en acciones e interiorizada en nuestros corazones por el Espíritu santo; la esperanza escatológica y la necesaria responsabilidad con los dones recibidos fundan una nueva manera de estar en el mundo, de asumir la propia vida, de colaborar con el prójimo, de esperar el futuro. Una moral que hace de la gracia y del don recibidos el indicativo de posibilidad, que se realiza como imperativo del agradecimiento y de la responsabilidad, de la respuesta y de la coherencia.”¹⁰²

La moral que parte antes del desarrollo espiritual viene condicionada por un sujeto que aún no ha sido integrado, hablando en términos junguianos. Al no haber integración, el individuo se mueve en el ámbito de la ilusión y del pecado. Las diferentes tradiciones espirituales recuerdan que el camino espiritual es tedioso y largo, y sólo una excepción logra alcanzar la cima espiritual.

El espiritual que ha alcanzado la cima de la perfección se sale de los marcos teológicos, filosóficos y psicológicos. No se le puede encasillar desde un bosque que apenas logra vislumbrar la montaña. El discurso del espiritual apenas es comprendido, aunque estéticamente sea atrayente, quizás por el gran poder de evocación al conectar con la parte no lingüística del ser humano. El objetivo del espiritual no es la de expresar las grandes verdades, sino mostrar su camino que puede ser de utilidad para el caminante. Sólo en el caminar uno por sí mismo puede descubrir lo que realmente significa la “noche oscura” o la “música callada”, mientras tanto, el discurso humano como el

¹⁰² González de Cardenal, O., *Op. Cit.*, p. 130.

teológico y el filosófico se remiten al plano de lo decible; pero no al plano de la experiencia espiritual que como decía Juan de la Cruz está más allá de toda ciencia.

Cuando uno se inicia al camino espiritual lo primero que tiene que aprender es a morir¹⁰³, me refiero, a la disposición de cambiar y dejarse cambiar por los acontecimientos que se le avecinan. Aceptar el destino es para el espiritual “el mejor de los mundos posibles”. Y esta actitud choca con la actitud del ego que en todo momento quiere controlar los designios del individuo. Aprender a morir conduce a la consecuencia inmediata de aprender a vivir, pues la vida es muerte y nacimiento. Con la celebración de la muerte de Cristo, se celebra la propia muerte: el nacimiento del “hombre nuevo” que en el futuro conducirá a una humanidad nueva.

Mientras no se entre en el camino espiritual estamos bajo la influencia del arquetipo del ego llamado Narciso que se encierra en sí mismo dentro de los límites del lenguaje y la razón. En ese pequeño mundo situado en la cabeza que busca espejos de sí mismo hasta ahogarse en su propia ilusión. Esta es la tragedia de Narciso que encerrado en sí mismo (egocentrismo) deja de escuchar la naturaleza y a sus semejantes impidiendo todo proyecto humanista¹⁰⁴. Narciso impone su discurso y su imagen como si fuese la única del mundo, cuando en realidad es una efímera ilusión. “El hombre determinado por el narcisismo se instala en su cuerpo y absolutiza el presente, reclamando que la felicidad y la belleza permanezcan en su forma actual. Niega la muerte con aquella forma mortal de negación que es su olvido, trivialización u ocultamiento.”¹⁰⁵ Esta patología muy presente en nuestra sociedad conduce al individualismo, la insolidaridad, el cinismo vacío, sin futuro y sin esperanza. Esto es la noche oscura del cuerpo cuya única salida es la propia muerte de narciso.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 136.

¹⁰⁴ Ver Jäger, W., *Op. Cit.*, 2002, p. 23.

¹⁰⁵ González de Cardenal, O., *Op. Cit.*, p. 146.

3.4 La muerte de Dios

Una de las críticas más interesantes que se han hecho al sujeto moderno desde la teología corresponde a la teología política de J. B. Metz¹⁰⁶ cuya crítica se centra en el sujeto burgués. Él parte de una teología del sujeto concreto en contraposición del discurso que surge de la Ilustración y Modernidad que carecen de sujeto concreto, al no dirigirse a nadie, ni parten de ningún grupo social, etc. La crítica de Metz apunta a una teología que por influjo de la Modernidad e Ilustración se ha privatizado y aburguesado. Para Metz, el sujeto burgués se caracteriza por hacerse valer a todos los niveles: económico, social, político, moral, religioso, etc. En el ámbito de la religión, el burgués tiene una relación instrumental y racional más que formadora de la identidad. Las consecuencias de este aburguesamiento que trastocan el ámbito religioso es que el burgués ya no se siente llevado por las tradiciones religiosas. Se produce un fenómeno de secularización en la sociedad desacralizando la concepción del mundo y deshumanizando las relaciones interpersonales, en pos de un individualismo exacerbado.

En respuesta al individualismo tan característico en estos tiempos, aparece la figura del sujeto solidario que se contrapone al sujeto burgués. El sujeto solidario ha de superar la privacidad y exclusividad de la sociedad actual y apostar por el cooperativismo y la solidaridad, es decir, por estructuras más colectivas que privilegien el bien común.

El problema de la religiosidad, hoy en día, según Gabriel Vahanian¹⁰⁷, consiste en la institucionalización del cristianismo que usurpa áreas de la existencia humana que pertenecen a la esfera cultural. La Iglesia se ha intrometido en esferas que no le corresponde, y además ha descuidado la dimensión espiritual así como su transmisión para el resto de la sociedad. Por consiguiente, en vez de aportar los elementos de liberación para el individuo y la sociedad, los ha anulado convirtiendo al cristianismo en un elemento alienante. La solución para Vahanian estriba en la integración de la religión con la cultura sin que ninguna de las dos esferas intente sobreponerse sobre la otra ya que las dos esferas son importantes para el ser humano.

¹⁰⁶ Ver Amengual, G.: *Modernidad y crisis del sujeto*. Ed. Caparrós, Madrid, 1988, pp. 42ss.

¹⁰⁷ Bent, C., N., *Op. Cit*, p. 15.

“Dios muere siempre que el concepto de Dios se convierte en un ídolo o en un producto de la cultura. El fenómeno cultural actual de la muerte de Dios, existe porque las formas de pensamiento de la cultura occidental se caracterizan hoy por un immanentismo radical, diametralmente opuesto a la tesis cristiana de una dimensión trascendente y sacramental de la existencia humana.”¹⁰⁸

Según este teólogo nos encontramos en una era postcristiana por tres razones:

1. El cristianismo organizado es sinónimo de religiosidad.
2. Hay una inadecuación entre la cosmovisión cristiana y la mentalidad contemporánea.
3. El cristianismo ha perdido la hegemonía internacional.

Todo esto nos lleva a la secularización y pérdida de la religiosidad ya institucionalizada, pero que no se muestra en sus miembros. En la sociedad occidental predomina el individualismo, la competitividad, la insolidaridad, y otros valores que no son muy acordes con el mensaje evangélico.

En la misma línea crítica, Bonhoeffer¹⁰⁹ reclama una mirada más terrenal y una mayor responsabilidad sobre los actos humanos, sin que nos escudemos en ideales metafísicos. No se puede pedir a Dios que solucione los problemas que nosotros mismos hemos generado. Gran parte de los problemas de la sociedad actual surgen de la propia humanidad y es en ella donde hay que buscar las soluciones. En definitiva, este teólogo propone una mayor coherencia y responsabilidad de nuestros actos más que escudarse en un discurso que hoy en día se presenta totalmente descontextualizado.

La teología a lo largo del siglo XX se va radicalizando con el movimiento de la teología radical que parte del mensaje evangélico, y critica las diversas manifestaciones de la modernidad y el antihumanismo imperante en sus máximas manifestaciones¹¹⁰: una crítica al liberalismo como opción política; otra al capitalismo como forma socio-económica; otra al abuso sobre la naturaleza y el tercer mundo; otra el excesivo individualismo, etc. En definitiva,

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 10.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 94s.

¹¹⁰ Ver Amengual, *Op. Cit.*, p. 69.

ante esta crítica hay una propuesta de descentramiento y reconstrucción de un nuevo sujeto (hombre nuevo) más solidario y religado con la naturaleza y sus semejantes.

El aburguesamiento de la sociedad también ha alcanzado al ámbito teológico dando lugar a la teología radical¹¹¹. Su nacimiento surgió en el seno del protestantismo, pero que pronto ejerció su influjo en otras religiones. Filosóficamente son deudores de Nietzsche; pero que aglutinan una serie de postulados¹¹² que reflejan la crisis de fe en el mundo de hoy.

Estos teólogos van a criticar duramente la idea de Dios, que según ellos es una fusión entre la Biblia y la ontología griega¹¹³. La labor del teólogo es la de desconstruir la idea de Dios con el fin de acceder a un Dios puro que no dependa de contextos ni de ideología alguna. La idea de Dios junto con la idea del sujeto son los obstáculos del espiritual en el desarrollo de su camino. Esta negación tan radical muy al estilo de la *Subida al Monte Carmelo* de Juan de la Cruz, prepara el terreno del desarrollo espiritual. Lo que recalcan estos autores es la crítica a una idea elaborada por la mente humana, de algo que es imposible reducir a simple idea. Reduciendo a Dios a una idea se lo mata. Matando la idea se encuentra a Dios en el interior de uno mismo. Dios no es para ser pensado sino para ser vivido.

La muerte cobra en estos autores un sentido muy profundo que conduce al silencio de los contemplativos y contemplativas. La muerte de Dios revierte en la teología con silencio, pues no tiene sentido hablar de lo que no se puede hablar; de aquello que está más allá del lenguaje. La muerte de Cristo en la Cruz ha de servir de ejemplo en las instituciones que representan dicho mensaje, y por lo tanto, ha de morir la teología y ha de morir la Iglesia, e incluso el cristianismo, como único camino que revitalice la espiritualidad. La muerte de Dios es la correspondencia de la muerte del sujeto en la filosofía, y

¹¹¹ "El nuevo teólogo ha muerto a la tradición liberal y va en busca del Cristo que aparece en conjunción con la muerte de Dios. La teología radical es un producto peculiar de mediados del siglo veinte; se ha iniciado con Barth y la nueva ortodoxia, constituyendo una forma de teología que puede desarrollarse en medio del colapso de la Cristiandad y el advenimiento del ateísmo secular." En Altizer, T. J. J.; Hamilton, W.: *Teología radical y la muerte de Dios*. Ed. Grijalbo, Barcelona, 1967, p. 13.

¹¹² Ver, *Ibid.*, pp. 10s.

¹¹³ *Ibid.*, p 28.

la muerte de la Iglesia es la correspondencia del cambio de una sociedad deshumanizada.

Dios está muerto en el sentido de que ha sido sustituido por imágenes e instrumentalizado por instituciones que han provocado el olvido de lo sagrado. La labor del teólogo es la de “desvelar la significación religiosa de un mundo que está inmerso en la oscuridad de la ausencia de Dios.”¹¹⁴ El camino que reconduce a la sacralidad es el del místico o mística que resuelve el problema de la muerte de Dios por medio de la interiorización. La muerte de Dios responde a nuestra época, nuestra historia y nuestra existencia. Y de ahí, que nuestro *modus vivendi* deba morir para que se pueda entrar en un nuevo estado de gracia.

La relación que el teólogo y el cristiano debieran adoptar con respecto a Dios es que hay que vivir **como** si Dios no existiese¹¹⁵. Esto corresponde el adentramiento de la noche oscura, y adquirir las responsabilidades que corresponden al ser humano y no dejarlas tras un ente metafísico.

El teólogo protestante Hamilton¹¹⁶ parte de la sentencia que “Dios ha muerto” como consecuencia de la madurez que ha alcanzado el hombre moderno que es capaz de vivir sin ningún tipo de dependencia metafísica y con autonomía propia. El gran reto del ser humano consiste en aprender a vivir con la absoluta incertidumbre de que Dios no existe, y donde sólo el amor puede dar sentido a la existencia humana.

Cuando Hamilton habla de la muerte de Dios se refiere a que el hombre moderno ha perdido la fe en Dios, y para este teólogo esta pérdida de fe es un hecho. No obstante, él se desliga de la lectura filosófica de carácter nihilista (Nietzsche, Sartre). De la muerte de Dios se desencadenan dos consecuencias: Un acercamiento al mundo y seguir el modelo de Cristo. Es decir, concebir la vida como un vía crucis y transformar la teología en una cristología.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 45.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 142.

¹¹⁶ Bent, C., N., *Op. Cit.*, p. 63.

En esta línea cristocéntrica se sitúa Jürgen Moltmann¹¹⁷ con su teología del Crucificado donde reivindica una mayor atención a la cruz como criterio definitivo de la teología. La cruz es el símbolo por antonomasia del cristianismo que invita a la conversión o entrada en el camino espiritual. Para este autor, la Iglesia ha perdido el contacto con la sociedad y muchas vocaciones se pierden en busca de una práctica más auténtica en el seno de la sociedad. La Iglesia no se podrá reformar mientras no cambie la sociedad porque la Iglesia y la sociedad están íntimamente ligadas. El problema reside en una fuerte identidad por parte de la Iglesia que la petrifica y le impide obrar con libertad. De ahí, y al igual que lo hizo Jesús, la Iglesia debería renunciar a su identidad, vaciarse de sí para dar lugar a una institución nueva. “Una Iglesia que se entrega a un movimiento socio-político por ansia de identificación y de modo indiferenciado vuelve a convertirse en <<religión de la sociedad>>”¹¹⁸. Cuando en realidad, la Iglesia se tendría que convertir en una religión de la humanidad. El Dios crucificado¹¹⁹ representa la muerte de Dios en un contexto simbólico en solidaridad con los oprimidos y perdidos, que invita a introducirse en el seno de la Iglesia para liberar lo oprimido y así poder entrar en una comunión con la Crucifixión. Morir en la Cruz implica estar junto a las personas marginadas porque no tienen ni voz ni voto en la sociedad. Esas son las personas más necesitadas y que necesitan una ayuda real más que discursos. Por lo tanto, el Dios Crucificado responde a un mayor compromiso social para compartir el sufrimiento con los oprimidos como único camino del cristiano.

Por otro lado, Altizer siguiendo la línea de Nietzsche postula una actitud también radical en la que el ser humano afirma la muerte de Dios para adentrarse en un mundo de tinieblas más propio de la tradición teológica negativa. En este sentido, Altizer conecta con una larga tradición contemplativa para revitalizar la espiritualidad cristiana partiendo de postulados filosóficos de crítica a la modernidad y a la teología dogmática.

¹¹⁷ Moltmann, J.: *El Dios Crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 13s.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 31.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 62s.

“El cristiano de hoy está emplazado a decir <<no>> a Dios porque Dios mismo ha dejado de estar presente en la historia. Sólo está presente a nosotros en su ausencia; el Dios ausente, el Dios que falta, es como un hueco que ha de ser rellenado con el desespero y la rebelión, un *Angst* derivado de un *resentimiento* que, a su vez, procede de la incapacidad para vivir con plenitud en los actuales momentos.”¹²⁰

Altizer incorpora la idea nietzscheana del “eterno retorno”, y lo aplica a la idea de la muerte de Dios cuya muerte simboliza la muerte de la sociedad actual. Esto daría lugar al nacimiento de una sociedad más espiritual. De ahí la necesidad de la muerte de Dios como representación simbólica de las características de la sociedad actual: el culto a la imagen, la racionalidad, los valores económicos por encima de todo, etc.

“La teología de la muerte de Dios, añade, no intenta reducir la vida a las dimensiones de lo cognoscible científicamente, o lo inmediatamente significativo. Acepta lo misterioso, lo sagrado, lo santo y lo trascendente, pero no llama a esto Dios. Intenta descubrir formas sin Dios de lo sagrado, formas nuevas en las que realidades como el sexo o la muerte asumen dimensiones sagradas.”¹²¹

Altizer afirma¹²² la muerte de Dios y sólo el cristiano radical es el único que puede hablar con sentido acerca de esta muerte, porque asume la muerte divina y la propia en el sentido paulino de *kenosis* o vaciamiento. La fe del cristiano radical se asienta en la *kenosis* o autovaciamiento de Dios manifestado en Cristo. Este concepto griego incomprensible para la sociedad de hoy en día sólo es accesible si se interpreta existencialmente convirtiendo el concepto en la fuerza dinámica que introduce al individuo en el misterio crístico. Así, el vaciamiento del que habla Pablo sigue siendo vigente con la posibilidad de despertar al hombre nuevo escondido en la interioridad humana.

Su pensamiento se polariza entre un modo de pensar místico y dialéctico bajo la influencia del misticismo oriental y el pensamiento de Hegel y Nietzsche¹²³. Para este teólogo radical el “estudio comparado de las religiones muestra que la religión es esencialmente un movimiento que mira hacia atrás a una sacralidad original. La principal característica del Cristianismo auténtico es,

¹²⁰ Altizer, T. J. J.; Hamilton, W., *Op. Cit.*, p. 161.

¹²¹ Bent, C., N., *Op. Cit.*, p. 106.

¹²² *Ibid.*, p. 173.

¹²³ *Ibid.*, p. 175.

por el contrario, su afirmación de que lo sagrado sólo puede poseerse afirmando con fuerza lo secular y profano.¹²⁴

En definitiva, estos autores están señalando el abuso de la idea de Dios que ha sido vaciado de contenido bajo la expresión lapidaria “Dios ha muerto”. Aunque detrás de esa expresión hay un intento por recuperar una espiritualidad perdida, que precisamente, ha sido transmitida por la teología negativa que negaba la posibilidad de hablar afirmativamente de Dios, negando toda la posibilidad de representación gráfica o mental. La crítica de la teología radical no se vuelca exclusivamente sobre la teología ni la Iglesia, sino que apunta directamente a la sociedad que ha secularizado la religión y ha eliminado toda concepción sagrada de la realidad. Esta teología reivindica una muerte del sujeto escindido en su forma universal (Dios) o en su forma particular (ego). De ahí que esta muerte sea entendida como una muerte que conduce a un nuevo nacimiento, una nueva posibilidad, porque esta sociedad ya ha llegado a su fin.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 174.

Segunda parte



La muerte del sujeto en Juan de la Cruz

1. Contextualización histórica y del autor

1.1. Contextualización histórica

La presente contextualización tiene la pretensión de señalar y llamar la atención de aquellos aspectos históricos y sociales del siglo XVI que en mi opinión ayudan a una mejor comprensión de la vida y obra de Juan de la Cruz. En ningún caso es una contextualización exhaustiva ni meticulosa ya que de lo contrario excedería los objetivos de esta investigación.

El siglo XVI desde un punto de vista religioso fue un siglo muy activo con grandes reformas dentro y fuera de la Iglesia, y que conmocionaron el espíritu y el pensar de la época.

Juan de la Cruz vivió en la segunda mitad del siglo XVI. A lo largo de este siglo, la visión del mundo cambió radicalmente. El descubrimiento de América y la vuelta al mundo del capitán Elcano¹ deshizo la idea de una tierra plana, y con Copérnico, la tierra ya no es el centro del Universo. La visión del mundo cambió por completo así como el lugar que ocupaba el ser humano en el cosmos. La unificación del planeta desembocó en una nueva conciencia de unidad e igualdad de la especie humana. Así Fray Bartolomé de las Casas defendió los derechos de los indígenas, aunque de facto, lo común fue la discriminación.

En el siglo anterior (1492), los Reyes Católicos conquistan toda la Península Ibérica con la reconquista de Granada, último reducto musulmán, y ya en 1500, todos los musulmanes fueron bautizados a la fuerza. Al igual que los judíos con su respectiva cultura, los moriscos continuaron con sus prácticas coránicas y su lengua, siempre de una manera encubierta.

El siglo XVI es el siglo de las monarquías modernas; pero sobre todo, es el siglo de los imperios², y el más grande del mundo va a estar coronado por Carlos V y su hijo Felipe II, gracias a las nuevas y ricas mercancías que se traían del Nuevo Mundo como extensión del imperio español.

¹ El siete de septiembre de 1522 entró en el puerto de Sanlúcar de Barrameda la nave Victoria capitaneada por Juan Sebastián Elcano confirmando la esfericidad de la tierra.

² Braudel, F.: *Carlos V y Felipe II*. Ed. Alianza, Madrid, 2000, pp. 36-37.

“La España del siglo XVI se entregó entusiásticamente a la política guerrera de Carlos V y Felipe II, buscando por el camino de las armas una gloria y una fama que la situación socioeconómica le negaba. Nos encontramos ante una sociedad vitalista, aún no inmersa en la decepción y el desasosiego que los llamados Austrias menores introducían en la España del seiscientos. La idea de imperio, el papel del héroe, la seguridad en las instituciones, que se plasman en las artes y las letras, y que no tendrán correspondencia en la vida cotidiana, serán otras realidades que una aproximación al hecho cultural no puede obviar.

El siglo XVI español es, a la vez, la victoria del Lepanto y el desastre de la armada invencible; es, también, el *sacco di Roma* y la victoria de Pavía, frente a la crisis económica de sucesivas bancarrotas. Gloria y miseria son términos que resumen perfectamente la España del momento.”³

También en el plano cultural es un siglo de crisis, angustias e inquietudes. El Renacimiento llegó tarde y tímidamente, y los pensadores humanistas más representativos tuvieron que emigrar a otros países de Europa por temor a la Inquisición. El Renacimiento español arrastró en cierta manera la Edad Media en cuanto a la mentalidad de sus gentes. Si en el resto de Europa se ofrecía libertad religiosa, en España se reprimió con excesiva dureza. España consigue su propio carácter en el siguiente siglo, el Siglo de Oro⁴, con el barroquismo o la cultura de la Contrarreforma. El Renacimiento español es una rápida transición del mundo mágico de la Edad Media a un nuevo concepto mágico de la vida, quedando la lógica y la razón en las aulas universitarias⁵.

1.1.1. La política

Carlos V cuando recibió los reinos de España sólo habían ocupado algunas partes de las Antillas. A lo largo de su reinado se erigió un fastuoso imperio en el Nuevo Mundo que iba desde California a Chile, a excepción de Brasil que fue conquistado tímidamente por los portugueses, y el norte de la América septentrional ocupada por franceses e ingleses.

³ Domínguez Ortiz, A., (Director): *Historia de España: El siglo de Oro (siglo XVI)*. Vol.5, Ed. Planeta, Madrid, 1998, p. 478.

⁴ Orientativamente, el Siglo de Oro va de finales del siglo XVI hasta finales del siglo XVII.

⁵ Igualea Ubeda, A.: *Historia de la cultura española: el imperio español*. Ed. Seix Barral, 1954, Barcelona, 1954, p. 215.

Unos de los acontecimientos más destacados del reinado de Carlos V fue *il Sacco di Roma*, castigo de los Augsburgo contra la política papal. A finales de 1526 tropas alemanas junto a tropas españolas avanzaron desde el norte de Italia hacia Roma. El seis de mayo de 1527 las tropas entraron en Roma con gran violencia arrasando con todo. Hubo muchos muertos y robos. El papa se refugió en el castillo de S. Angelo hasta que se entregó el cinco de junio para convertirse en prisionero imperial. Al final, y tras sucesivas negociaciones, el papa concedió la corona imperial a Carlos V y las hostilidades se apaciguaron.

Carlos V dejó su reinado en una situación comprometida en el ámbito del Mediterráneo occidental tras las pérdidas de Trípoli en 1551 y de Bujía en 1555. Cuando Carlos V ya estaba retirado en el monasterio de Yuste, las tropas islámicas cercaron Orán con lo cual el Mediterráneo podía caer bajo el poder de los musulmanes. Carlos V fracasó en su sueño de restablecer el prestigio del imperio y control del designio del continente europeo.

Carlos V, enfermo y muy envejecido con sólo 56 años (1556), abdica a favor de su hijo Felipe II. El nuevo rey impone su fe y su ley en el mundo con una gran convicción, como portavoz de la fe católica en el mundo. Felipe II luchó de manera muy violenta contra toda posible herejía más allá de las fronteras de su reino. Los ejércitos bajo el mando del monarca arrasaron toda Europa y la inquisición llevó a la hoguera a todos los herejes y personas de otras religiones. Fue un rey teocrático donde la religión y la política eran una misma cosa. Tenía la creencia de que sólo un pueblo podía ser grande si se sustentaba en unos ideales trascendentales.

El descubrimiento de América fue esencial para conseguir la supremacía tanto en la península como en Europa. En el Nuevo Mundo los soldados españoles masacran a la población autóctona saqueando y arrasando con todo lo que encuentran. Los galeones repletos de oro, plata y especias van a parar a las arcas del rey para cubrir los gastos desmedidos de la realeza. En las nuevas tierras la explotación fue tan intensa que enseguida empezaron a deportar esclavos de otras tierras para suplir la falta de mano de obra.

Sin embargo en Japón se actuó de otra manera. El primer enlace se hizo en 1543 y las relaciones con los japoneses cobraron otra índole que en América. Desde un principio hubo buenos intercambios comerciales y la labor misionera a cargo del jesuita Francisco Javier fue excepcional. En tan solo treinta años la iglesia cristiana contaba con una feligresía de treinta mil personas⁶. Quizás el éxito se debió a la traducción de los dogmas cristianos en el lenguaje japonés. Javier pensaba que existía una armonía esencial entre todas las espiritualidades⁷; pensamiento éste muy propio del Renacimiento.

Felipe II junto al papa y al dogo de Venecia inicia una guerra santa contra los turcos obteniendo la victoria, bajo el mando de Don Juan, en la famosa batalla de Lepanto (1571). Es la mayor victoria que la cristiandad había tenido desde hacía más de tres siglos.

Tras la batalla de Lepanto, Felipe II mandó construir nuevas galeras. El problema era que no había suficientes remeros, y los que tenían estaban compuestos por convictos y cautivos. A partir de 1572 se incrementa la presión de estado y los pequeños delitos, que antes sólo merecían el correctivo de penas corporales, conducían inmediatamente a las galeras.⁸

Por otro lado, el rey lleva una vida fastuosa llena de excesos; una vida rodeada de bufones, retrasados mentales, caprichos y grandes proyectos. Mientras la población se muere de hambre debida en parte a una pobre agricultura, con lo cual el grueso de la población empobreció y la industria no evolucionó como en otras partes europeas⁹. Faltaba el pan, y los campos arrastraron varias sequías importantes. Estamos ante una población de jóvenes cuyas edades no superaban los treinta y cuatro años, y pocos eran los

⁶ Hideyoshi publicó el primer edicto de prohibición del cristianismo en 1587, por el que quedaban expulsados de Japón todos los misioneros extranjeros. El 5 de febrero de 1597 crucificaron a 26 cristianos en Nagasaki. Delante de todos los crucificados aparecía la siguiente sentencia: Por cuanto estos hombres vinieron de Filipinas con el título de embajadores y se quedaron en Miyako (Kyoto) predicando la ley de los cristianos que yo prohibí rigurosamente los años pasados, mando que sean ajusticiados juntamente con los japoneses que se hicieron de su ley. Los extranjeros que estaban entre los mártires habían llegado en el galeón San Felipe, que había encallado cerca de las costas japonesas, en su viaje de Filipinas a Nueva España. Estos religiosos españoles habían sido declarados enemigos de Japón, que intentaban conquistar aquellas islas para la Corona de España. Esta fue la chispa que desató el fuego de una persecución que ya llevaba en ebullición mucho tiempo. En García Gutiérrez, F.: *Japón y Occidente. Influencias recíprocas en el Arte*. Ed. Guadalquivir, Sevilla, 1990.

⁷ Tenenti, A.: *La formación del mundo moderno*. Ed. Crítica, Barcelona, 1985, p. 292. Esta idea era compartida por Moro, Erasmo y Luis Vives.

⁸ Domínguez Ortiz, A., *Op. Cit.*, p. 444.

⁹ Iguale Ubeda, A., *Op. Cit.*, pp. 208-209.

afortunados que superaban la edad infantil ante la escasez de alimento y la falta de condiciones mínimas de higiene. En el último cuarto de siglo XVI el 68% de los nacidos en el territorio de Palencia no llegó a la edad de siete años¹⁰.

La sublevación de las Alpujarras está enlazada en cierta manera con el concilio de Trento. El arzobispo de Granada, Guerrero, fue uno de los más destacados prelados españoles en el concilio. El papa Pío IV le comentó al arzobispo que regía la diócesis menos cristiana de Europa. Este comentario llegó a Felipe II y en consecuencia no prorrogó las disposiciones carolinas de 1526 con respecto a los usos y costumbres de los moriscos granadinos.

Muchos moriscos conservaron la lengua, religión y costumbres. Además mantuvieron contactos con los turcos, con los bereberes de África y con los hugonotes de Francia, con lo cual resultaba una clara amenaza para la corona. En 1563 Felipe II mandó desarmar por la fuerza a todos los moriscos de Cataluña, Aragón y Valencia¹¹ con lo cual se evitó la posible incorporación de estos moriscos a la revuelta de las Alpujarras.

El 1 de enero de 1567 se prohibió la lengua y costumbres moriscas, algunas de ellas tan inofensivas como la práctica de las abluciones y los baños. Ante esta prohibición, la población morisca se empezó a preocupar e inició contactos con los berberiscos norteafricanos para secundar una revuelta en las Alpujarras y que fue liderada por Aben-Humeya. La lucha fue larga y sangrienta. Tras la muerte de sus cabecillas dentro de una sucesión de traiciones, la revuelta dio lugar a su fin en 1571 con la consecuencia inmediata de la deportación de los moriscos al interior de Castilla¹². Estos dieron mucho trabajo a la Inquisición y al final fueron desterrados de España bajo el gobierno de Felipe III¹³.

Uno de los mayores problemas con los que se enfrentó Felipe II fue la gobernabilidad de los Países Bajos. El problema era una mezcla de aspectos económicos, políticos y religiosos, que empezó a fraguarse cuando el monarca residió en Flandes. A todo esto hay que añadir la sensibilidad peculiar, y la

¹⁰ Tenenti, A., *Op. Cit.*, p. 241.

¹¹ García-Villoslada, R. en García-Villoslada, R. (Dir): *Historia de la Iglesia en España*. (III, 2º), Ed. B.A.C., 1979, Madrid, pp. 36-37.

¹² Iguale Ubeda, A., *Op. Cit.*, pp. 186-187.

¹³ García-Villoslada, R. *Op. Cit.*, (III, 2º), p. 37.

influencia que ejercían los países cercanos como Francia e Inglaterra. El reto de Felipe II consistía en mantener el catolicismo a ultranza sin ningún tipo de concesiones ante las nuevas emergencias religiosas. Al contrario de lo que sucedía en los países de alrededor que aceptaron la presencia del calvinismo y el luteranismo. El error de Felipe II fue creer que podía gobernar a distancia y de la misma manera que en España, sin tener en cuenta las sensibilidades de los Países Bajos, sobre todo, la emergente clase burguesa que mantuvo y dirigió la liberación. La independencia de Flandes es considerada¹⁴ como la primera guerra moderna de liberación nacional.

En estos países se quejaban de las tasas que impuso el rey Felipe II en momentos de gran crisis económica. El clero también se quejaba ante la nueva organización eclesiástica cuyo control estaba en manos civiles. Todos protestaban por los métodos de la Inquisición, y por supuesto, los protestantes se quejaban ante la represión ejercida por las tropas españolas¹⁵ que aprovecharon a su favor la disconformidad generalizada hacia la corona española.

El 28 de agosto de 1567 entraba el duque de Alba en Bruselas e inmediatamente comenzó una de las más enérgicas represiones contra la población flamenca. La brutal represión se inició con la creación del “Consejo de los Disturbios”, conocido también por el pueblo como el “Tribunal de sangre” por la cantidad de personas que ejecutaron por rebeldía contra la Corona. Dentro de las primeras víctimas cayeron los condes de Egmont y de Horn por su presunta complicidad con el príncipe de Orange, a pesar de los buenos servicios que prestaron a Felipe II.

De nada sirvió la represión ni los triunfos militares del duque contra Luis de Nassau y Guillermo de Orange. Los motines dentro de las tropas españolas porque no les pagaban, y la imposición del censo, provocaron tal odio entre la población flamenca que la gobernabilidad era insostenible. A los seis años de la llegada del duque de Alba y a sugerencia de éste, el rey renunció a estas tierras.

¹⁴ Heller, Á.: *El hombre del Renacimiento*. Ed. Península, 1980, Barcelona, p. 34.

¹⁵ *Ibid*, p. 80.

En Flandes el movimiento religioso calvinista provocó una revolución desgajando la Monarquía Católica y el desmembramiento de la Iglesia de Roma. El dominio de los Países Bajos era clave para mantener la estabilidad política internacional¹⁶. Abandonar los Países Bajos implicaba dejarlos bajo la órbita de Francia convirtiéndose en una amenaza para el territorio peninsular.

La situación se agravaba considerablemente por el hecho de la situación de los países limítrofes, con un luteranismo firmemente asentado en Alemania y un calvinismo cada vez más pujante en Francia y en Escocia¹⁷. Por otro lado, la hostilidad de París y de Londres ante la presencia española en los Países Bajos se hizo patente.

En 1588, Felipe II decide invadir Inglaterra con su famosa Armada Invencible. La invasión se transforma en un absoluto desastre perdiendo gran parte de la flota en aguas del Estrecho de la Mancha. Aún así, el rey sigue manteniendo la grandeza del Imperio y el orden dentro de la península, cosa que de los otros países no se podía decir¹⁸.

En el ámbito religioso, Felipe II, amigo íntimo de Teresa de Jesús, apoyó en todo momento la reforma, en parte, por cuestiones políticas. En esta época se hace patente el enfrentamiento entre el poder eclesiástico representado por el papa y el poder civil del monarca. Los calzados se protegieron bajo el nuncio apostólico mientras que la reforma del Carmelo se apoyó en el Consejo Real y el mismo rey. Hay que tener en cuenta que a partir de los Reyes Católicos hay un intento, cada vez más patente, de controlar a las órdenes religiosas. Además Felipe II ve con buenos ojos todas las reformas dada el excesivo relajamiento de la Iglesia en general. Felipe II quiere recuperar el vigor del catolicismo ante las demás religiones, y, el protestantismo emergente en Europa. Gracias al apoyo de Felipe II la reforma del Carmelo prosperó¹⁹.

Para el monarca de los reinos de España “creer y gobernar” son dos cosas bien diferentes. Gobernar implica tener por delante de él a Dios, y sólo ante Él rendir cuentas. La Iglesia no podía inmiscuirse en este diálogo entre el monarca y Dios. Felipe II no permitió la intrusión de la Santa Sede en los

¹⁶ Domínguez Ortiz, A., *Op. Cit.*, pp. 449-450.

¹⁷ *Ibid.*, p. 452.

¹⁸ Braudel, F., *Op. Cit.*, p. 147.

¹⁹ Reynaud, E., (2001): *San Juan de la Cruz enamorado de Dios*. Ed. Atlántida, Buenos Aires, p. 157-158.

asuntos reales²⁰. Mantuvo la independencia con respecto a la Iglesia ocasionando una lucha de poder. De ahí que el monarca propiciase las reformas para generar esferas de influencia dentro de la Iglesia, y, por otro lado, las órdenes religiosas que se embarcaron al Nuevo Mundo para evangelizarlo fueron precisamente las órdenes reformadas que contaban con el pleno apoyo del monarca. También la relación que había entre algunas órdenes monásticas con otras coronas, como es el caso del Cister con la corona francesa²¹, convertía a las órdenes en cuestión, en sospechosas y en posibles enemigos políticos.

Pero también había razones de carácter religioso por parte del monarca que veía como Roma descuidaba la corrección de los religiosos españoles y sólo se acordaba de España a la hora de la recaudación. Felipe II radicalizó sus exigencias ante Roma con una serie de propuestas:

- Cambio de régimen interno en la Orden de la Merced, cuya reforma supervisaría él mismo.
- creación de un Vicariato General español en la Orden carmelitana, con amplia autonomía para los frailes hispanos. Solución similar para otras órdenes.
- Una Reforma general bajo la amenaza de despoblar los monasterios.²²

En resumen podemos decir que la labor político-religiosa de Felipe II representa:

“por una parte, el logro temporal de las tesis españolas sobre la reforma regular: superación del conventualismo y afirmación de la Observancia como única forma válida de vida religiosa. Por otra, representa un gran esfuerzo en su proyecto de una configuración nacionalista de la Iglesia española. Una de las palancas más eficaces de esta configuración fueron precisamente los religiosos observantes y las nuevas familias religiosas nacidas al calor de la reforma tanto en España como en América.”²³

²⁰ Braudel, F., *Op. Cit.*, p. 104.

²¹ García Oro, J., en García-Villoslada, R. (Dir): *Historia de la Iglesia en España*. (III, 1º), Ed. B.A.C., Madrid, 1979, p. 317.

²² *Ibid.*, pp. 319s.

²³ *Ibid.*, p. 340.

Para un absoluto control de la religión en los territorios de la corona Felipe II nombró inquisidores a su imagen y semejanza. El inquisidor más representativo que siguió los designios del monarca fue Fernando de Valdés que promulgó la censura de biblias (1554), los *Índices de libros prohibidos* (1551-1559), la ley de sangre de 1558, y el cierre de fronteras con casi todas las universidades de Europa (1559)²⁴. Con estas medidas, la Inquisición se convirtió en un instrumento eficaz que controlaba la vida espiritual de la época al margen de Roma.

1.1.2. La cultura

España arranca de un Renacimiento tardío con respecto a Italia, al que se le añade una ideología humanista, tamizada por la Inquisición²⁵. Dos acepciones definen al humanismo: la primera de carácter renacentista, exalta al hombre y sus ilimitadas potencias convirtiéndolo en la medida de todas las cosas; en un hombre que se hace a sí mismo; que cobra autonomía propia y que dirige su propio destino. La segunda, referida a la educación, se centra en la expresión correcta y la comprensión de los clásicos. La Antigüedad es el modelo clásico y el modo de vida. En definitiva,

“un replanteamiento de la actitud del individuo que cuestiona una serie de aspectos y propone un *modus vivendi* nuevo, basado en la reflexión y desligado de los apriorismos categóricos de la Edad Media.”²⁶

Se da una especie de individualismo que convierte al hombre en el centro y medida de todas las cosas; un individualismo precartesiano y antropocéntrico. La teología parte del Yo, mientras que la medicina apela a la razón y a la experiencia personal frente al argumento de autoridad. En literatura se empieza a escribir desde la primera persona.²⁷ El individuo es el punto de partida de la filosofía, de la religión y del arte.

²⁴ González Novalín, J.L., en García-Villoslada, R. (Dir): *Op. Cit.* (III, 2º), p. 247.

²⁵ *Ibid.*, pp. 479s.

²⁶ Domínguez Ortiz, A., *Op. Cit.*, p. 480.

²⁷ *Ibid.*, pp. 480ss.

“El Renacimiento creó la antropología filosófica, la ciencia cuyo objeto es el hombre en tanto que ser de la especie.”²⁸

Otra característica importante del Renacimiento fue la importancia que se le concedió a la naturaleza como objeto de reflexión y objeto estético. *La subida al monte Ventoso*²⁹ de Petrarca refleja, por primera vez en la literatura europea (1343), la exaltación de la naturaleza con ciertos aires místicos, donde hay una mezcla de experiencia estética acerca de la naturaleza, y espiritual en que la naturaleza inspira los valores más profundos del ser humano fruto de una angustia interior³⁰. En las obras pictóricas se empieza a representar escenas del antiguo testamento junto con temas de la antigüedad; aparecen nuevas formas como el retrato y la recuperación del desnudo; vuelta al modelo clásico.

Desde la religión cristiana se desarrollaron las ideas de que todos los hombres son iguales ante Dios, la salvación individual, la idea del libre albedrío. Estas características las vamos a ver más o menos en casi todas las reformas, y en menor medida en las reformas internas de la Iglesia. El individualismo y la mirada hacia el interior, desde donde podemos contemplar la verdadera naturaleza humana y divina, es un intento por acercarnos a una espiritualidad del corazón y no de la forma y de la elocuencia. Desde esa profundización de la espiritualidad se desarrollan los diferentes grados de autorrealización espiritual.

Las tesis averroístas que se contraponían a las tomistas iban a abrir un paso importante hacia la secularización de la filosofía. La tesis tomista del alma argumentaba que el espíritu humano era personal e individual, y después de la muerte se unía inmediatamente al espíritu divino. El alma en tanto que entidad separada seguía siendo un alma individual. Sin embargo, la tesis averroísta argumentaba que los hombres no eran individualmente inmortales, sino inmortales por mediación de la parte universal de su alma personal. En el Renacimiento se ensalzó aún más el individualismo donde la inmortalidad

²⁸ Heller, Á, *Op. Cit.*, p. 379.

²⁹ VVAA.: *Manifiestos del humanismo*. Ed. Península, Barcelona, 2000, pp. 25ss.

³⁰ Morrás, M., en *Manifiestos del humanismo*. *Op. Cit.*, p. 17.

residía en el individuo, aunque hubo una corriente paduana³¹ que se inclinó por la solución averroísta.

Las ideas de Erasmo fueron aceptadas en un principio en ambientes intelectuales. Estas ideas insistían en la interioridad frente al ritual externo; la lectura de la Biblia y en una vida comunitaria pacífica como miembros del cuerpo místico de Cristo. Estas ideas impulsaron el movimiento iluminista, también conocido como los alumbrados. A partir de 1523, tanto el iluminismo como el erasmismo se consideraron movimientos heréticos. En 1529, la Inquisición empieza acusar a sus miembros, y sus libros son prohibidos a partir de 1559.³²

A pesar de la represión ejercida por la Inquisición es precisamente en este momento cuando desde la ciencia y la filosofía surgen las ideas más novedosas. Por ejemplo, Huarte de San Juan propone en el capítulo III del libro *Examen de ingenios para la ciencia* (1575) que el cuerpo influye en la memoria y en el entendimiento³³, con lo cual se contraponía a la teoría escolástica que afirma la independencia del alma respecto al cuerpo. Por otro lado, los seguidores de Erasmo tuvieron más éxito fuera de España que dentro. Juan Luis Vives y Juan de Valdés prefirieron vivir fuera de España ante el temor de la Inquisición.

En lo referente al pensamiento, el nominalismo entró en la Universidad de Alcalá gracias al cardenal Cisneros³⁴ con el fin de abrir otras formas de pensar diferentes a la tomista, que era la que predominaba en las Universidades españolas. Esta iniciativa respondía a un espíritu de tolerancia y mejora de la enseñanza universitaria. Cisneros propuso tres vías teológicas: nominalismo, escotismo y tomismo. Cada una de ellas estaba explicada paralelamente por un catedrático. Las cátedras duraban cuatro años y no vitaliciamente como en muchas Universidades. La razón era que los

³¹ El filósofo más representativo fue Marsilio de Padua.

³² Heller, Á, *Op. Cit.*, p. 484.

³³ Huarte de San Juan, J.: *Examen de ingenios para las ciencias*. Ed. Editora Nacional, Madrid, 1977, pp. 90ss.

³⁴ Andrés Martín, M., en García-Villoslada, R. (Dir): *Op. Cit.*, (III, 2º), pp. 275s. El cardenal Cisneros (1436-1517) contribuyó al fortalecimiento de la Iglesia en España y alentó en buena medida la expansión misionera en el Nuevo Mundo: Promovió el censo de los que no habían efectuado la comunión pascual en Toledo; diversos sínodos para que los sacerdotes adquiriesen una instrucción mínima. Por otro lado, confiscó gran parte de los libros árabes del Reino de Granada quemándolos en la hoguera. También bautizó en masa a los musulmanes de la península. Tenenti, A., *Op. Cit.*, p. 222.

catedráticos temporales trabajaban más y mejor. También introdujo el estudio del griego y del hebreo como elementos indispensables en los estudios bíblicos. Por primera vez se imprimió la Biblia trilingüe o polígota.

Gracias a la introducción del nominalismo se desarrolló la teología, el derecho, y sobre todo la espiritualidad, de una manera más moderna y de acorde con los nuevos tiempos. El nominalismo al enfrentarse al realismo³⁵ rompía con las esencias universales que se movían en un ámbito abstracto, y que condenaba la potencialidad del individuo. Para los nominalistas, el realismo se perdía en nubes de abstracción y en discursos alejados de la inmediatez de la vida. Como consecuencia directa del enfrentamiento entre nominalistas y realistas se dio inicio al estudio de la persona individual independiente del sexo, color, religión, y lugar de procedencia. Desde posturas nominalistas la esclavitud no es propia de la naturaleza humana, superando de esta manera posturas aristotélicas que daban pie a abusos de poder hacia otras culturas.

La ciencia en el siglo XVI fue renovadora y fructífera. Un gran papel jugó las Universidades aportando las teorías más novedosas. Es de señalar que la Universidad de Salamanca fue la única de Europa en admitir la teoría copernicana³⁶. La conjunción entre platonismo y aristotelismo abrió nuevas puertas interpretativas que llevó al desarrollo de la ciencia. Fue la formación platónica la que posibilitó la concepción del espacio ideal matemático. Las leyes de la perspectiva nacieron paralelamente en el mundo científico y estético.

La lengua castellana cobró plena personalidad. Se unificó la prosodia y la grafía del español imponiendo los modos castellanos. Esto generó una serie de problemas de aprendizaje sobre todo en el sur cuya prosodia difería claramente del resto de la península. Al final, el habla castellana se convirtió en la materia prima del emergente Siglo de Oro que tantos frutos dio en el ámbito de la literatura y de las artes. Boscán y Garcilaso con su poética renacentista con clara influencia italiana influirán notablemente en toda la poesía del siglo

³⁵ El realismo en la Edad Media postulaba que los universales existen realmente y su existencia es anterior a la de las cosas. Esta posición se oponía al nominalismo que decía que los universales no son reales, sino que están después de las cosas. *Cifr.*, Ferrater Mora, J.: *Diccionario de Filosofía*. (4 vol.), Ed. Círculo de Lectores, 1992, Barcelona, p. 3346. No obstante, hoy en día nos parecería una postura más realista la nominalista, considerando al realismo medieval como idealismo, *cifr.* Andrés Martín, M., *Op. Cit.*, (III, 2º), p. 315.

³⁶ Domínguez Ortiz, A., *Op. Cit.*, p. 578.

XVI: Cristóbal del Castillejo, Baltasar de Alcázar, Fernando Herrera el divino, y otros tantos poetas que cantaron el despertar de Europa desde los orígenes latinos.

Un elemento relevante dentro de la cultura en general del siglo XVI fue el incremento de los libros como objetos de arte. Cada vez se publicaban más ejemplares y obras³⁷, y el latín cedía el puesto a las lenguas vulgares que con su uso generalizado ganaron en precisión y belleza. También la estimulación intelectual aumentó condicionada por la facilidad de impresión, y por la función cortesana que asumieron las dedicatorias de las obras³⁸. El libro en sí gozó de gran admiración elaborándose obras con mucho esmero y hermosura. Nos encontramos con libros de una encuadernación exquisita, con papel verjurado a mano, con espléndidas ilustraciones realizadas con la técnica del plumeado.

En el ámbito literario hubo más permisibilidad que en el ámbito filosófico o teológico. Prueba de ello es que la novela *la Celestina* superó satisfactoriamente la censura de la época. Sin embargo, Fray Luis de León que ocupó una de las cátedras más prestigiosas de la Universidad de Salamanca lo encarcelaron por traducir *el Cantar de los Cantares* al castellano, y por manifestar cierta inclinación hacia el misticismo. Pasó cinco años en la prisión de la Inquisición retornando a su cátedra de Salamanca.

Cinco años más tarde que el nacimiento de Juan de la Cruz nace Cervantes coincidiendo con la biografía del monje en el padecimiento de la pobreza y el encarcelamiento. Ambos son considerados como las dos grandes plumas del castellano.

En el campo de las artes hubo bastante libertad ya que las obras se hacía por encargo de los poderes fácticos de la época: monarquía, Iglesia y nobleza.

“La palabra en el siglo XVI puede llegar a ser subversiva; la imagen, no. La palabra es crítica; la imagen, sumisa. La palabra es perseguida; la imagen, permitida.”³⁹

³⁷ En lo referente a obras de espiritualidad, entre el siglo XVI y XVII se publicaron en España alrededor de tres mil obras de carácter ascético y místico, en Peñalver, P.: *La mística española (siglos XVI y XVII)*. Ed. Akal, Madrid, 1997, p. 31.

³⁸ Tenenti, A., *Op. Cit.*, p. 265.

³⁹ Domínguez Ortiz, A., *Op. Cit.*, p. 488.

El pintor, exento de las preocupaciones que pesaban sobre los espirituales de la época, ejecutaba su obra con absoluta libertad. Sus obras estaban inmersas en la misma vida que le rodeaba. Cuando recibía un encargo para representar una escena religiosa, el pintor buscaba sus modelos en la calle entre la gente que le rodeaba. Luego esterilizaba los rasgos o los endurecía en función de si se representaba a un santo o un gentil. En otros casos, la finalidad era iconográfica con lo cual se reproducía con la máxima fidelidad⁴⁰. La pintura del siglo XVI de clara influencia italiana gozó de buena salud tanto en el aspecto creativo como en su producción. Las iglesias y conventos demandaban cuadros que decorasen e inspirasen a sus fieles.

En el siglo XVI se desarrolla un movimiento estético de singular interés para esta investigación: el manierismo. Este movimiento, de difícil catalogación, debe su nombre a un grupo de artistas renacentistas que realizaban sus obras *a la manera de...* los clásicos griegos y romanos que durante todo el Renacimiento adoptaron como los grandes modelos de imitación e inspiración. Otro sentido que subyace en la palabra es la de amaneramiento⁴¹, de mano, aludiendo a la feminización del estilo, donde se aprecia una exhibición de la técnica y una invención fantástica procedente de la imaginación del autor y no de la *mimesis* u observación de las leyes de la naturaleza. En este sentido, el manierismo expresa el aspecto femenino y subjetivo⁴² del Renacimiento más caracterizado por el objetivismo, la sobriedad y un estilo más masculino.

El origen del manierismo se encuentra en Italia con Chiberti (1450), al referirse a los que le han precedido y han sido retomados a la *maniera antica cioé greca*; pero también a los que crearon una nueva manera *dolce stil nuovo*⁴³.

El manierismo al potenciar la subjetividad de cada autor generó una estética de la multiplicidad ya que cada artista, en sí, poseía su propia manera. La unidad del estilo estribaba en que cada autor, a pesar de tomar como modelo a los clásicos, desarrollaba su propio estilo.

⁴⁰ Iguala Ubeda, A., *Op. Cit.*, pp. 258-259.

⁴¹ Dubois, C. G.: *El Manierismo*. Ed. Península, Barcelona, 1980, p. 176.

⁴² *Ibid.*, p. 178.

⁴³ *Ibid.*, p. 175.

En el arte pictórico encontramos las siguientes características⁴⁴:

- Gusto por la nitidez de las líneas y los contornos ensalzando la musculatura como si de una escultura se tratase.
- Distorsión de las formas (figuras del Greco) como forma de experimentación de las leyes de la perspectiva y de los recursos de la percepción visual.
- Búsqueda de la sorpresa en el espectador para que no se quedase indiferente.
- Juego de colores imprevistos en un intento de multiplicar todos los recursos cromáticos por medio de juegos de sombras, contraluces, efectos de luz artificial, nieblas y ambientes nocturnos.

En el ámbito literario, en particular el poético, su principal característica es la asociación de lo pictórico con lo poético⁴⁵.

“En un plano general nos sorprende el carácter dinámico de esta poesía: un dinamismo que es también fluidez, un desparramarse, corvaduras de palabras asociadas a flores de espuma y a un balanceo de olas. La dueña es aquí la imagen, o más bien las imágenes. Pasan a ser lo principal y determinan la economía del poema. No hay relación lógica entre ellas, no son leyes del pensamiento que deciden su lugar y su forma; nacen alrededor de una palabra, llamándose unas a otras, obedeciendo a los ecos mágicos de un sonido, una etimología, una analogía. Visión de movimiento: las palabras remiten a la pintura, pero las formas pictóricas no se dejan envolver en la fijeza de una representación plástica; la pintura se hace danza y música. Las palabras ya no pueden limitar a las cosas; los objetos apelan cada vez a palabras siempre renovadas que se superponen. La construcción no está centrada. O mejor, el centro se desplaza a medida que se acumulan los elementos nuevos. No hay más que resonancias.”⁴⁶

El Greco será el representante más característico en pintura y Juan de la Cruz lo será en poesía como más adelante veremos. La técnica del Greco fue magistral, pero su obra creaba desconcierto entre sus contemporáneos. Sus cuadros son originales y únicos en el mundo del arte. No obstante su obra pasó desapercibida hasta mediados del siglo XIX. Es en el siglo XX cuando se le considera uno de los genios de la pintura española. Su pintura tiene un carácter

⁴⁴ *Ibid.*, p. 63.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 65.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 71s.

subjetivo y antinaturalista. En sus obras crea ambientes artificiales con la finalidad de expresar ideas abstractas sobre la belleza. Las escenas están situadas en un espacio indefinido rodeado de un ambiente asfixiante. El Greco coincidió en el espacio y en el tiempo con Juan de la Cruz cuando éste padeció el encarcelamiento en Toledo.

1.1.3. La religión

El siglo XVI se caracteriza por el intento de las monarquías de sujetar políticamente a la Iglesia en un momento en que los nacionalismos empiezan a emerger fragmentando el poder de Roma.

“Al lado de este poder e influencia inmediatos de la Iglesia sobre la sociedad, deben anotarse también los privilegios, inmunidades, etc., que conformaban a la institución como un estamento singular en el seno de aquélla. Era proverbial la riqueza de la Iglesia; no lo ignoraban ni el papa ni los príncipes, interesados todos en obtener de ella lo que pudieran. Era el diezmo el principal, casi exclusivo, elemento generador de renta para la Iglesia.”⁴⁷

A lo largo de la Edad Media fue creándose una gran desconfianza en la Iglesia, a la vez que aumentaba cierta degeneración y alejamiento de la espiritualidad cristiana. Los papas medievales se comportaban como auténticos jefes guerreros que se aliaban hasta con los enemigos con tal de defender sus propios intereses temporales⁴⁸. Por el contrario, el poder de la Iglesia iba en aumento así como sus recursos culturales. Las concepciones más espiritualistas fueron chocando con las instituciones jerárquicas. Algunos de los movimientos espirituales fueron condenados heréticos, y por lo tanto, se les persiguió, en muchos casos, con extrema crudeza. Pero a diferencia de la Edad Media, la herejía ya no dependía del catolicismo. A partir del siglo XVI, hereje es aquella persona que no forma parte de la confesión imperante. Surgen nuevas religiones, y no precisamente por cuestiones espirituales o de carácter doctrinal. Algunas como la Iglesia Anglicana surge por cuestiones personales del rey Enrique VIII; en el luteranismo se puede apreciar razones de

⁴⁷ Domínguez Ortiz, A., *Op. Cit.*, p. 315.

⁴⁸ Castellote, S.: *Reformas y Contrarreformas en la Europa del siglo XVI*. Ed. Akal, Madrid, 1997, p. 12.

carácter social; y en el erasmismo razones de carácter filosófico. En estos movimientos religiosos hay una crítica al poder de la Iglesia y la burguesía, y los estamentos civiles empiezan a cuestionar este poder y a ser los principales protagonistas de la religión. Todas ellas partían de la lectura de la Biblia donde se encuentran los principios de pobreza y de espiritualidad⁴⁹. También de la lectura bíblica apareció el miedo apocalíptico y la venida del Anticristo, seguramente incrementado por las sucesivas plagas de la peste que asolaron la Europa del final de la Edad Media.

En el siglo XVI, la liturgia se aproximó tanto a las demandas de la población que acabó desvirtuándose. Para cada circunstancia en concreto se exigía una celebración concreta. Existía todo un catálogo de misas en los requerimientos del demandante. A veces, los fieles exigían un número determinado de velas, de colores también concretos, y encima tenían que estar colocadas de una manera muy precisa.

“Cada ceremonia poseía sus particulares aditamentos gestuales, sus adherencias mágicas o la mecánica precisa para llegar a buen fin; el bautismo solía administrarse en casa y por segunda vez en la iglesia; se ungían los riñones, además de los cinco sentidos, porque se pensaba que ahí residía la concupiscencia; hubo que poner coto tanto a las comunidades demasiado frecuentes como al número de padrinos de bautismo; se dudaba en aplicar la extremaunción pues era creencia extendida que quienes la recibían y seguían vivos no podían andar descalzos ni casarse; la devoción por los santos óleos alcanzaba parámetros rayanos en el fetichismo (como en parecida manera sucedía a propósito de las reliquias).”⁵⁰

Otro elemento que desvirtuaba a la Iglesia, y que en parte motivó las diferentes reformas fuera y dentro de la Iglesia, era la lamentable situación de muchos clérigos que apenas recibieron formación teológica. Por lo general, algún clérigo les enseñaba algo de gramática y un poco de moral, y con que supieran realizar los diversos ritos ya estaban listos para ocupar una sacristía⁵¹. Precisamente, uno de los objetivos del Concilio de Trento consistió en la

⁴⁹ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁰ Domínguez Ortiz, A., *Op. Cit.*, p. 312.

⁵¹ García-Villoslada, R., *Op. Cit.*, p. 23.

creación de los seminarios diocesanos⁵², para que todos los clérigos tuviesen una formación adecuada al cargo que iban a desempeñar.

Pero no todo era degeneración dentro de la Iglesia. La preocupación con respecto a los pobres y necesitados llevó a la creación de numerosos hospitales y asilos. Estos lugares se mantenían gracias a las limosnas que redimían las penas del purgatorio. Las limosnas eran tan habituales que algunos hospitales ejercieron la función de auténticos bancos⁵³.

Las sucesivas reformas dentro de las órdenes monásticas iban olvidando el espíritu original de la orden adecuándose con el tiempo a formas de vida mundana en función de los intereses particulares de los monjes y monjas. La única excepción ha sido la orden de los cartujos que desde su fundación nunca ha tenido la necesidad de reformar su orden.

Roma planteó una contrarreforma ante la reforma luterana y las ideas de Erasmo que potenciaban la fe individual, quizás, en parte, por el miedo que estaban generando estas corrientes. Dentro de la Iglesia los espirituales que van a preparar la Contrarreforma son: Ignacio de Loyola (1491-1556), Juan de Dios (1495-1550), Francisco Javier (1506-1552), Teresa de Jesús (1515-1582) y Juan de la Cruz (1542-1591)⁵⁴. Estos espirituales a través de sus escritos y de sus obras van a influenciar en cierta manera en el ambiente de la Contrarreforma.

El Concilio que reformó a la Iglesia ante la amenaza de la reforma protestante tuvo tres etapas bajo el mando de tres papas: primer periodo bajo el pontificado de Pablo III (1545-1547); segundo periodo bajo el papado de Julio III (1551-1552); y el tercero bajo Pío IV (1562-1563).

Pablo III inició el concilio que reformaría la tan necesitada Iglesia como unir a los cristianos. En un principio se convocó en Mantua (1536) en un momento en que aún era viable la conciliación entre los fieles de Roma y los fieles de Lutero. La guerra entre Carlos V y Francisco I, y las rigurosas condiciones que planteó Lutero desvanecieron la unidad cristiana. Luego se celebró en Vicenza otro concilio sin conseguir ningún progreso. Hubo que

⁵² El 15 de julio de 1563, en la sesión conciliar XXIII, los Padres de Trento votaron un decreto trascendental por el que se crearon los seminarios diocesanos.

⁵³ Castellote, S., *Op. Cit.*, p. 14.

⁵⁴ Domínguez Ortiz, A., *Op. Cit.*, p. 489.

esperar hasta 1542 para que se celebrase un concilio, y éste fue el de Trento. A estas alturas ya no había esperanza en la reconciliación con los protestantes, con lo cual, el concilio de Trento sirvió para la reorganización del catolicismo. El trabajo de concilio acabó en 1563, un trabajo lento cuyos decretos fueron aprobados por una bula de Pío IV en enero de 1564. Esta bula papal fue aceptada por la mayoría de los estados italianos junto a Portugal y España.

La figura clave de la reforma católica recayó en el obispo. Se asignó a los obispos la obligación de realizar periódicamente visitas pastorales dentro de sus diócesis. Otro aspecto importante fue la formación del sacerdote.

Uno de los decretos más importantes que salieron de este Concilio fue concerniente a la eucaristía⁵⁵. La transubstanciación católica que decía que en la eucaristía no queda nada de la sustancia del pan, sólo sus accidentes; frente a la consubstanciación protestante que mantenía la tesis de que permanecen juntas las sustancias del pan y la del cuerpo de Cristo.

Según Patricio Peñalver habría que destacar tres elementos concluyentes de la teología tridentina:

- Fidelidad a la ortodoxia definida jerárquicamente.
- Reafirmación de la neoescolástica como instrumento hermenéutico de la Biblia.
- Prohibición de la Biblia a lenguas romances.⁵⁶

Cobró vital importancia en el ambiente de la Contrarreforma la Compañía de Jesús fundada en 1534 por Iñigo de Loyola, que rápidamente se constituyó como la orden más importante de la Iglesia. Los jesuitas combinaron magistralmente la disciplina y la acción social, creando colegios y universidades de gran prestigio. La formación jesuítica tiene el objetivo de potenciar todas las facultades del individuo, ya que piensan que los sentidos son buenos instrumentos para desarrollar la espiritualidad cristiana⁵⁷. Incrementaron la ascesis moral y disminuyeron la física. Pero sobre todo, insistieron en la práctica de los ejercicios espirituales perfectamente definidos por su fundador Iñigo de Loyola como fruto de su propia experiencia e

⁵⁵ Castellote, S., *Op. Cit.*, p. 77.

⁵⁶ Peñalver, P.: *La mística española (siglos XVI y XVII)*. Ed. Akal, Madrid, 1996, pp. 24s.

⁵⁷ Tenenti, A., *Op. Cit.*, p. 226.

indagación espiritual. Los ejercicios espirituales inician al individuo en la concentración interior para ordenar las facultades humanas: mente, cuerpo y espíritu. Gracias a los ejercicios espirituales se incrementa la conciencia de la vida con un espíritu cristiano de gratitud a la Iglesia y a la sociedad en general.

A nivel general, la espiritualidad del siglo XVI se caracteriza por la perfección individual y la invención de la intimidad⁵⁸. Este individualismo procede de la influencia del Renacimiento y del nominalismo. Se parte del corazón del ser humano como el lugar donde descansan los más altos valores humanos. De ahí se pasa a la orden respectiva, a la Iglesia y finalmente a la sociedad. El humanista renacentista y el nominalismo miraron especialmente a la persona concreta como respuesta al abuso y exceso del formalismo y exterioridad vacía del ritual. También contribuyeron a la interiorización⁵⁹, la influencia de los judíos conversos, la vitalidad al recogimiento y el desarrollo de la oración mental metódica de Benedictinos y sobre todo franciscanos desde antes de 1450⁶⁰.

La espiritualidad de la reforma española fundamentalmente ensalzó al *hombre nuevo*, la persona que ha integrado lo interno y lo externo, la dimensión humana y divina, el alma y el cuerpo, la dualidad en la Unidad trascendente. Hay un proceso de ida y vuelta, o de subida y bajada: primero, el espiritual se adentra en sí mismo para purificar sus sentidos. Una vez purificado encuentra a Dios en el centro del alma; segundo, sale al mundo para obrar en caridad y solidaridad como fruto de la interiorización e integración del mundo. La vida contemplativa lleva en su primer lugar al aislamiento del mundo; posteriormente, a la entrega incondicional en el mundo.

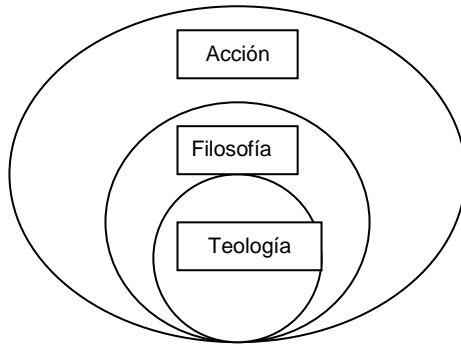
Hay una inversión de valores con respecto a la teología. Durante la Edad Media, la teología primaba sobre la filosofía y la acción. La explosión espiritual del siglo XVI invierte estos valores primando la acción sobre la filosofía y sobre la teología en último lugar. Lo importante es la acción; cómo nos comportamos frente a cómo pensamos. La verdadera espiritualidad se muestra con el ejemplo más que con las palabras. La espiritualidad de la reforma española

⁵⁸ Peñalver, P., *Op. Cit.*, p.57.

⁵⁹ Andrés Martín, M., *Op. Cit.*, p. 332.

⁶⁰ "La introducción de la práctica sistemática de la oración mental metódica en España se debe a los benedictinos vallisoletanos y a los franciscanos de la reforma de Villacreces a principio del siglo XV. Estos dedican hora y media diaria a este ejercicio, con un método que desgraciadamente ignoramos." En *Ibid.*, p. 338.

responde con una vida ejemplar ante el mal ejemplo de muchos religiosos que aprovechaban su buena situación para provecho propio. El espiritual ofrece su vida como ejemplo y enseñanza a la práctica cristiana en todos los aspectos de la vida cotidiana. Su enseñanza es su propia vida, y la ayuda a los demás como fruto del desapego y autoabandono de la carnalidad humana.



Esquema de la jerarquía de valores en la espiritualidad del siglo XVI⁶¹.

Otra característica de la espiritualidad española es el cristocentrismo. El camino contemplativo gira en torno al propio sujeto y a Cristo. La pasión de Cristo es modelo para la purificación del sujeto en pos de la unión con Dios. De ahí la importancia que se concebía a la oración diaria y a la profundización de la meditación en la pasión de Cristo.

“En la devoción a la pasión encuentran un camino seguro de acercamiento a Dios y de autocomprensión, especialmente en el campo de la humildad, del dolor y del sufrimiento. Cristo asume nuestra historia para darle sentido. En Cristo se concentra toda la atención del cristiano, la ascesis de imitación o seguimiento y de asemejamiento y transformación. Las virtudes cristianas son la encarnación de las virtudes del Salvador. Cristo no es sólo el ejemplar y el maestro, sino también el término ilusionado de la oración.”⁶²

El cristocentrismo es la nueva forma de vivir el cristianismo; un camino espiritual centrado en la propia experiencia religiosa más que en el estudio teológico. No es cuestión de antiintelectualismo, sino más bien, de apuesta por la propia experiencia como la forma más excelsa de la vida. De esta íntima

⁶¹ Caro Baroja, J.: *Las formas complejas de la vida religiosa*. Vol. 1, ed. Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona, 1995, p. 58.

⁶² *Ibid.*, p. 332-333.

experiencia brota el conocimiento más elevado y profundo del ser humano. Su expresión es el amor incondicional a todos los seres y una caridad hacia los semejantes.

Pronto empezaron a surgir movimientos heréticos dentro de la Iglesia con los cuales la Inquisición cobró un notable protagonismo. El alumbradismo, el quietismo, el erasmismo y el protestantismo fueron los movimientos religiosos que cayeron en manos de la Inquisición. Todos estos movimientos promulgaban cierto individualismo, característica propia del Renacimiento, además de cierta crítica al relajamiento de la Iglesia. Ante esta amenaza procedente de Europa, la Inquisición y el monarca español formaron una sólida alianza con la cual la Inquisición tuvo carta blanca y el favor real en sus actuaciones⁶³. De esta manera se consolidaba la paz y la unidad nacional tanto en el ámbito político como en el religioso, y alejando de por sí, las influencias europeas siempre sospechosas para la corona española.

Desde los Reyes Católicos la Inquisición jugó un papel muy importante en casi todos los aspectos de la vida cotidiana. Sus orígenes inmediatos los encontramos en la clase de los conversos o judaizantes que jugaron un papel clave en la España del siglo XV⁶⁴. Aunque no hay unanimidad entre los historiadores la fecha más aceptada en la que se fundó la Inquisición española fue el 1º de noviembre de 1478⁶⁵. En un principio, la Inquisición fue el medio con el cual se pretendía mantener el equilibrio entre los cristianos nuevos y los cristianos viejos. El problema radicaba en que la Inquisición no tenía competencia para juzgar a los que permanecían dentro del judaísmo.

Los religiosos de la época para que no fuesen confundidos como herejes⁶⁶ por la Inquisición tuvieron que desarrollar un lenguaje religioso muy fino que claramente no correspondía con la doctrina luterana o alumbradista. Casi nadie se libró de la atención de la Inquisición. La escritura espiritual de la época consiguió un estilo y una perfección gramatical inusitada. Todos los escritores evitaban la ambigüedad y las palabras equívocas. Toda afirmación

⁶³ García-Villoslada, R, *Op. Cit.*, p. 35.

⁶⁴ González Novalín, J.L., *Op. Cit.*, p. 116.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 114.

⁶⁶ Visto desde fuera no era fácil diferenciar entre alumbrados y recogidos ya que coincidían en algunos aspectos de la espiritualidad. En aquella época toda persona que tenía inclinación por la contemplación ya era tildado por alumbrado o recogido indistintamente. Para la gente común no había muchas diferencias.

debía de estar basada en las Sagradas Escrituras y en los doctores de la Iglesia.

En el siglo XVI se generalizó la psicosis de que todo texto espiritual era sospechoso de ser lenguaje luterano procedente de Europa. El lenguaje se somete a un proceso de clarificación conceptual con la incorporación de muchos neologismos, y, sobre todo, originalidad, como se puede apreciar en los escritos de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. De hecho, los textos de estos insignes poetas se han considerado clásicos para los autores cristianos, y por la Iglesia al ser reconocidos como doctores.

El alumbradismo se caracterizó por su oposición a la jerarquía eclesiástica y doctrina oficial⁶⁷. El nombre de “alumbrados” viene de la subjetividad de sus prácticas y postulados. De todas maneras, el término “alumbrado” es despectivo y prueba de ello lo encontramos en los usos que se daban a finales del siglo XV en que utilizaban este término para designar las enfermedades psíquicas incluyendo la homosexualidad⁶⁸. Ya por el año 1512, la palabra “alumbrado” se utilizaba para designar el conocimiento espiritual, pero que se utilizaba indistintamente para las personas que estaban inspiradas por el Espíritu Santo como por Satanás. A medida que pasaba el tiempo, este término se fue convirtiendo en sinónimo de “dejado” o “perfecto” en un sentido siempre despectivo.

Un decreto inquisitorial del año 1525 designaba:

- *Alumbrados*: se creían iluminados por el Espíritu Santo, como San Pablo, Moisés y la Virgen María.
- *Dejados*: su principal característica consistía en el dejamiento, o abandonarse del todo a Dios.
- *Perfectos*: se creían cristianos perfectos y espirituales⁶⁹.

Por otro lado, no hay que confundir el término “alumbrado” con el de “recogido” ya que este último concepto era asignado a un movimiento místico promovido por el cardenal Jiménez de Cisneros y que como autor más representativo de este movimiento señalaríamos al franciscano Francisco de

⁶⁷ *Ibid.*, p. 148.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Andrés Martín, *Op. Cit.*, p. 347.

Osuna con su *Tercer Abecedario*, obra que señala la práctica contemplativa de “no pensar en nada” y que influenció a los maestros franciscanos como Bernardino de Laredo y Bernabé de Palma, y a los maestros del Carmelo como Juan de la Cruz (probablemente) y Teresa de Jesús⁷⁰. Los recogidos no fueron considerados heréticos al contrario de los alumbrados, aunque ambos movimientos guardan similitudes. Las características principales de los recogidos eran: búsqueda de la perfección, el valor de la obras, de las consolaciones y gustos del alma, el seguimiento de Cristo en su doble vertiente divina y humana, la relación y prioridad entre la vida activa y la contemplativa, el sentido de la aniquilación, la oración de quietud, etc⁷¹. Los recogidos fueron uno de los movimientos que más influenciaron en la espiritualidad del siglo XVI.

Las principales diferencias⁷² entre los recogidos y los alumbrados son: para los recogidos la ley suprema del cristianismo es la del amor, un amor puro a Dios independientemente del premio o del castigo; para los alumbrados el amor de Dios en el hombre es sencillamente Dios, con lo cual la ley cristiana del amor eximía de las demás leyes y mandamientos. Los recogidos practicaban la oración vocal y mental; sin embargo los alumbrados sólo aceptaban la oración mental considerada por estos como superior.

La pretensión de los alumbrados, común a heterodoxias y reformas, era la de regresar a las fuentes del cristianismo donde residía la pureza de la religión tan necesitada en aquellas épocas. Según los alumbrados la religión había que vivirla fundamentalmente desde el interior y no desde la exterioridad ni desde el rito. De ahí que no viesen con buenos ojos los rituales católicos. Por eso, la mayoría de la gente nos les miraba con buenos ojos ya que con su forma de concebir la religión estaban criticando las tradiciones de la época y a la misma institución eclesiástica.

Este movimiento fue un intento autóctono de reforma y restauración de la espiritualidad, al igual que los recogidos que también compartían esa vuelta hacia la interioridad. Su aportación en lo referente a la espiritualidad fue grande aunque no tuvieron muchos seguidores. No pertenecieron de ninguna manera

⁷⁰ Dinzelbacher, P. (ed): *Diccionario de la Mística*. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 2000. p. 875.

⁷¹ González Novalín, J.L., *Op. Cit.*, p. 149.

⁷² Andrés Martín, M., *Op. Cit.*, p. 348.

a la reforma protestante. De todos modos, ambos movimientos respondieron de manera similar a los problemas religiosos de la época.

A pesar de expresar un espiritualismo puro y descarnado fruto de la unión inmediata del hombre con Dios, y de la consideración de lo externo como estorbo, no acertaron a conjugar cuerpo y alma, humano y divino⁷³. Con lo cual, la desvalorización de lo sensible, de lo corporal, les llevó a exageraciones de toda índole incluso en el campo de la comida y del sexo, aspectos suficientes para caer en manos de la Inquisición.

El fenómeno del alumbrismo cayó por primera vez en manos de la Inquisición en el año 1520 debido en parte a las rivalidades y sospechas internas al propio movimiento. El movimiento de los alumbrados no fue muy grande y estaba formado en parte por lazos de parentesco, amistad y dirección espiritual⁷⁴. En ningún momento fueron una amenaza real para la Iglesia aunque gozó de gran vitalidad⁷⁵; pero como la mayoría eran judíos conversos la sospecha se convirtió en certeza. Aun así, la influencia no procedía del judaísmo, salvo la profundización en la interioridad, sino de autores franciscanos y del ambiente renacentista propio de la época. La confrontación de este movimiento religioso habría que encuadrarla desde una perspectiva sociológica-religiosa⁷⁶ ante el excesivo acomodamiento de la Iglesia.

El erasmismo se desarrolla en España desde 1526 hasta la muerte de Erasmo diez años más tarde. Antes de 1559 esta corriente religiosa actuó de una manera más soterrada; pero a partir de ese año, las aportaciones religiosas se unieron a la reforma española.

La espiritualidad de Erasmo consiste en vivir la profesión evangélica y bautismal como regla de vida desde la simplicidad especulativa y desde la simplicidad práctica⁷⁷. Erasmo como buen renacentista no se limitaba exclusivamente a la doctrina cristiana, sino que apostó por la incorporación de la filosofía pagana como modelo de estudio y de conducta. En concreto, según Erasmo, la filosofía de Séneca era un instrumento totalmente válido y de gran

⁷³ *Ibid.*, p. 350.

⁷⁴ González Novalín, J.L., *Op. Cit.*, p. 148.

⁷⁵ Tres oleadas consecutivas de alumbradismo a lo largo de un siglo –las de 1525, 1574 y 1623– testifican la vitalidad de este movimiento y su paralelismo con el de la vida mística. En Andrés Martín, M., *Op. Cit.*, (III, 2º), p. 346.

⁷⁶ González Novalín, J.L., *Op. Cit.*, p. 154.

⁷⁷ García Estebanez, E.: *El Renacimiento: Humanismo y sociedad*. Ed. Cincel, Madrid, 1986, p. 145.

utilidad para el cristianismo. Para Erasmo, Cristo era un ejemplo de vida al que la humanidad debía de imitar si quería vivir en paz. Las diversas filosofías paganas completaban el modelo de vida de Cristo aportando un corpus teórico más válido que la escolástica de la época, que en su opinión, trataba cuestiones inútiles y ridículas.

Erasmo no caló entre los contemplativos y contemplativas dado el carácter intelectual que dotó a su obra. Ni la oración ni la purificación figuran dentro de la vía espiritual de Erasmo; tampoco profundizó en la imitación cristológica hasta la unión divina. Digamos que se quedó en el ámbito intelectual y crítico más propio del filósofo reflexivo que del místico que busca por medio de la íntima experiencia la unión divina.

Melquíades Andrés compara muy bien las diferencias entre la espiritualidad de Erasmo y la mística castellana:

“Erasmo era un intelectual escéptico, cristiano, sacerdote, humanista, pedagogo. Nuestros místicos eran profetas, exigían entrega de raíz a un ideal. Erasmo critica desde fuera; los místicos hacen la síntesis suprema de la criatura con el Creador y lo dejan todo por el Todo. Erasmo propuso un camino intelectual y moralizante de ir a Dios; los místicos, un camino de transformación en totalidad. Por eso resultó casi imposible el empalme de espiritualidad erasmiana y mística española.”⁷⁸

El luteranismo no tuvo mucho arraigo dentro de la Península Ibérica, no obstante resulta interesante observar el surgimiento de esta nueva religión cristiana en un contexto de grandes cambios religiosos, sociales y científicos.

Lutero nació en Eisleben (1483) en el seno de una familia piadosa. Su educación fue estricta en lo concerniente a lo moral y religioso. Su padre campesino y después minero quiso dar una buena educación a su hijo predilecto. Sus primeros estudios los realizó en Mansfeld y luego en Magdeburgo, en la escuela de los Hermanos de la Vida Común, que acentuaban la lectura directa de la Biblia y la vida interior⁷⁹. Su padre le obligó a estudiar derecho, pero él entró en el convento de los agustinos ermitaños de Erfurt donde predominaba el nominalismo. En 1517 clavó las famosas 95 tesis en la puerta de la iglesia del castillo de Wittenberg. Es excomulgado por el

⁷⁸ Andrés Martín, M., *Op. Cit.*, (III, 2º), p. 352.

⁷⁹ García Estebanez, E., *Op. Cit.*, p. 143.

papa León X. Abandonó la vida monástica en 1524 y al año siguiente se casó con la ex monja cisterciense Catalina de Bora con la cual tuvo seis hijos.

Las principales características del luteranismo son:

- La negación del libre albedrío en cuestiones de fe: si el hombre está corrompido por el pecado original no puede ser libre para hacer el bien⁸⁰. “La fe es la respuesta del hombre a la gracia de Dios que se revela al hombre para salvarlo.”⁸¹
- La inteligencia humana no puede fundamentar ni las verdades especulativas ni las éticas. La seguridad viene de la lectura de la Biblia⁸² única fuente de revelación.
- No hay mediación entre el hombre o la Iglesia y Dios⁸³.

Lutero tras pasar una crisis interior se planteó algunas cuestiones referentes a la doctrina oficial de la Iglesia. La predicación de Lutero no se limitaba a problemas religiosos y sus consecuencias inmediatas. Para Lutero, todos los cristianos pueden participar en el sacerdocio. El clero no debía de formar una casta aparte, con lo cual, los sacerdotes se podían casar y los conventos ya no tenían razón de ser. Su principal objetivo era recuperar el cristianismo original para devolvérselo a la gente común en su propia lengua⁸⁴. Por eso tradujo al alemán la Biblia sin añadidos. Esta traducción supuso todo uno de los acontecimientos más importantes de la cultura alemana.

Gracias a los príncipes, Lutero creó su propia iglesia, si bien, el ritual se seguía celebrando prácticamente de la misma manera; aunque daba mucha importancia al canto en alemán en el que participaban todos los fieles, y a la predicación también en lengua alemana. Visto desde fuera no había grandes diferencias. Lo más interesante es que esta escisión dentro de la cristiandad ponía en evidencia el poder del papado así como el incremento del poder civil con respecto al poder religioso⁸⁵. El pueblo que estaba a merced de los poderes fácticos de la época iba cambiando de religión en función de la religión

⁸⁰ Castellote, S., *Op. Cit.*, p. 33.

⁸¹ *Ibid.*, p. 17.

⁸² García Estebanez, E., *Op. Cit.*, pp. 146-147.

⁸³ Castellote, S., *Op. Cit.*, p. 34.

⁸⁴ Peñalver, P., *Op. Cit.*, p. 22.

⁸⁵ Tenenti, A., *Op. Cit.*, p. 199.

que adoptaban los príncipes, incluso en algunos casos como el de Inglaterra, el soberano crea una nueva religión hecha a su medida.

El calvinismo gozó del apoyo de parte de la nobleza porque ésta veía como aumentaba su influencia en el reino. También hay que tener en cuenta que a partir de 1559, Francia se encontró con una sucesión de soberanos demasiado jóvenes⁸⁶ que eran incapaces de gobernar con un mínimo de coherencia política.

Calvino nació en la ciudad de Noyen en 1509. Su padre fue un funcionario en el obispado que permitió que Calvino estudiase humanidades. En 1532 formó parte de una comunidad de reformados franceses.

Para Calvino la salvación sólo puede venir por medio de la fe que no proviene del obrar humano sino de la gracia divina. Dios es el que predestina la salvación o la condenación. El egoísmo del hombre sólo puede ser vencido por la gracia de Dios. Como la salvación sólo puede llegar de arriba, el hombre tiene que ocuparse de las cuestiones cotidianas⁸⁷. No depende de él la salvación, por lo tanto, el calvinismo propició la relativización de la religión en los asuntos mundanos.

Enrique VIII, que en un principio combatió contra Lutero, fundó su propia Iglesia al serle negado la anulación de su matrimonio con Catalina de Aragón, para poder casarse con Ana Bolena. Desde febrero de 1531 se hizo reconocer protector y jefe supremo de la Iglesia de Inglaterra, y a partir del año siguiente se dejó de pagar a Roma la habitual recaudación. En 1534 el rey se autoconcedió el poder de combatir la herejía y practicar la excomunión, y exigió a toda su sociedad que fuese reconocido como el supremo jefe religioso. Se suprimieron los conventos y monasterios en territorio inglés; los terrenos de la Iglesia se confiscaron y fueron vendidos a los terratenientes, en parte, para obtener su más inmediato apoyo. A partir de entonces, los obispos se eligieron como antaño, por los cabildos, pero con la consabida aprobación real. Las ceremonias y culto se mantuvieron, así como los principales dogmas de la Iglesia.

⁸⁶ Francisco II tenía apenas quince años cuando sucedió a su padre; Carlos IX no superaba los diez cuando recibió la corona, a finales de 1560) o manifiestamente no estaban a la altura de sus obligaciones Enrique III (1574-1589). *Ibid.*, p. 229.

⁸⁷ Castellote, S., *Op. Cit.*, p. 61.

En un principio la iglesia de Inglaterra se acercó al culto luterano, pero enseguida se volvió al culto romano. En 1538 se prohibió el matrimonio entre clérigos; en 1543 se volvió a la devoción de la Virgen y a los santos, y se instauró de nuevo la prohibición de la lectura privada de la Biblia.⁸⁸ La reforma anglicana no fue una reforma al estilo continental sino una secesión de la jurisdicción papal⁸⁹. El poder del rey incluyó a la Iglesia de su país. Los clérigos ingleses se consideraban súbditos del rey y no del papa a quien debían obediencia como el resto de los ciudadanos.

Dentro de la Iglesia también se dieron una serie de reformas cuya pretensión fue la de recuperar la espiritualidad perdida. La primera reforma se caracterizó por el movimiento de la observancia. El segundo movimiento respondió al movimiento descalzo que se generó dentro de las órdenes religiosas ante la insatisfacción del Concilio de Trento⁹⁰. El hecho simbólico de descalzarse implicaba una vida religiosa anclada en los mismos orígenes del cristianismo, en un camino de humildad, pobreza y sencillez sin que la materia ni el espíritu impidan la unión transformante en Dios. Lo importante es la vida interior de entrega absoluta y radical conversión espiritual.

La observancia y la descalcez fueron los auténticos reformadores de la Iglesia que despertaron una espiritualidad de altos vuelos. Con el florecimiento de la descalcez coincidieron las mejores plumas de la mística española desde 1570 a 1630. Las órdenes que abrazaron esta reforma espiritual fueron los franciscanos, carmelitas, trinitarios, mercedarios y agustinos. En todas ellas se reflejaba un compromiso y una responsabilidad con su época más que meros aspectos estéticos. Fueron movimientos que llevaron la igualdad ante Dios identificándose con los pobres y parias de la sociedad.

Todas las reformas, bien estuviesen dentro de la Iglesia como las que se encontraban fuera, se opusieron a la escolástica⁹¹ dada su excesivo intelectualismo. Para los espirituales de la época, la escolástica no convenía y

⁸⁸ Tenenti, A., *Op. Cit.*, p. 201.

⁸⁹ Castellote, S., *Op. Cit.*, p. 67.

⁹⁰ Andrés Martín, M., *Op. Cit.*, (III, 2º), p. 278.

⁹¹ Forma de pensamiento sistemático filosófico-teológico que, apoyándose en la tradición griega platónico-aristotélico, en los Padres de la Iglesia, en la Sagrada Escritura y en la tradición litúrgico-pastoral de la Iglesia católico-romana, intenta, desde la razón del hombre, cohesionar toda una cosmovisión que abarca a Dios, al hombre y a la naturaleza. En Castellote, S., *Op. Cit.*, p. 15.

lo único que mostraba era el triunfo retórico de cualquier discusión. La decadencia de los teólogos era patente, anclados en su terminología y metodología discursiva. Por otro lado, se empezaba a desconfiar en la razón como camino que conducía a la Unión. Francisco de Osuna distinguió dos teologías, nunca aceptadas por el tomismo: la escolástica y la mística. Dos teologías que se complementan y se necesitan mutuamente. Es la herencia del nominalismo.

1.1.4. El Carmelo

El origen del Carmelo nos remonta al personaje bíblico Enoc, padre de Matusalén, que fundó una orden en el monte Carmelo de Palestina y que posteriormente fue renovada por el profeta Elías, quien reconoció una “pequeña nube en forma de mano humana” como la prefiguración de la Virgen María.

El monte Carmelo de Palestina es una montaña sagrada ya reconocida por Jámblico afirmando que allí pasó una noche de oración Pitágoras. En una fecha imprecisa, se asentó un grupo de anacoretas cristianos, pero la primera fecha fiable es la que proporcionó un monje griego llamado Focas que lo visitó en 1185 y encontró a un grupo de ermitaños que vivían en la cumbre. Los anacoretas le explicaron que treinta años atrás, un cruzado llamado Bertoldo y proveniente de Calabria se instaló en el mismo monte gracias a una visión del profeta Elías. Pocos años después, san Alberto entregó a esta singular comunidad una regla compuesta por dieciséis artículos dando oficialidad a la orden.

Antes de la caída de Jerusalén, los carmelitas empezaron a emigrar en pequeños grupos por Europa. Edward Lear, anacoreta que vivió durante veinte años en el interior de un roble hueco se convirtió en general, y celebró en 1247 el primer capítulo Aylesford on the Medway. Allí adecuaron la regla a la vida occidental y se convirtieron en una de las cuatro órdenes de frailes mendicantes bajo la aprobación del Papa Inocencio IV.

La regla seguía siendo muy dura para una época de relajación progresiva, y el Papa Eugenio IV en 1432 les concedió una regla más suave que es la regla que imperó hasta Teresa de Jesús. La reforma teresiana proponía

volver a la orden primitiva de 1247. Esta reforma hacía hincapié en la pobreza, el retiro estricto, la oración y el ayuno, dentro de un estricto igualitarismo de la vida conventual. Aun así, en la reforma masculina, la reforma debía de ser algo más estricta que consistía en la predicación en las iglesias, una mayor entrega a la soledad y a la oración, mayores ayunos, pocas horas de sueño y penitencia semanal, sin caer en el ascetismo extremo⁹². A grandes rasgos, la reforma del Carmelo era simple y enfocada a una vida contemplativa sin inmiscuirse en reformas de carácter doctrinal o teológico⁹³. Los objetivos eran claros: el retorno de la vida contemplativa. Esta reforma religiosa dentro del Carmelo respondía al movimiento europeo de una mayor profundización espiritual y para ello había que crear un espacio conventual donde se diesen las condiciones necesarias para una vida de entrega y dedicación a la vida espiritual.

A partir de las investigaciones de los bolandistas en 1675, los orígenes del Carmelo se vinieron abajo. Papebroke⁹⁴ demostró que el origen de los carmelitas no iba más allá de los fines del siglo XII. Los carmelitas llevaron el caso a la Inquisición que condenó dichas investigaciones; pero Roma no confirmó la sentencia inquisitorial.

La reforma de Teresa de Jesús creció rápidamente con la integración de carmelitas calzadas y de mujeres de buenas familias. Se constituyó en Provincia autónoma en 1581 y en Congregación de Observancia en 1587, y termina configurándose como nueva Orden religiosa dentro de la familia carmelitana el 20 de diciembre de 1593⁹⁵.

Aunque nos parezca increíble, la fundación de un convento en el siglo XVI creaba una gran conmoción en sus alrededores. Se tenía la creencia que una pequeña casa con cuatro monjes o monjas dedicándose día y noche a la oración y al ayuno generaba en los alrededores una energía positiva que irradiaba buenas influencias, y los problemas, discusiones y las penas disminuían considerablemente⁹⁶. De ahí que los conventos generados por las diversas reformas creasen un revuelo inusitado.

⁹² Brenan, G.: *San Juan de la Cruz*. Ed. Plaza & Janés, Barcelona, 2000, pp. 23-25.

⁹³ Nieto, J.C.: *Místico, poeta, rebelde, santo: en torno a San Juan de la Cruz*. Ed. F.C.E., México, 1982, pp. 268ss.

⁹⁴ Sebastián, S.: *Contrarreforma y barroco*. Ed. Alianza, Madrid, 1985, p. 240.

⁹⁵ García Oro, J., *Op. Cit.*, p. 340.

⁹⁶ Brenan, G., *Op. Cit.*, p. 29.

En un principio, la reforma liderada por Teresa de Jesús no supuso ninguna amenaza para el Carmelo, incluso hubo cooperación entre ambas órdenes; pero el éxito y la fama de la reforma del Carmelo tuvo consecuencias negativas para las personas que lideraron dicha reforma. En primer lugar, la austeridad de los conventos del Carmelo descalzo creaba malestar en las órdenes más relajadas. En segundo lugar, desde las altas instancias de la Iglesia se ponía en duda la reforma del Carmelo. La Iglesia en España se hizo más conservadora ante la expansión del protestantismo en Europa. Todo cambio era susceptible de herejía, máxime si la reforma la llevaba una monja que se decía que tenía visiones, éxtasis y raptos⁹⁷. El Carmelo Calzado atacó a la reforma descalza secuestrando y encarcelando en secreto a Juan de la Cruz, dado que Teresa de Jesús contaba con el apoyo personal de Felipe II y los calzados no quisieron correr riesgos mayores. También es de suponer que la reforma descalza en la orden masculina atentaba directamente a la orden calzada con lo cual el arresto de Juan de la Cruz suponía una acción estratégica para las descalzas siempre dependiesen de los calzados. De todas formas, las órdenes masculinas siempre han tenido mucho más peso dentro de la Iglesia que las órdenes femeninas. De ahí que se atacase con más ímpetu a la reforma masculina.

Posteriormente, la lucha surgió dentro del Carmelo descalzo y una vez más, Juan de la Cruz se vio en medio de una lucha de poder. Tras la muerte de Teresa de Jesús, se iniciaron una serie de cambios de los cuales Juan de la Cruz se opuso abiertamente. Como resultado a la oposición de los nuevos cambios, más relajados en opinión de Juan, tuvieron la intención de exiliarlo a México, pero mientras tanto le enviaron a Andalucía sin ninguna función que desempeñar.

La profundización espiritual produjo envidias y conflictos fuera y dentro de las reformas religiosas. A partir del siglo XVII la espiritualidad en Europa va a ir disminuyendo salvo contadas ocasiones. Cuando en España empezó a decaer el espíritu del Carmelo, Francia acogió con fuerza la reforma en manos

⁹⁷ *Ibid.*, p. 35. Por otro lado, los jesuitas siempre apoyaron a Teresa de Jesús aparte de la gran influencia que ejercieron sobre ella a la hora de estructurar el camino espiritual aspecto que no es tan evidente en Juan de la Cruz más alejado de las concepciones ignacianas. La influencia jesuítica en Teresa de Jesús se ve en la dependencia de la imágenes al contrario de Juan de la Cruz que prescinde de todo tipo de imaginaria mental.

de Ana de Jesús una de las principales discípulas de Teresa de Jesús, hasta la llegada de la Revolución Francesa. En el siglo XIX será de nuevo en Francia donde hay un despertar espiritual dentro del Carmelo con la restauración jurídica de la Orden. Habría que destacar a dos figuras: Francisco Palau, fundador del Carmelo misionero; y Rafael Kalinowski, restaurador e impulsor de la espiritualidad carmelita. En el ámbito espiritual Teresa de Lisieux (1873-97) fue una de las luces más representativas del nuevo despertar del Carmelo.

1.2. Vida y muerte en Juan de la Cruz

Para la presente investigación creo oportuno fijarme, sobre todo, en aquellos momentos en el que el poeta estuvo cerca de la muerte, por la intensidad de la experiencia, y por las repercusiones que tuvieron; y en aquellos aspectos de su vida que ayuden en la profundización de su obra. Por ejemplo, los primeros versos del *Cántico* se escribieron durante la estancia en la cárcel de Toledo donde casi pierde la vida. De ahí que su poesía no debe sorprender, en cuanto a intensidad se refiere, pues tuvo en su vida momentos realmente muy intensos que indudablemente han quedado reflejados en su obra.

El nombre original de Juan de la Cruz fue Juan de Yepes y Álvarez. Nació en 1542 en Fontiveros, pequeño pueblo de la comarca de Castilla la Vieja a medio camino entre Ávila y Salamanca. Fue el tercero y último hijo de sus padres Gonzalo de Yepes y Catalina Álvarez. Su padre, hijo de nobles, fue repudiado por su familia por casarse con una huérfana y pobre. Gonzalo se vio obligado a aprender el oficio de su mujer, el telar, para salir adelante. El matrimonio desde su inicio vivió en la pobreza, y en este ambiente de austeridad se desarrolló la infancia de Juan de la Cruz⁹⁸.

⁹⁸ La pobreza va a ser uno de los problemas que los investigadores encuentran a la hora de estudiar la infancia del poeta. Como señala José Jiménez Lozano, los pobres no dejan huella por su paso por la historia. Jiménez, J., "El hombre sin atributos" en Varios: *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*. Ed. Junta de Castilla y León, Tomo II, Valladolid, 1993, p. 21. Por otro lado, cuando nació Juan fueron unos años de malas cosechas, epidemias, hambre, sobremortalidad; años de mucha pobreza y miseria entre la población. Marcos, A.: "Ambiente de pobreza" en Varios: *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*. Op. Cit., p. 146.

Al poco de nacer, Juan cayó enfermo, y los pequeños ahorros de la familia los gastaron en medicinas. Su padre murió a los dos años de nacer Juan y dejó a su mujer Catalina sola⁹⁹, sin medios y a cargo de tres hijos. La miseria se acrecentó, Catalina decidió salir de Fontiveros en busca de ayuda para sus hijos. Se dirigió a Toledo donde vivían dos tíos de su marido. Primero se dirigió a uno de ellos, el arcediano de la colegiata, y le pidió que se quedase al menos con el mayor. De primeras rechazó la petición de Catalina y se dirigió al otro tío, llamado como su sobrino nieto Juan de Yepes. Éste era médico con fama de bondadoso y accedió a la súplica de Catalina quedándose con Francisco, el hermano mayor de Juan. Tras un año de separación, Catalina visitó a Francisco y enseguida se dio cuenta del maltrato por parte de la mujer del médico. Francisco regresó con su madre a Fontiveros y nunca más se separaron. A partir de entonces, Francisco asumió el rol de padre para Juan.

Un acontecimiento que es reseñable en la vida de Juan fue un hecho de carácter extraordinario que ocurrió cuando éste tenía cinco años. Un grupo de niños, entre ellos, el pequeño Juan, jugaban a sumergir unos palos de madera en el fondo del agua y a cogerlos cuando volvían a aparecer en la superficie. Juan lo intentó y perdió el equilibrio cayendo al agua. Al no saber nadar se hundió hasta el fondo de la charca.

“y vido, estando dentro, una señora muy hermosa que le pedía la mano, alargándole la suya, y él no se la quería dar por no ensuciarla; y estando en esta ocasión llegó un labrador y con una ijada que llevaba le alzó y sacó fuera.”¹⁰⁰

Por estas fechas murió su hermano Luis debido, en parte, a las penurias que la familia estaba padeciendo. Catalina, temerosa de que la hambruna se llevase también al pequeño Juan, se trasladó a Arévalo¹⁰¹ en busca de un jornal que les alimentase. Pasaron tres años en Arévalo y durante estos años

⁹⁹ En aquella época quedarse viuda significaba para la gran mayoría convertirse en pobre, hasta tal punto que “viuda” y “pobre” eran sinónimos. Marcos, A., *Op. Cit.*, p. 154.

¹⁰⁰ Este es un hecho que realmente lo contó Juan de la Cruz, al menos dos veces, y se encuentran en el Manuscrito 12738 de la Biblioteca Nacional fol. 132-133 y 1379, y en el Manuscrito de Úbeda, t.II fol. 265.

¹⁰¹ Entre los biógrafos de Juan de la Cruz no hay unanimidad en la fecha de traslado a Arévalo. Se tiene constancia de que a una persona llamada “la de Yepes” se le adjudicó una contribución de un maravedí en 1548 y una cantidad un poco superior en 1550 y 1555 en Fontiveros cuando la cronología oficial dice que por esas fechas ya no vivían en Fontiveros sino en Arévalo e incluso en Medina. Jiménez, J., *Op. Cit.*, pp. 21s; Marcos, A., *Op. Cit.*, pp. 156s.

se casó Francisco con Ana Izquierdo. Allí vivían en extramuros, en la zona más pobre de la ciudad, lugar donde habitaban las personas con oficios humildes.

Catalina, junto con el nuevo matrimonio (Francisco y Ana) y Juan, se establecieron en la próspera ciudad de Medina del Campo. Allí permanecieron todos hasta el resto de sus días a excepción de Juan. Ana Izquierdo dio a luz varios niños pero ninguno de ellos sobrevivió. A pesar de la pobreza de la familia, Francisco recorría las calles pidiendo limosna para aquellos que eran más pobres que él e incluso los recogió y los llevó a su casa donde les ayudaba en lo que podía.

Juan ingresó en un Colegio de la Doctrina que funcionaba a modo de orfanato y estaba dirigido a huérfanos y niños pobres. El colegio era un internado donde se les alojaba, vestía, alimentaba y se les enseñaba principalmente la doctrina cristiana. A Juan se le asignó una renta a cambio de realizar labores en el convento de las agustinas para ayudar en la misa, limpiar y ocuparse de los encargos de las hermanas. Tras estas labores le mandaron a la calle a pedir limosna para los niños más pobres del colegio. A los niños del colegio se les enfocaba en un oficio y Juan fue pasando por los oficios de carpintero, sastre, entallador, fracasando en todos ellos salvo en el estudio en el que destacó ya desde pequeño. Ha sido uno de los pocos escritores que ha conocido el trabajo manual antes que el intelectual¹⁰². Sobresalió en habilidad, agudeza, recogimiento y buenas inclinaciones. Era el preferido de las monjas.

Por estas fechas mientras jugaba con sus compañeros del colegio un compañero le empujó y cayó a un pozo profundo. Cuando le iban a sacar creyeron que estaba ahogado, pero para su sorpresa, Juan estaba flotando en el agua y pidió que le echasen una soga saliendo ileso del accidente. La gente interpretó el fenómeno como milagroso y se corrió la voz por toda la ciudad.

Juan se trasladó del Colegio de la Doctrina al Hospital de la Concepción más conocido como el Hospital de las Bubas porque estaba destinado a los más pobres y aquellos que tenían enfermedades venéreas. Al igual que en el convento de las agustinas, Juan siguió pidiendo limosna para los más necesitados además de trabajar como enfermero y de estudiar. En el Hospital se ocupó de los enfermos más desgraciados y de las tareas más humildes. En

¹⁰² Rossi, R.: Juan de la Cruz. Silencio y creatividad. Ed. Trotta, Madrid, 1996, p. 27.

el tiempo libre se dedicó a estudiar en el Colegio de los Jesuitas cercano al Hospital. Por las noches le daban permiso para descansar después de haber realizado todas las tareas y muchas veces su madre le encontró estudiando a la luz de una vela entre las piñas de leña.

En el Colegio de los Jesuitas, en pleno fervor humanístico, estudió gramática, retórica y artes. También estudió filosofía con el famoso padre flamenco Maximiliano Capella. En pocos años adquirió buenos conocimientos de latín y de retórica, y como testificó Tomás Pérez de Molina, también salió buen conocedor de la Compañía de Jesús¹⁰³. Este fue el primer contacto con los clásicos latinos, los renacentistas que luego influenciaron tanto en su obra poética.

Juan decidió ingresar en una orden monástica y le propusieron entrar en varias de ellas por su reconocida buena conducta. Una noche, *en secreto*, salió del Hospital y a escasas calles ingresó en el Convento de Carmelitas de Santa Ana, parece ser que por su devoción y amor a la Virgen. Adquirió el nombre de fray Juan de Santo Matía. Llamaba la atención la negativa de Juan ante la propuesta del administrador del hospital que le ofrecía un lugar y una posición en la vida. Sin embargo, su negativa le condujo a una orden de poco prestigio y que pocos atributos le daría de cara a la sociedad. No sabemos exactamente el por qué de la elección del Carmelo. Lo que sí podemos observar es lo que quería en la vida: soledad, silencio y pobreza¹⁰⁴.

El noviciado duró un año que ocupó realizando las tareas domésticas, de cocina, y los cursos de gramática y de arte. Su práctica espiritual fue modélica y adoptó una vida similar a los Ejercicios de san Ignacio de Loyola. No comía carne; ayunaba una parte del año; se imponía silencio desde completas hasta el oficio de prima del día siguiente; su celda era estrecha; practicaba severamente penitencias. Al cabo del año pronunció sus votos perpetuos de pobreza, obediencia y castidad.

De 1564 a 1568 figuraban las inscripciones de Juan de Santo Matía en la Universidad de Salamanca, por aquel entonces, una de las más prestigiosas de Europa y en plena efervescencia. Los tres primeros años estudió arte y filosofía, y el cuarto teología. El hecho de que fuese admitido en tan magna

¹⁰³ Manuscrito 12738 de la Biblioteca Nacional fol. 613.

¹⁰⁴ Jiménez, J., *Op. Cit.*, p. 26.

Universidad implicaba un excelente conocimiento en latín y en gramática sin los cuales no hubiera entrado de ninguna manera.

Durante los tres primeros años se estudiaba prácticamente a Aristóteles. En lógica se estudiaba el *Organon* de Aristóteles, introducido por las *Súmulas* de Domingo Soto. En Filosofía Natural se estudiaban los libros *Físicos* de Aristóteles; y en Filosofía Moral se estudiaba la *Ética a Nicómaco* y la *Política* de Aristóteles¹⁰⁵.

En Salamanca tubo como profesor a fray Luis de León que enseñó teología y fue encarcelado por traducir al castellano el *Cantar de los Cantares*, una de las obras que más ha influenciado a Juan de la Cruz, sobre todo, en el *Cántico*. También contaba la Universidad de Salamanca con la presencia de Francisco Sánchez *el Brocense*, en la clase de gramática. Las clases eran en latín e incluso entre los alumnos se obligaba el uso de esta lengua.

Desde las cátedras se refutaba a Santo Tomás desde posiciones platónicas y hasta posturas de procedencia árabe, sobre todo, procedentes de Avicena y Averroes. El maestro Enrique Hernández, catedrático de filosofía natural, se oponía a la distinción real entre esencia y existencia. En cuanto a la cuestión del aumento de las formas era nominalista, y creía, contra Aristóteles, Averroes y Santo Tomás, en la actual inteligibilidad de la materia ya que la concebía como la realidad absoluta. Admitió la posibilidad de la creación, no sólo en Dios, contra Aristóteles, sino hasta en las criaturas, por divina comunicación de la virtud creadora, contra la doctrina de Santo Tomás. Fue okamista en el problema de la bilocación¹⁰⁶.

Por aquellas épocas impartía una enseñanza humanista el salmantino Francisco de Vitoria que daba gran importancia al estudio de la Biblia y a los Padres de la Iglesia. Esta enseñanza dio sus frutos en Juan de la Cruz. La Biblia siempre estuvo presente y en sus escritos citó constantemente. Ningún protestante citó tan a menudo como Juan de la Cruz¹⁰⁷. Por estos días se empieza a interesar por el problema místico. Por otro lado, el iluminismo que

¹⁰⁵ Rodríguez-San Pedro, L.: "La formación universitaria de San Juan de la Cruz" en Varios: *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista. Op. Cit.*, p. 223.

¹⁰⁶ Crisógono de Jesús: *Vida de San Juan de la Cruz*. Ed. B.A.C., Madrid, 1991, p. 58.

¹⁰⁷ Brenan, G., *Op. Cit.*, p. 21.

acechaba por aquellas épocas, Juan lo consideraba como desviación de la verdadera doctrina de los Padres de la Iglesia.

Como la mayoría de los estudiantes religiosos de la época, alternó las clases de la Universidad con los del Colegio carmelitano de San Andrés. En este Colegio se encontraba bajo la doctrina de dos maestros: Juan Baconthorp y Miguel de Bolonia. La teoría del conocimiento de Juan Baconthorp partía de que el conocimiento intelectual era inmediato y directo¹⁰⁸.

Juan destacó en la Universidad y fue nombrado prefecto de estudiantes por ser el más aventajado, que consistía en explicar una clase, defender tesis públicas, e intervenir con el maestro regente en la solución de las objeciones que se presentaban¹⁰⁹.

La fama se extendió por Castilla dada su vida ejemplar y austera. Se daba el hecho que sus compañeros de Universidad y Colegio rehusaban cometer faltas ante su presencia.

“Conocen la pobreza de su estrecha celdilla, la del ventanillo al sagrario y un agujero en el techo que da sobre la mesa de estudio; ven su cama, especie de cuerso, artesa sin colchón, con un madero por cabecera. Hasta le ven dormir, como San Alejo, debajo de una escalera, en una tabla. (...) cilicios, jubón y zaragüelles que quedan ensangrentados en la celda del Colegio de San Andrés cuando fray Juan, terminados sus estudios, regresa a su convento de Medina del Campo.”¹¹⁰

Y llegamos a un momento culmen dentro de la vida de Juan de Santo Matía y del misticismo cristiano. El momento en que se encontró en Medina del Campo con Teresa de Jesús. Cioran lo relata de esta singular manera:

“Resulta extraño pensar que varios santos hayan podido vivir en la misma época. Intento imaginarlos juntos, pero carezco de fervor y de imaginación. ¡Teresa de Ávila, a los cincuenta y dos años, célebre y admirada, encontrando en Medina del Campo a un San Juan de la Cruz de veinticinco años, desconocido y apasionado...! La mística española es un momento divino de la historia humana.”¹¹¹

¹⁰⁸ Crisógono de Jesús, op. cit., p. 61.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 63.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 65.

¹¹¹ Cioran, E. M.: *De lágrimas y de santos*. Ed. Tusquets, Barcelona, 1994, p. 24.

Teresa de Jesús llegó a Medina del Campo el 14 de agosto de 1567¹¹², en un momento en que la monja decidió llevar la reforma a la orden masculina. En Medina fundó el segundo convento de descalzas tras superar victoriosamente todos los ataques de diversas órdenes y estamentos municipales. A estas alturas, la reforma no estaba siendo bien vista.

No se sabe la fecha exacta del encuentro entre Teresa de Jesús y Juan de Santo Matía. Se estima que fue entre septiembre y octubre de 1567¹¹³. Juan deseaba ingresar en la Cartuja y dedicarse a la vida contemplativa; pero Teresa de Jesús le convenció para llevar la reforma en la orden masculina.

A Juan le pareció interesante el proyecto y accedió. Teresa de Jesús ya tenía a dos monjes¹¹⁴ que iniciasen la reforma. Mientras Teresa empezaba las gestiones y la búsqueda del primer convento de Descalzos, Juan regresó a Salamanca para terminar sus estudios de teología (curso 1567-1568) donde se estudiaba prácticamente la *Summa* de Tomás de Aquino. En este año, los estudiantes pedían más lecciones de Sagrada Escritura en vez de lecciones de Escolástica. Pero la Universidad estaba en manos del sector más tradicional y mantenían las lecciones de Escolástica, muy a pesar de los alumnos entre los que se encontraba Juan de Santo Matía¹¹⁵. De hecho, Juan sólo cursó un año los estudios de teología cuando lo normal hubiera sido, como mínimo, cuatro años¹¹⁶. Se puede apreciar las preferencias de Juan por estudiar las Escrituras y la indiferencia por la teología tomística desde su paso por la Universidad, preferencia que perduró durante toda su vida.

Tras el curso académico, Juan abandonó definitivamente Salamanca y se reunió con Teresa en el convento carmelita de Medina. Desde allí marcharon juntos acompañados de algunas hermanas a Valladolid. Durante estas semanas Juan aprendía el modo de vida del Carmelo descalzo.

De Valladolid, Juan fue a Ávila, y desde allí, partió con un albañil hacia la casa semiderruida que Teresa les había conseguido.

¹¹² F. 3.

¹¹³ Crisógono de Jesús, *Op. Cit.*, p 72.

¹¹⁴ Fray Antonio de Heredia y fray Juan de Santo Matía.

¹¹⁵ Rodríguez-San Pedro, L., *Op. Cit.*, p. 239-240.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 248.

“La casa que le ofrecía Teresa era en suma una casa de pobres, una casa parecida a la de Catalina; una casa que al mismo tiempo era para Juan la realización de su sueño de concentración y de silencio. Una casa donde podía expresarse su elegancia de creador: esa elegancia hecha de nada, de pequeños detalles que, sin embargo, son el fruto de haber puesto en ellos una atención intensa.”¹¹⁷ Era una casa muy pequeña que transformaron de cortijo a convento. Juan empezó a decorar el nuevo convento con estampitas de papel que le regaló Teresa de Jesús. El Cristo estaba en la pila de agua y el pequeño convento rebosaba de cruces y calaveras. Delante del convento colocó una gran cruz con su correspondiente calavera¹¹⁸.

En el primer domingo de adviento, 28 de noviembre de 1568, los tres nuevos carmelitas¹¹⁹ descalzos renunciaron a la Regla de San Alberto e hicieron promesa de seguir la misma Regla primitiva del Carmen. Los tres monjes cambiaron de nombre. Juan de Santo Matía pasó a llamarse Juan de la Cruz.

Vivir según la regla primitiva consistía en:

“abstinencia perpetua de carnes, ayunar la mayor parte del año (una sola comida al día, no se desayunaba y la cena era mínima), no salir del convento sin causa justa, permanecer en la propia celda y guardar continuo silencio para darse de lleno a la oración y estudio, vivir en absoluta pobreza, emplear largas horas en oración comunitaria; a lo cual añadieron el usar ropas ásperas de jerga, andar descalzos, y otras prácticas penitenciales.”¹²⁰

Los hermanos de la orden calzada intentaron por todos los medios acabar con la reforma y sus ojos se clavaron en Juan de la Cruz ya que con Teresa de Jesús dada su amistad con Felipe II, prácticamente era intocable, al menos de una manera violenta. Juan de la Cruz, sin embargo, fue un objetivo fácil. Juan carecía de las influencias que tenía Teresa y por lo tanto era factible eliminarlo.

El prior de los carmelitas de Toledo, Maldonado detuvo al padre Germán y al padre Juan de la Cruz sin oposición alguna. Les ordenaron quitarse el hábito de descalzos y ante la negativa de estos fueron maltratados y obligados

¹¹⁷ Rossi, R., *Op. Cit.*, p. 54.

¹¹⁸ Crisógono de Jesús, *Op. Cit.*, p 81.

¹¹⁹ Fray Antonio de Jesús, fray Juan de la Cruz y fray José de Cristo de Cristo. *Ibid.*, p. 83.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 82s.

a ponerse el hábito de los calzados. Fueron llevados a puntapiés y gritos, y les encerraron en celdas separadas. Juan sufrió un duro interrogatorio y al no obtener nada de él, nuevamente fue azotado y abandonado en su celda. Al día siguiente, Juan de la Cruz solicitó celebrar misa, ocasión que aprovechó para escaparse y destruir los documentos que hubiesen podido comprometer a la reforma. Los calzados al enterarse de la fuga fueron corriendo al convento donde lo encontraron en su habitación. Apresado de nuevo fue golpeado violentamente y conducido como un criminal al convento de los Padres del Paño. El general de la orden decidió trasladar a Juan a Toledo donde fue juzgado, y a Germán al convento de San Pablo de la Moraleja, cerca de Medina del Campo.

De noche y en plena borrasca, Juan fue conducido de muy malas maneras atravesando la Sierra de Guadarrama. Los caminos que eligieron para conducir al monje fueron sendas solitarias para confundir a posibles seguidores de la reforma. Juan a lo largo del camino era insultado y maltratado. Iba con los ojos tapados y estaba maniatado para que no reconociese ni el camino ni el lugar. Los muleteros indignados ante semejante trato decidieron ayudar a escapar a Juan de la Cruz. Juan rechazó la ayuda y decidió continuar con el arresto¹²¹.

Llegó a Toledo en los primeros días de diciembre y fue conducido al convento más importante de los carmelitas en Castilla. Allí fue recibido por sus antiguos hermanos de orden con insultos y recriminaciones.

Juan de la Cruz pasó nueve meses¹²² encerrado en la más absoluta *noche oscura*. A lo largo de estos nueve meses, los carmelitas calzados intentaban convencerle para que abandonase la reforma y aceptase de nuevo al Carmelo calzado. Primero lo amenazaron; luego le ofrecieron un priorato con buena celda y buenos libros; también le ofrecieron una cruz de oro; y ante estas ofrendas respondió: “El que busca a Cristo desnudo, no ha menester joyas de oro.”¹²³

¹²¹ Reynaud, E.: *San Juan de la Cruz enamorado de Dios*. Ed. Atlántida, Buenos Aires, 2001, p. 111.

¹²² Estos nueve meses los podemos concebir como la gestación de la espiritualidad de Juan de la Cruz. Una estancia de muerte que dio vida al ser espiritual.

¹²³ Ms. 12738 fol. 567 y 810.

La vida durante estos meses fue extrema. El trato recibido por sus hermanos fue inhumano. Su cama era una tabla con dos mantas viejas. Entraba sin capilla ni escapulario como signo de rebeldía. Los dedos de los pies se le despellejaron y se le cayeron las uñas por el frío. Estaba totalmente incomunicado, hambriento, a oscuras durante casi todo el día. Sólo una pequeña saetera le proporcionaba una pequeñísima entrada de luz. Por comida tenía pan, agua y sardinas. De vez en cuando, le daban las sobras. Tres días a la semana ayunaba por rebelde sólo a pan y agua. Cuando los frailes estaban cenando, el carcelero conducía a Juan al refectorio y allí, de rodillas y en el suelo, comía su ración.

Los viernes sus hermanos le golpeaban la espalda mientras recitaban el miserere¹²⁴. El vasto hábito le mantenía las heridas de la espalda en carne viva¹²⁵. Poco a poco el hábito fue rompiéndose y adoptando una forma grotesca. Sus hermanos le impidieron mudarse y limpiar su ropa. Además del martirio físico habría que añadir la tortura psicológica. Algunos hermanos se apostaban al lado de su celda y hablaban en voz alta acerca del fracaso de la reforma.

A pesar de este tormento, el pequeño fraile no se quejó ni habló mal de sus hermanos¹²⁶. En todo momento guardó silencio y aprovechaba cualquier circunstancia para orar. Los hermanos más jóvenes le empezaban a considerar como a un santo, y no veían con buenos ojos la severidad del castigo impuesto por el prior.

En este contexto, Juan de la Cruz escribió gran parte de su obra poética. Una poesía que contrastaba la belleza y armonía de sus versos con el infierno del calabozo desde donde fue escrita. El *Cántico* iniciaba el camino interior hacia las más vastas profundidades del ser en un proceso alquímico que transformó la oscuridad de la cárcel en canto luminoso. Todos los elementos que encontramos en su poesía estaban de alguna forma en la estrecha celda. La oscuridad con la que parte su poesía como punto de partida hacia la interioridad y ascenso a la montaña: *En una noche oscura*¹²⁷; *Un pastorcico*,

¹²⁴ Éste era el castigo más duro y degradante que se podía impartir a un fraile.

¹²⁵ Las señales de los azotes los conservó durante el resto de su vida.

¹²⁶ Actitud que conservó durante toda su vida. Esta parte de la historia de Juan de la Cruz es conocida por las declaraciones de los monjes que vivieron dichas escenas.

¹²⁷ Noche oscura

*solo, está penado*¹²⁸; *Sin arrimo y con arrimo, / sin luz y a oscuras viviendo, / todo me voy consumiendo*¹²⁹; *¿A dónde te escondiste, / Amado, y me dejaste con gemido?*¹³⁰ La importancia que concedía Juan a la luz fue en parte a esa ausencia, y a los pequeños momentos en los que algo podía leer y escribir; una sensibilidad que se agudizó desde la ausencia y negación impuesta; pero que lo transmutó en experiencia espiritual y estética: Su claridad nunca fue oscurecida, / y sé que toda luz de ella es venida, / aunque es de noche¹³¹; sin otra luz y guía / sino la que en el corazón ardía. / Aquesta me guiaba / más cierto que la luz del mediodía¹³²; ¡Oh lámparas de fuego, / en cuyos resplandores / las profundas cavernas del sentido, / que estaba oscuro y ciego, / con extraños primores / calor y luz dan junto a su querido!¹³³; y así, en su llama sabrosa, / la cual en mí estoy sintiendo¹³⁴. La soledad en la que vivió durante el cautiverio y que le obligó a buscar dentro de sí mismo para encontrar el silencioso diálogo con el Amado: En soledad vivía, / y en soledad ha puesto ya su nido, / y en soledad la guía / a solas su querido, / también en soledad de amor herido¹³⁵; Un pastorcico, solo, está penado¹³⁶.

En la cárcel escribió: gran parte del *Cántico espiritual*, los romances incluido el salmo *Super flumina Babylonis*, el poema *fonte que mana y corre*, y probablemente, *Noche oscura*.¹³⁷

Es sabido por declaraciones propias del poeta que compuso sus poemas a modo de entretenimiento. Pero también, esos versos y en concreto, versos del *Cántico*, los repetía en forma de gritos de angustia y desesperación. Según el relato de fray Jerónimo de San José:

¹²⁸ Un pastorcico

¹²⁹ Sin arrimo y con arrimo

¹³⁰ Cántico espiritual

¹³¹ La fonte

¹³² Noche oscura

¹³³ Llama de amor viva

¹³⁴ Sin arrimo y con arrimo

¹³⁵ Cántico espiritual

¹³⁶ Un pastorcico

¹³⁷ Crisógono de Jesús, op. cit., p. 159. Otros autores sitúan la redacción tras la fuga de la cárcel.

“Apréciale que se le había escondido y por más que procuraba buscarle con gemido continuo no le hallaba. Apretado, pues, y enternecido con esta pena, se le quejó una vez con aquellas mismas palabras de la primera de sus canciones, la cual compuso en esta sazón, diciendo:

¿A dónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste,
habiéndome herido,
salí tras ti clamando y eras ido.”¹³⁸

Comentando este pasaje, Emilio Orozco señala:

“Como vemos, la poesía se integra tan profundamente en la vida espiritual del místico, se identifica de tal manera con su íntima y personal expresión en su dialogar con lo eterno, que en el momento de suprema desolación y abandono puede ser la frase con que espontáneamente se exprese el alma para buscar el consuelo del Amado. Si toda auténtica poesía religiosa tiene mucho de oración, en este caso la identificación es plena y profunda. Así, no serán pocos los casos en que el alma del místico, en el instante supremo de la muerte, exprese sus últimas palabras en un canto o bien pida que canten a los que asisten a su agonía.”¹³⁹

Llegó el verano y los insectos merodeaban su maltrecho cuerpo. “Su túnica, cuajada con sangre de sus azotes, se le pegaba a la espalda y se pudría. Empezó a llenarse de gusanos de modo que su mismo cuerpo se le hizo insoportable. Perdió el sueño y el apetito y sentía que sólo le restaba esperar la muerte.”¹⁴⁰ Muy debilitado y cerca de la muerte empezó a idear un plan para fugarse.

Juan aprovechó el descuido y la generosidad de su nuevo carcelero, más condescendiente y compasivo que el anterior, y escapó a duras penas del convento-cárcel de los carmelitas calzados. Desorientado y moribundo deambuló por las calles de Toledo. Por la mañana se dirigió a un convento de carmelitas descalzas que lo acogieron con asombro y pena. Como cuentan las

¹³⁸ Orozco Díaz, E.: *Estudios sobre San Juan de la Cruz y la Mística del Barroco*. Ed. Universidad de Granada, Vol. 1, Granada, 1994, pp. 112s.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 113.

¹⁴⁰ Brenan, G., *Op. Cit.*, p. 48.

diversas hagiografías, sin apenas voz cantó las letrillas que a lo largo del encarcelamiento acompañaron a su espíritu. La impaciencia por cantar esos versos cuando casi no podía ni mantenerse en pie es una prueba de la importancia que concedió Juan a su poesía¹⁴¹.

A partir de este episodio Juan de la Cruz fue una persona madura espiritualmente. Su gran obra literaria se inició en la cárcel de Toledo y posteriormente vinieron los comentarios a su poesía. Podemos decir que todo queda dicho en esos versos que escribió desde la “noche” toledana. Su cuerpo físico quedó muy maltratado, en cambio, su espíritu alcanzó gran fuerza. Digamos que llevó a la práctica la famosa frase de Pablo “vivir **en** Cristo”. En una carta dirigida a María de la Encarnación fechada el 6 de julio de 1591, Juan le escribe:

“...De lo que a mí toca, hija, no le dé pena, que ninguna a mí me da. De lo que la tengo muy grande es de que se eche culpa a quien no la tiene; porque estas cosas no las hacen los hombres, sino Dios, que sabe lo que nos conviene y las ordena para nuestro bien. No piense otra cosa sino que todo lo ordena Dios; y adonde no hay amor, ponga amor, y sacará amor...”¹⁴²

Sin haberse recuperado del todo acudió a un capítulo¹⁴³ de descalzos en Almodóvar del Campo donde se iba a elegir a un nuevo provincial y solicitar a Roma la total separación con los calzados. Por seguridad, a Juan de la Cruz se le envió a Andalucía para que estuviese lo más lejos posible de los calzados. Todos excepto Juan acudieron a Madrid para someter las resoluciones del capítulo al nuncio. Éste contrario a la reforma encarceló a todos los capitulares y los excomulgó. Juan de la Cruz, al igual que sus hermanos de orden, fue excomulgado¹⁴⁴. La excomunión no duró mucho ya que la Reforma contaba con el apoyo explícito de Felipe II.

Cuando estaba en el convento del Calvario, Juan les llevaba a sus hermanos al campo a orar cada uno en soledad, o a estar simplemente en medio de la naturaleza¹⁴⁵. Esta pasión por la naturaleza, muy similar a la de

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 54.

¹⁴² Cta. 27.

¹⁴³ Junta de religiosos donde se toman decisiones relativas a la orden monástica.

¹⁴⁴ Reynaud, E., *Op. Cit.*, p. 135-136.

¹⁴⁵ Crisógono de Jesús, *Op. Cit.*, p. 263.

Francisco de Asís, muestra la sensibilidad que el monje tenía con respecto a la naturaleza fruto de la influencia del Renacimiento y de su experiencia espiritual¹⁴⁶. Gran parte de su vida la pasó en monasterios que estaban insertos en la naturaleza y sabemos que gustaba estar casi todo el tiempo fuera de los monasterios, tanto de día como de noche, perdido entre las espesuras¹⁴⁷. Le gustaba orar dentro de una cueva, al lado de un riachuelillo, o incluso debajo de un árbol, donde sus hermanos de orden le encontraban en profunda contemplación. Muchas veces le buscaban porque era la hora de la comida o de la cena, y él ensimismado en su contemplación perdía la noción del tiempo. Siendo prior de Segovia (1588) aprovechaba los momentos libres para retirarse en medio de la naturaleza y estar simplemente contemplando.

“Hacia la mitad de la roca hay una cuevecilla natural, baja y estrecha, abierta en la piedra viva. Está rodeada de escoberas, cantuesos y zarzales. Aquí gusta de subir fray Juan de la Cruz a tener oración. Tiene vistas magníficas y hay ambiente de quietud y de silencio. La atmósfera es luminosa; los horizontes, infinitos. Fray Juan no se cansa de estar aquí. Apenas se desentiende de los actos de comunidad y de sus oficios u ocupaciones, sube a la peña y se esconde en la cuevecilla roqueña. Allí sube a buscarle un padre o el hermano lego cuando se requiere la presencia del Prior para algún asunto. <<Déjeme, por amor de Dios –replica a veces fray Juan-, que no estoy para tratar con gentes>>. Y cuando baja advierten que está tan absorto en las cosas divinas, que apenas puede atender a lo que le dicen. Otras veces, en lugar de subirse a la peña, se mete en una ermitita que existe oculta entre el arbolado.”¹⁴⁸

En materia de teología mantuvo gran prestigio en el ámbito académico. Juan de la Cruz como rector del Colegio de San Basilio dirigió discusiones destacando en su agudo ingenio y en sus argumentaciones¹⁴⁹. Juan Evangelista testificó los conocimientos de Juan de la Cruz en materia teológica¹⁵⁰. No obstante, no era un apasionado del estudio, a excepción de la Biblia. En una ocasión, Juan de San Pablo, jurista de Salamanca que adoptó

¹⁴⁶ Esta especial sensibilidad hacia la naturaleza la encontramos en casi todas las órdenes contemplativas. No es casual que los parajes que eligen los monjes para levantar los conventos sean lugares de una extrema belleza. En cuanto a la influencia del Renacimiento podemos observar en la obra de Petrarca cómo la experiencia estética de la naturaleza es también experiencia estética.

¹⁴⁷ Orozco Díaz, E., *Op. Cit.*, Vol. 1, p. 237.

¹⁴⁸ Crisógono de Jesús, *Op. Cit.*, p. 337.

¹⁴⁹ Ms. 12738 fol. 645; Ms. 1346, fol. 98.

¹⁵⁰ Ms Vaticano 2862, fol. 7.

los hábitos del Carmelo en manos de Juan de la Cruz, pidió permiso para estudiar libros de derecho. Juan de la Cruz inmediatamente le apartó de libros universitarios y le dio una cartilla de la doctrina cristiana y un puntero como a los niños para que practicase oración. El novicio obedeció apartándose de cierta altivez que arrastraba de su anterior posición social¹⁵¹.

En las fiestas de Navidad de 1585, Juan de la Cruz entró en el Convento de Granada. Las monjas le mostraron a un Niño Jesús dormido sobre una calavera. Juan todo emocionado les dijo a sus hermanas: “Señor, si amores me han de matar, agora tiene lugar.”¹⁵²

Muerte, desnudez, noche, nada, palabras que giran en torno a una actitud de vida contemplativa de abrazar únicamente lo Absoluto. Esta actitud se expresó en todos los aspectos de la vida cotidiana: en los textos, en la estética, en la dieta, en la oración.

Ya en sus últimos momentos de vida tubo una especie de visión ante una imagen de Cristo mientras oraba. La imagen le dijo que pidiese lo que quisiera. Él le contestó: “Señor, lo que quiero que me deis es trabajos que padecer por vos y que sea yo menospreciado y tenido en poco.”¹⁵³ Y así fue sus últimos años de vida, con intensos ataques, no de sus hermanos del Carmelo Calzado, sino desde su misma orden reformada. Envidias, rencores pasados, ansias de poder, fueron las razones que a algunos hermanos de su orden les impulsaron a atacarle.

Juan de la Cruz muere el 14 de diciembre de 1591 tras padecer un cuerpo llagado y numerosas sangrías y cortes en un intento de curar la infección generalizada. En ningún momento expresó su dolor, y a medida que se acercaba la hora, mayor calma y tranquilidad expresaba su rostro.

En vida, Juan de la Cruz fue varias veces excomulgado, y tras la muerte, su obra fue condenada por la Inquisición por contener, según ellos, proposiciones iluministas, y por tanto, heréticas. Gracias a la vigorosa defensa del agustino Basilio Ponce de León, profesor de teología en Salamanca, la Inquisición retiró su condena¹⁵⁴.

¹⁵¹ Crisógono de Jesús, *Op. Cit.*, p.207.

¹⁵² *Ibid.*, p. 287.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 354.

¹⁵⁴ Brenan, G., *Op. Cit.*, pp. 111s.

1.3. Retrato psicológico

Juan de la Cruz fue un fraile que predicó con el ejemplo. La dureza ascética de su vida se la aplicó a sí mismo, nunca a los demás más allá de lo que la orden permitía. Tuvo una vida muy dura desde nacimiento. Siempre durmió y comió poco; se sometió a duras disciplinas y desde que adoptó la reforma fue perseguido desde fuera y dentro de la orden. Debido al rigor de su disciplina ascética estaba muy delgado y salió muy debilitado de la cárcel donde estuvo a punto de morir. Pero por otro lado, era de espíritu humano y afectuoso; solía sacar a pasear a sus frailes para que se relajasen y descansasen. A veces, se solían juntar seglares y amigos del convento que acudían con una merienda. Juan autorizaba estas ofrendas aunque él se solía abstener, salvo estuviese algún prelado superior a él. En otras ocasiones, cuando veía a algún hermano triste le llamaba y daba una vuelta con él para distraerle y consolarle. Tampoco podía ver que les faltase ni comida ni ropa¹⁵⁵. Durante la construcción del convento de Segovia paró varias veces las obras para que el dinero de las obras se destinase en la comida de los monjes. La prioridad eran los templos vivos. Siempre destacó en su humildad incluso cuando ocupó los puestos de prior. Él mismo se encargaba de los hermanos enfermos, comprando medicinas caras aún sabiendo que de nada servirían, salvo el alivio que ello suponía. También, el mismo se encargaba de lavarlos y prepararles la comida¹⁵⁶.

La vida de Juan de la Cruz fue modélica desde la infancia. Adoptó desde nacimiento la pobreza, la humildad, la servidumbre y todas aquellas características que a una persona lo convierten en humana. No es lo mismo hablar de la pobreza, desde la pobreza, que desde la riqueza. Aún pudiendo ser rico abrazó la pobreza contradiciendo todo sentido común. Fue pobre por voluntad propia¹⁵⁷. Rosa Rossi señala el testimonio de un contemporáneo de Juan: “Le decía la dicha señora que se sentase (en buena silla), y no se sentase en el suelo; y el santo no quería, sino siempre buscaba lo más humilde

¹⁵⁵ Crisógono de Jesús, *Op. Cit.*, p. 266.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 414.

¹⁵⁷ Baruzi, J.: *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Ed. Junta de Castilla y León, Valladolid, 1991, p. 106.

para sentarse.”¹⁵⁸ También oraba sentado en el suelo de rodillas como las mujeres y los niños¹⁵⁹. Humildad, solidaridad o costumbre, en cualquier caso, siempre con los más pobres, quizás una forma de vida que abraza la pobreza como si fuese la mayor riqueza. Una vida paradójica de radicales contrastes al igual que su misma obra, fiel reflejo de su vida.

Juan de la Cruz tenía la cualidad de estar consigo mismo, demostrando un gran equilibrio interior; y la disponibilidad absoluta para los demás que connota una gran madurez espiritual¹⁶⁰. Estas dos cualidades en una misma persona contradice el prejuicio hacia las personas contemplativas que se les tilda de un egoísmo disfrazado. Mostrando la vida de Juan vemos que es todo lo contrario a huir del mundo.

“Lo que Juan aconseja no es el retiro de las cosas absoluto y egoísta, sino una relación con las cosas del mundo construida a partir del distanciamiento, de esa actitud interior que luego se expresa exteriormente en la serenidad imperturbable de quien se mueve en el mundo llevando consigo una inspiración distante y superior.”¹⁶¹

Juan de la Cruz, según sus contemporáneos, no hablaba de sí mismo y evitaba toda conversación innecesaria. No solía alzar la voz ni perdía la compostura. Su vida estuvo compuesta con los mismos elementos que sus poemas: noche, silencio, vacío, disfrazado, olvidado, escondido. Y de esta manera “negativa” habría que describir a este monje.

En cierto sentido, Juan de la Cruz fue una persona del Renacimiento en cuanto que su espiritualidad miraba al pasado, a las raíces de la orden eremítica, a las fuentes bíblicas, a San Dionisio, y toda la tradición de la teología negativa¹⁶². Aunque por otro lado, su lectura da la sensación de estar fuera del tiempo, abarcando los orígenes del cristianismo y la propia contemporaneidad.

¹⁵⁸ Rossi, R., *Op. Cit.*, p. 15.

¹⁵⁹ Jiménez, J., *Op. Cit.*, p. 25.

¹⁶⁰ Rossi, R., *Op. Cit.*, p. 40.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 40.

¹⁶² Sánchez, J. L.: “Fray Juan frente al culto barroco” en *VVAA: Actas del Congreso Internacional Sanjuanista. Op. Cit.*, p. 373.

2. Análisis filológico

Juan de la Cruz es considerado el patrón de los poetas y ha sido y sigue siendo un modelo de inspiración para numerosos escritores. Por ello no es de extrañar que haya sido incluido por la Real Academia de la Lengua¹ como autoridad en el uso del castellano, que implica desde un punto de vista filológico el buen uso de las palabras y una construcción del texto correcta. Hoy en día se tiene un conocimiento de su obra bastante exhaustivo en cuanto a la forma, gracias a los numerosos estudios filológicos. Sin embargo, es una obra que encierra problemas de no fácil solución. Dámaso Alonso² enumera cuatro principales problemas de interés filológico:

1. Problema de los textos
2. Problema de las fuentes literarias y doctrinales
3. Problema de la crítica literaria de las canciones
4. Problema de las relaciones mutuas entre poesía y experiencia mística, y entre poesía y comentarios en prosa.

El análisis filológico de interés para este estudio parte desde esta problemática. Comparto la idea de Eulogio Pacho³ de la posible incapacidad por parte de la filología, a pesar de los avances en el campo, por ofrecer una explicación satisfactoria y completa, ya que el sentido de sus textos adquieren connotaciones propias de una experiencia espiritual, y tal vez, sólo desde esta experiencia sea posible aprehender parte del sentido profundo. De todos

¹ “La Academia de la Lengua Española le ha declarado <<autoridad>> en prosa, autor que basta por sí solo para justificar el uso de vocablos y de modos de expresión. En 1952 ha sido proclamado patrón de todos los poetas de habla hispánica, que reconocen su competencia por nadie superada, incluso a nivel puramente profano y técnico.” En Ruiz Salvador, F.: *Introducción a San Juan de la Cruz*. Ed. B.A.C., Madrid, 1968, p. 99.

² Alonso, D.: *La poesía de San Juan de la Cruz*. (Desde esta ladera). Ed. Aguilar, Madrid, 1958, p. 18.

³ Pacho, E.: *Estudios sanjuanistas*. Vol. 1, ed. Monte del Carmelo, Burgos, 1996, p. 751. Al respecto comenta Giuseppe de Gennaro: “Nacida de la experiencia del misterio de Dios, la literatura mística, como ha sido descrita, no puede conocerse a fondo, con el trámite de una simple lectura. O, de hablar de sencillez de lectura, como recomienda Juan de la Cruz, cuando presenta sus *Canciones* a Ana de Jesús, se tratará de la más compleja práctica del texto que se puede pedir a un simple lector, es decir, desconocedor de las “cosas del espíritu”. Esta cualidad del lector va mucho más allá de las competencias lingüísticas, las capacidades estéticas y el mismo conocimiento de la teología escolástica, porque coincide con ser versado en teología mística. Ésta no se aprende, hablando propiamente, en las escuelas donde se imparte un saber crítico fundado en las razones del entendimiento, sino en la *schola affectus*, de la experiencia y de la comunidad de fe compartida.” En Gennaro, G., Salzer, E. C.: *Literatura mística: San Pablo místico*. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 2002, p. 27.

modos, la filología de estos últimos años está aportando nuevas claves filológicas muy interesantes que amplían de manera considerable el conocimiento sobre la obra del poeta.

En este capítulo me voy a centrar en aquellos aspectos que sean susceptibles de estudio y análisis para una mayor clarificación de la muerte del sujeto en la obra de Juan de la Cruz. Los puntos que voy a tratar son los siguientes: las posibles influencias, las características principales de su obra, tanto en poesía como en la prosa, el lugar que ocupa el sujeto dentro de su obra (donde se percibe la “muerte del sujeto”) y el lenguaje simbólico. Para concluir, los símbolos más característicos: “noche” y “nada” como símbolos que en cierta medida abordan metafóricamente la “muerte del sujeto” dentro del tránsito espiritual que traza el maestro.

2.1. Influencias

Lo primero que hay que tener en cuenta es que sus textos son fruto de su propia experiencia espiritual, y ahí reside su originalidad⁴. Su obra procede de su más íntima experiencia, a pesar de las posibles influencias⁵ que dan forma a su experiencia relatada y mediada por el lenguaje. A esto hay que sumarle su exquisita formación y su gran capacidad para el estudio que ya demostró durante su permanencia en Salamanca. Toda su obra responde a un itinerario transitado por él. Sus textos no obedecen a una búsqueda como puede suceder en la mayoría de los artistas, sino que es el resultado de un itinerario espiritual. En este sentido nos encontramos con textos de una gran madurez espiritual y una gran sensibilidad, características muy poco usuales en

⁴ En el sentido que proceden del origen de sí mismo.

⁵ “Ningún poeta tomó más de otros poetas, pero ninguno fue más original, porque antes de empezar a escribir ya había realizado toda la labor de transmutación de esos elementos ajenos a sus propias categorías.” En Brenan, G.: *San Juan de la Cruz*. Ed. Plaza & Janés, Barcelona, 2000, p. 152. Por otro lado, Juan de la Cruz logra armonizar elementos de procedencia muy diferente y contradictoria en función de sus propias necesidades comunicativas. En Vilanova, E.: *Lógica y experiencia en San Juan de la Cruz*. En Valente, J. A. y Lara Garrido, J., (Ed.): *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*. Ed. Tecnos, Madrid, 1995, p. 38.

un mismo sujeto⁶. Como indicará Gabriel Celaya, es una poesía que viene de vuelta⁷.

En su obra se aprecia cierto eclecticismo recogiendo lo más excelso de su época tanto en el ámbito estético (aplicando la lira) como filosófico-teológico (teología negativa renana), y no es descabellado que estuviese abierto a las otras religiones (hebraísmo e islamismo en su aspecto místico), aunque sea difícil de demostrar.

Las influencias en la obra de Juan de la Cruz resulta un tema muy interesante a la vez de controvertido. Son muchos los trabajos que asignan determinadas influencias al poeta del Carmelo, sin que ninguna de ellas parezca determinante del todo. Lo que sí se puede destacar es que el siglo XVI fue un siglo de grandes confluencias y fue el siglo que consolidó al castellano como lengua culta, que en parte se debió a una obsesión por la perfección y cuidado de la lengua, que dio lugar al Siglo de Oro.

Si nos atenemos a los testimonios, la Biblia fue el texto que más leyó y que más citó como mandaban los cánones de la época. También nos consta que leyó a Pseudo Dionisio, Aristóteles, Tomás de Aquino y Boecio porque rara vez los cita en su obra. Se pueden apreciar otras influencias de: Juan Baconthorp, Gregorio Gallo, y la mística renana de Ruysbroeck, Taulero y Suso⁸, estos últimos discípulos de Meister Eckhart.

La lectura de la Biblia tuvo lugar a lo largo de toda su vida, mientras que las demás lecturas fueron principalmente en la época de estudiante⁹, luego fue reduciendo sus lecturas a excepción de la Biblia, de ahí que la influencia bíblica sea la más constatada.

El académico Víctor García de la Concha¹⁰ realiza una observación muy pertinente en lo relativo a las influencias de los textos. Según su apreciación, Juan de la Cruz fue una persona de pocos libros enmarcado en un contexto

⁶ Federico Ruiz habla de misticismo especial al combinar la sensibilidad artística con un pensamiento bien organizado. En Ruiz Salvador, F., *Op. Cit.*, p.37.

⁷ Celaya, G.: *La poesía de vuelta en San Juan de la Cruz*. En Servera Baño, J. (Ed.): *En torno a San Juan de la Cruz*. Ed. Júcar, Jijón, 1987, pp. 105ss.

⁸ Crisógono de Jesús: *San Juan de la Cruz*. Ed. Labor, Barcelona, 1946, pp. 64s.

⁹ Según Gerald Brenan Juan de la Cruz tuvo muy pocas lecturas poéticas de ahí la importancia que cobran las posibles influencias. En Brenan, G., *Op. Cit.*, p. 129. Ver también Thompson, C. P.: *El poeta y el místico. Un estudio sobre <<el Cántico espiritual>> de San Juan de la Cruz*. Ed. Swan, Madrid, 1985, p. 23.

¹⁰ García de la Concha, V.: *Al aire de su vuelo*. Ed. Círculo de Lectores, Barcelona, 2004, p. 234.

oral donde los sermones, pláticas, conversaciones, eran las prácticas de transmisión de la cultura y del conocimiento más que de los libros.

Un problema que ronda en torno a las influencias es que a veces da la sensación que se confunden analogías con influencias directas. El hecho de que haya paralelismos con autores concretos no quiere decir que la influencia haya sido directa. De todos modos, voy a indicar las influencias más claras para una mejor contextualización desde una perspectiva filológica.

2.1.1 Influencia renacentista

Esta es una influencia bastante clara a la luz de los estudios realizados. Uno de los medios de esta influencia podría ser fray Luís de León. Como se ha indicado en el capítulo anterior, Juan de la Cruz pudo haber asistido a clases del monje agustino en la Universidad de Salamanca, y es casi seguro que leyó sus poemas, porque era una de las grandes celebridades de la Universidad. Fray Luís de León introdujo la lira por influencia de Garcilaso y es el primer poeta que utiliza esta composición poética en poesía espiritual. Pero será Juan de la Cruz quien explote al máximo esta composición poética¹¹, dentro de un proceso de desarrollo y afianzamiento de la composición. Según algunos autores¹² las analogías son más que evidentes con respecto a la influencia que ejerció Garcilaso, con lo cual parece ser que Juan de la Cruz lo leyó¹³ probablemente la edición de 1575 de Sebastián de Córdoba en las que se encontraban los poemas del Boscán y Garcilaso. De ahí la confusión que aparece en la introducción que hace Juan de la Cruz en el comentario de *Llama de amor viva*. La influencia de Garcilaso se hace patente en los tres poemas mayores: *Noche*, *Cántico*, y *Llama*. En el *Cántico* se refleja dicha influencia en el tono pastoril. El influjo de Garcilaso probablemente se inició en Medina del Campo ya que era un autor al que todos los jóvenes le imitaban¹⁴. Sin embargo, tras dejar Salamanca dejó de leerlo porque con la entrada en la

¹¹ "La lira, estrofa pagana en Garcilaso, se espiritualiza en fray Luis, se diviniza en San Juan de la Cruz." Alonso, D., *Op. Cit.*, p. 25s.

¹² Jean Baruzi, María Rosa Lida, Grisógono de Jesús y Dámaso Alonso.

¹³ *Ibid.*, p. 37. Baruzi señala que además de leerlo pudo haberlo estudiado técnicamente. En Baruzi, J.: *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Ed. Junta de Castilla y León, Valladolid, 1991, p. 144.

¹⁴ Brenan, G., *Op. Cit.*, p. 131.

reforma del Carmelo sólo leía textos relacionados con la religión, y por supuesto, la Biblia.

También se encuentran paralelismos con Petrarca¹⁵. Por ejemplo, el “*no sé qué*” que Petrarca lo expresó: “*et non so che Nelly occhi.*” y en el *Cántico* también se observan paralelismos con el *Canzoniere* de Petrarca. No está del todo claro si leyó directamente a Petrarca, aunque sí es probable que leyese a los petrarquistas españoles.

2.1.2. Influencia popular

Juan de la Cruz se desenvuelve dentro de una tradición poética que espiritualiza canciones de su época. Según Dámaso Alonso¹⁶, en aquella época el cancionero popular influyó en el cancionero cortesano; se ofrecían diversas versiones de un mismo villancico o alguna coplilla; y algunas canciones se convertían en glosas a lo divino. Un buen ejemplo de esto es el poema *Vivo sin vivir en mí* que tanto Juan de la Cruz como Teresa de Jesús desarrollaron cada uno por su cuenta a partir de algunas coplillas populares de origen trovadoresco donde se jugaba conceptualmente con la oposición vida-muerte¹⁷.

Dámaso Alonso encontró bastantes ejemplos¹⁸ de las combinaciones cultas y populares en el *Cántico* para acercarse al *Cantar de los cantares* como poema pastoril. El uso de las palabras rurales como: *majadas, otero, ejido, vega, collado, soto*, las palabras pastoriles: *adamar* y *carillo*, son prueba de ello.

¹⁵ Nobert-Uribarri, M.: “Paralelismos entre el *Canzoniere* de Petrarca y los poemas de San Juan de la Cruz: Celosía de una vitalidad amorosa <<a lo divino>>.” *Rev. San Juan de la Cruz*, 27, 2001, pp. 81-82.

¹⁶ Alonso, D., *Op. Cit.*, pp. 82s.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 86s.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 117ss.

2.1.3. Influencia bíblica

Quizás sea ésta la influencia más notable¹⁹. En su propia formación espiritual la base estaba en la lectura asidua de la Biblia, costumbre que mantuvo a lo largo de toda su vida²⁰. El conocimiento que muestra Juan de la Cruz de la Biblia es muy elevado que se percibe en las citas de sus textos que revelan que está citando de memoria por las pequeñas inexactitudes con respecto a la Vulgata, la Biblia que utilizó. Además, una de las características del Renacimiento fue la de una vuelta a los orígenes que en el contexto espiritual de la época se traducirá en una vuelta a los orígenes del cristianismo y a los orígenes de los textos en sus lenguas semíticas y griegas. En esta línea encontramos a uno de sus precursores que fue Fray Luis de León, que tradujo del hebreo el *Cantar de los cantares* cuya versión es muy probable que conociese Juan de la Cruz en su etapa de estudiante en Salamanca²¹.

Otras razones más de carácter sociológico para comprender la presencia de la Biblia en la obra del carmelita consisten en que en aquella época, toda idea teológica tenía que estar apoyada en alguna autoridad siendo la Biblia la máxima de ellas. Todo conocimiento tenía que estar sustentado en las grandes autoridades de la Iglesia y en la Biblia²². De lo contrario, la enseñanza o el texto podían caer bajo la condena de la Inquisición. Máxime en la obras de los fundadores del Carmelo que por cuestiones de carácter político-religioso estaban en la mira de la orden calzada y de la Iglesia.

Desde una perspectiva más teológica, la obra de Juan de la Cruz es una muestra del influjo bíblico producto de una lectura, una meditación y una contemplación. De ahí que su obra esté contextualizada y apoyada en los textos bíblicos que evitó toda sospecha²³ de las autoridades eclesiásticas.

¹⁹ Según Jose Luís Morales en las obras de Juan de la Cruz hay 1583 citas explícitas y 115 implícitas de la Biblia. Ver Morales, J. L.: *El Cántico espiritual de San Juan de la Cruz*. Ed. Espiritualidad, Madrid, 1971.

²⁰ Jean Baruzi señala que la Biblia era el único libro que tenía en su celda y que tal vez acompañasen a este texto el tratado de san Agustín y el *Flos Sanctorum*. En Baruzi, J., *Op. Cit.*, p. 172. También ver Ruiz Salvador, F., *Op. Cit.*, p. 82.

²¹ De Brändle, F.: *Biblia en San Juan de la Cruz*. Ed. de Espiritualidad, Madrid, 1990, p. 24.

²² Thompson C. P., *Op. Cit.*, p. 26.

²³ Como he mostrado en el capítulo anterior, fue una época de gran efervescencia religiosa, y surgieron muchos movimientos religiosos entre ellos la Reforma. Hubo otros como los alumbrados y el quietismo que cayeron en manos de la Inquisición por considerarlas heréticas. En autores como Juan de la Cruz y Teresa de Jesús hay un esfuerzo para que no les confundan con estos movimientos caracterizados por cierto subjetivismo en su propia hermenéutica.

De los textos que se encuentran en la Biblia habría que destacar el *Cantar de los Cantares*²⁴ cuyo *Cántico* es un fiel homenaje. Esta influencia se puede apreciar en las paráfrasis²⁵ que realiza Juan de la Cruz del poema bíblico, donde coinciden escenas, incidentes e imágenes²⁶. Según un especialista “el *Cantar de los cantares* nos evoca aquella experiencia de Dios a la que Juan de la Cruz quiere conducirnos, presentándola, en su *Cántico espiritual*.”²⁷ En el *Cántico* se observa como Juan de la Cruz obtiene versos enteros de la *Vulgata*, pero que al expresarlos en castellano se combinan elementos bíblicos con los propios del poeta, dotando, a pesar de la apropiación, una gran personalidad al poema. Pero será en los comentarios donde se apreciará de manera muy clara la presencia de la Biblia para dar forma al itinerario espiritual, recurriendo la mayoría de las veces al Antiguo Testamento. Como señala Baruzi: “La Biblia es prolongación de su vida, y los símbolos que descubre en ella traducen una historia interior que se repite en él.”²⁸

2.1.4. Influencia franciscana

La influencia franciscana será una de las más relevantes que ha ido cobrando fuerza en los últimos años. Escritores franciscanos como Francisco de Osuna y Bernardino de Laredo influyeron directamente en Teresa de Jesús y probablemente en Juan de la Cruz. Esta influencia se observa en el uso de conceptos y símbolos como el de la “fuente” y el de la “montaña”. Federico Ruiz²⁹ señala como posibles lecturas el *Tercecer Abecedario*, de Francisco de Osuna, y la *Subida al Monte Sión*, de Bernardino de Laredo. Estas obras sí que fueron leídas por Teresa de Jesús.

²⁴ Referencias que explotan esta influencia las podemos encontrar en: Nieto, L.: “Ecos del *Cantar* bíblico en el *Cántico* san juaniano”. *Rev. de Filología Española*, 68, 1988, pp. 271-310; Thompson C. P., *Op. Cit.*, p. 35;

²⁵ Alonso, D., *Op. Cit.*, pp. 113ss.

²⁶ Brennan, G., *Op. Cit.*, p. 133.

²⁷ De Brändle, F., *Op. Cit.*

²⁸ Baruzi, J., *Op. Cit.*, p. 326.

²⁹ En Ruiz Salvador, F., *Op. Cit.*, p. 95.

2.1.5. Influencia musulmana

Esta posible influencia es la más controvertida de todas, también es la más difícil de demostrar. Lo que sí es cierto, sin duda alguna, es la cantidad de analogías y paralelismos entre la obra de Juan de la Cruz y el sufismo³⁰. El primer estudioso que apuntó la influencia del Islam en Juan de la Cruz fue Miguel Asín Palacios³¹ que posteriormente profundizó Luce López-Baralt³². La tesis principal de Asín Palacios es que la literatura mística española del Siglo de Oro en su doble variante ortodoxa y heterodoxa tienen influencia directa de la escuela mística sufí sadili. Luce López-Baralt siguiendo la línea de investigación de su maestro Asín Palacios ha encontrado interesantes analogías tanto en la obra de Juan de la Cruz como en la de Teresa de Jesús³³, apostando por la influencia árabe como una de las más importantes. Parte de la originalidad atribuida a los reformadores del Carmelo procedería, según estos estudiosos, de la influencia de la mística sufí. Esta línea de investigación no ha tenido muchos seguidores entre los especialistas en Juan de la Cruz³⁴. Otros atribuyen la influencia musulmana por medio de Ramón Llull. De todos modos, sin entrar en esta polémica, lo que más interesa es la similitud con la mística musulmana, que también sería extensible a la mística hebrea y a otras tantas cuya característica reside en la vivencia de la experiencia unitiva. También hay que tener en cuenta el profundo legado que dejaron los musulmanes, y que en época de Juan de la Cruz aún pervivían a pesar del

³⁰ Corriente mística del Islam.

³¹ Ver, Asín Palacios, M.: *Huellas del Islam. Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz*. Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1941; Asín Palacios, M.: *Sadilíes y alumbrados*. Ed. Hiperión, Madrid, 1990.

³² Ver López-Baralt, L.: *San Juan de la Cruz y el Islam*. Ed. Hiperión, Madrid, 1990; López-Baralt, L.: *Asedios a lo Indecible*. Ed. Trotta, Madrid, 1998.

³³ Ver, López-Baralt, L.: *Introducción*. En Abu-I-Hasan al-Nuri de Bagdad: *Moradas de los corazones*. Ed. Trotta, Madrid, 1999. A partir de esta obra, Luce López-Baralt establece el origen de la metáfora teresiana de los siete castillos interiores muy presentes en el imaginario musulmán.

³⁴ Una de las mayores críticas que se le ha realizado a Luce se encuentra en, Conrado, G. M.: "San Juan de la Cruz y el sufismo en una obra de López-Baralt." *Rev. Monte Carmelo*, 109, 2001. En este artículo desconstruye la tesis de la arabista Luce remitiéndose a fuentes bíblicas que la autora habría pasado por alto. Otro autor, sin negar la posible influencia musulmana niega la posibilidad de la influencia de la escuela sadilíe en Ramón Llull, dejando de lado la posibilidad de transmisión de esta escuela sufí a Juan de la Cruz. En Probst, H.: "Místicos ibéricos: El beato Ramón Llull y San Juan de la Cruz." *Rev. Estudios Franciscanos*, 52, 1951.

azote de la Inquisición³⁵. La hispanista Rosa Rossi³⁶ muestra la influencia musulmana de una manera más sutil que se reflejaría en el comportamiento, como orar a la manera musulmana y siempre en el suelo; la procedencia de un barrio pobre fuertemente islamizado, etc.

Creo que estos estudios comparativos aportan mucha luz a la hora de comprender a estos autores pues contribuyen con claves hermenéuticas muy interesantes, a la vez de la convergencia de diferentes espiritualidades a medida que se profundiza en la práctica contemplativa. Esta multiplicidad de influencias demuestra la riqueza poética del autor en una de las obras (al menos en su poesía) más breves de la historia de la literatura castellana. Sin embargo, siguiendo el análisis de Federico Ruíz, todas estas presuntas influencias acaban en conjeturas y probabilidades sin que quede demostrado la dependencia real, y mucho menos cómo pudo contribuir a la interpretación interna del poeta.³⁷

2. 2. Características

A pesar de las posibles influencias atribuidas al carmelita, una de las características más llamativas de sus escritos es su originalidad³⁸. Ésta se refleja en parte en el tecnicismo científico³⁹ y en el sentido figurado de sus palabras⁴⁰, dado su carácter como poeta. A su vez, creó nuevos términos⁴¹ que

³⁵ En el proceso de maquetación de este trabajo ha salido a la luz un libro de Luce López-Baralt titulado: <<A zaga de tu huella>>. *La enseñanza del árabe en Salamanca en tiempos de san Juan de la Cruz*. Ed. Trotta, Madrid, 2006. obra En esta intenta demostrar el impacto de la enseñanza de las lenguas semíticas en la Universidad de Salamanca en la época de Juan de la Cruz.

³⁶ Rossi, R.: *Juan de la Cruz. Silencio y creatividad*. Ed. Trotta, Madrid, 1996.

³⁷ Ruiz, F., *Op. Cit.*, pp. 90s.

³⁸ "Ningún poeta tomó más de otros poetas, pero ninguno fue más original, porque antes de empezar a escribir ya había realizado toda la labor de trasmutación de esos elementos ajenos a sus propias categorías." En *Ibid.*, p. 152. La originalidad de Juan de la Cruz se ha reflejado en todos los ámbitos. En el doctrinal ver: Claudio de Jesús Crucificado, *Op. Cit.*. En este artículo destaca la originalidad en la descripción del itinerario espiritual, el uso simbólico de la noche, y la unión. Por otro lado, Colin P. Thompson considera una obra original porque es muy distinto con respecto a los poetas contemporáneos. En Thompson, C. P., *Op. Cit.*, p. 22.

³⁹ Ver, Mancho Duque, M^a J.: "El léxico de los místicos: del tecnicismo al símbolo". En Martín Velasco, J. (Ed.): *La experiencia mística*. Ed. Trotta, Madrid, 2004.

⁴⁰ Crisógono de Jesús, *Op. Cit.*, p. 200.

⁴¹ "San Juan de la Cruz ha sido justamente calificado como <<forjador del lenguaje místico>>. Pero en esa ardua labor de forja no se limita a comportarse como un mero artesano, sino que actúa como un verdadero artista y, en cuanto tal, hace un uso creador del lenguaje, similar al que efectúa un poeta. Su creatividad lingüística se desarrolla con un

evocaban sus más íntima experiencia. Por ejemplo, el adverbio “místicamente” aparece una sola vez (2N 17, 7), pero a partir de este adverbio crea una serie de expresiones ligadas al calificativo “mística” como: inteligencia mística, sabiduría mística, mística y amorosa teología, así como expresiones equivalentes: sabiduría secreta, contemplación secreta, contemplación oscura, etc, que dan cuenta de la creatividad dentro del discurso espiritual de la época⁴².

Los poemas mayores de Juan de la Cruz muestran un gran dominio de la lengua. La combinación de endecasílabo y el heptasílabo sólo lo usaban los petrarquistas⁴³ que Juan aprovecha al máximo para cantar a lo inefable. De su poesía resalta la perfección de su estilo y el aprovechamiento de los recursos literarios. Es una poesía bien medida en todos sus términos, precisa, y sin adornos superfluos.

En algunas estrofas hay sobreabundancia de verbos⁴⁴ y en otras está omitido.

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

Mi Amado las montañas,
los valles solitarios nimerosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silvo de los aires amorosos;

Lo mismo sucede con los adjetivos que no utiliza tanto como Garcilaso, pero en ocasiones específicas los utiliza en demasía con ausencia de verbo para generar efectos nunca antes vistos.

respeto exquisito por las leyes del sistema, pero superando o sobrepasando, con una intuición sorprendente, anunciadora de tiempos modernos, los estrechos arcaduces de la norma imperante en su época.” En Mancho Duque, M^a J.: *Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz*. Ed. FUE y UPS, Madrid, 1993, p. 47.

⁴² Ver Pacho, E., *Op. Cit.*, p. 746.

⁴³ Crisógono de Jesús, *Op. Cit.*, p. 223.

⁴⁴ Estrofas 13-14 del *Cántico A*, o, 14-15 del *Cántico B*.

La noche sosegada,
 en par de los levantes de la aurora,
 la música callada,
 la soledad sonora,
 la cena que recrea y enamora.

Al igual que toda su obra, no hay referencias ni espaciales ni temporales. Parecen que evocan un mundo fuera del tiempo y del espacio (espiritual) sólo accesible desde el estado contemplativo⁴⁵. De ahí su universalidad, pues al carecer de contextualización en el espacio y en el tiempo se adecua mucho mejor a cualquier lector. Sólo hay referencias bíblicas que también se encuadran en esa falta de contextualización como es el caso del *Cantar de los cantares*. De hecho, el tratamiento que va a dar a sus poemas es el mismo al que se le daba a la Biblia. La hermenéutica de sus poemas responden a los cuatro niveles interpretativos, exclusivos en aquella época a la Biblia⁴⁶: literal, histórico, simbólico y espiritual. Esto indica la alta estima que daba a su poesía.

Si nos fijamos en el *Cántico* la estructura es bastante inusual en su época. La sucesión de sus estrofas se ve interrumpida hacia el futuro o hacia el pasado. No escribe de una manera lineal que sería lo propio de la época, sino en función de una lógica propia más en consonancia con su sentir.

Otra característica muy importante de su obra radica en que es el autor de su propia hermenéutica. Es un hecho insólito en la historia de la literatura. En su hermenéutica encontramos un sentido filosófico – teológico con una gran carga psicológica. Todo ello unido a un estilo de extremada belleza donde es difícil a veces distinguir la prosa de la poesía⁴⁷. “Estos surgen como clave

⁴⁵ En el estado contemplativo, lo cultural ya no ejerce influencia. Es en su expresión cuando se hace patente. De ahí que considere el estado contemplativo y todo lo que está relacionado con este estado como universal. La noche se aparece a todo contemplativo que lanza su mirada al interior. Es una metáfora que cualquier contemplativo de cualquier tradición reconocería, aunque en su tradición no se haya expresado. En el estado contemplativo no operan las funciones cognitivas habituales. El cerebro opera de una manera más global. Así lo reflejan algunas investigaciones científicas que observando a practicantes de meditación se observa como se activan las partes más profundas del cerebro y se calman las relacionadas con el lenguaje y el pensamiento operativo racional. También se observa que el cerebro trabaja de una manera más general. Javier Álvarez habla de “hipería” que la diferencia de la epilepsia en que en la hipería la armonización neuronal es global mientras que en la epilepsia es localizada. En Álvarez, J.: *Éxtasis sin fe*. Ed. Trotta, Madrid, 2000. Es un hecho constatado que a medida que se calma la mente la intuición se manifiesta con más intensidad. Cualquier practicante avanzado lo sabe.

⁴⁶ Cuevas García, C.: La literatura, signo genérico. La literatura como signo de lo inefable: el género literario de los libros de San Juan de la Cruz. En Servera Baño, J., Op. Cit., p. 46.

⁴⁷ Ver Thompson, C. P., Op. Cit., p. 166.

interpretativa del simbolismo del poema, como declaración doctrinal de sus versos, como exposición mística y como conceptualización de experiencias vitales.”⁴⁸

El género literario al que recurre el lector es la glosa: “híbrido de prosa y verso, al que concebimos como un complejo y coherente sistema de signos expresivos, que tiene como último propósito la síntesis del símbolo en la alegoría para lograr lo que podría llamarse una <<alegoría simbólica>>”⁴⁹

Dentro de la prosa se establece la distinción entre: el “tratado” (*Subida y Noche*) cuando Juan sistematiza y estructura el comentario de sus poemas; la “declaración” o “comentario” (*Cántico y Llama*) cuando pone en primer lugar el orden lírico del poema⁵⁰ y expresa ideas más intuitivas y personales. En función de las necesidades opta por un modelo o por otro. De todos modos su hermenéutica no agota ni cierra el sentido de sus poemas sino que los multiplica⁵¹. Conceptos como “noche” “hermosura” “fe” no quedan explicitados en su prosa. Su obra la podríamos considerar como una auténtica “obra abierta” para que el lector en función de su evolución espiritual vaya encontrando diferentes sentidos del mismo poema. Él mismo marca las pautas de la lectura ideal, o lector ideal:

“En el prólogo del *Cántico* precisa la clase de lector que desea para sus libros. Tiene que ser una persona que no se ate a la interpretación dada por el autor, que sepa reinterpretar por su propia cuenta y a su propio nivel los dichos de sabiduría mística. San Juan de la Cruz mismo ha dado ejemplo, interpretando la primera estrofa de la *Noche* cuatro veces y a distinto nivel. Y todas ellas hacen sentido perfecto.”⁵²

Por ejemplo el poema *Noche oscura* se puede leer como un acontecimiento histórico en el que narra su fuga de la cárcel de Toledo; como la salida de la sensualidad para adentrarse en el camino espiritual; como un

⁴⁸ Mancho Duque, M^º J., *Op. Cit.*, 1993, p. 133.

⁴⁹ Cuevas García, C., *Op. Cit.*, p. 39.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 39s.

⁵¹ “San Juan no descarta otras posibles interpretaciones de su poema y él mismo se limita a dar <<alguna luz general>>. La exposición es lo suficientemente completa para que gentes muy diversas puedan apreciarlo de formas muy distintas, pero no es la última palabra.” En Thompson, C. P., *Op. Cit.* p. 186.

⁵² Ruiz Salvador, F., *Op. Cit.*, p. 128.

poema erótico de amor⁵³, etc. Quizás sea esta apertura uno de los grandes atractivos pues sus lecturas son múltiples, y he ahí su riqueza como poema.

Estos textos fueron creados a petición de sus hermanas⁵⁴ de Beas y otras personas, al contrario de los textos de Teresa de Jesús que están escritos como tratados propiamente. La prosa de Juan responde a una súplica, pues los poemas son totalmente enigmáticos, aunque van dirigidos a su comunidad. He aquí una dificultad añadida para el lector común ya que no son textos dirigidos al público en general, sino a personas ya adentradas en el camino contemplativo. El problema se centra en el sentido espiritual; pero como ya he señalado son poemas abiertos que también son susceptibles de leerlo en otras claves no tan espirituales, por ejemplo en clave filosófica.

El estilo de su prosa denota una gran coherencia por medio del estilo. En la *Subida* y en la *Noche* su estilo es tranquilo, melancólico, donde predominan conceptos de oscuridad, mientras que en los textos del *Cántico* y sobre todo *Llama* hay un giro hacia la luz y la exaltación. Cada texto se remite a un estadio del camino espiritual mostrando por la forma y el contenido de dicho estadio. En palabras de Crisógono de Jesús el estilo general de la obra de Juan de la Cruz es: “En las *Cartas* y en las *Sentencias*, en la *Llama* y en el *Cántico*, en la *Noche* y en la *Subida* es siempre fluido, armonioso y fácil, por lo general rollizo, nunca enfático ni hinchado, aunque pulido y castigado algunas veces.”⁵⁵

La prosa de Juan de la Cruz es muy sencilla si la comparamos con los textos de la época. Es un discurso que intenta ser lo más claro posible recurriendo a comparaciones y símiles sacados de la vida cotidiana que imprimen al texto una dimensión simbólica.

⁵³ Ver Nieto, J. C.: *San Juan de la Cruz poeta del amor profano*. Ed. Swan, Madrid, 1988.

⁵⁴ El *Cántico* fue escrito a petición de Ana de Jesús. *Llama* a petición de Doña Ana de Penáosla. *Subida* y *Noche* a petición de sus hermanas y hermanas de orden como lo atestigua en el prólogo de *Subida*.

⁵⁵ Crisógono de Jesús, *Op. Cit.*, p. 209.

Una de las principales características de la poesía de Juan de la Cruz es su componente musical⁵⁶. Es una poesía para ser cantada⁵⁷ más que para ser leída. “El poema del místico, como el canto sagrado, es esencialmente oración; necesita, pues, la más plena potencialización de todos los recursos expresivos del poeta y, así necesariamente busca concretarse en la forma viva del canto.”⁵⁸ Es en el canto donde la mística del Carmelo ha encontrado el vehículo que les permite trascender lo terrenal⁵⁹ (música y espiritualidad).

En lo referente al estilo habría que señalar que es un estilo que muestra gran libertad, gran personalidad; pero sin embargo poco protagonismo por el autor. Es claro que brotan de su más íntima experiencia, y sin embargo, su egoidad no está plasmada en el texto. Una dama se fuga en medio de la noche en busca del Amado, le persigue por bosques y espesuras; un pastorcito cuelga de los brazos de un árbol; o grita en éxtasis transformante en *Llama de amor viva*. Esa especie de impersonalidad que brota de su interior, de las fuentes de la misma humanidad hace que los lectores nos apropiemos de sus cantos como si de nuestra misma alma hubiesen brotado. De ahí, que sea una poesía que nos toca profundamente a pesar de su incompreensión. Es un estilo desprendido de su egoidad y por ello nos llega tan íntimamente.

La obra de Juan de la Cruz se sitúa en el límite del lenguaje porque de su experiencia inefable ha sido capaz de evocarla, aunque siempre insuficientemente, pero que a su vez le obligó a forzar las estructuras lingüísticas de su época y crear nuevas formas de expresión⁶⁰ con el consiguiente enriquecimiento del lenguaje y del mundo. En este sentido se sitúa en el límite por su gran capacidad de innovación al intentar expresar lo que no se puede expresar. Sin embargo, su obra se transforma en catalizador de experiencias que a lo largo de la historia se han adentrado en la noche

⁵⁶ “El arte musical ejerció en su espíritu y que dejó como huella evidente la armonía, contradictoria y platónica, de <<la música callada>> del universo, proclamación de la sabiduría y grandeza de su Hacedor.” En Mancho Duque, M^a J., *Op. Cit.*, 1993, pp. 21, 293ss. También ver “El sustrato musical en San Juan de la Cruz” en López Castro, A.: *Sueños de vuelo. Estudios sobre San Juan de la Cruz*. Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 1998, pp. 75ss.

⁵⁷ De hecho sus hermanas y hermanos de orden cantaban sus poemas y aún se sigue haciendo. Baruzi resalta que en el siglo XVI la poesía y la música estaban íntimamente ligadas. En Baruzi, J., *Op. Cit.*, pp. 297s.

⁵⁸ Orozco Díaz, E.: *Estudios sobre San Juan de la Cruz y la Mística del Barroco*. Vol. 1, Ed. Universidad de Granada, 1994, Granada, p. 70.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 116.

⁶⁰ Ver un listado de los recursos utilizados en el *Cántico* en López Castro, A., *Op. Cit.*, pp. 39s.

iluminándonos con su sola presencia. Los textos de Juan de la Cruz no presentan al Amado como gustaría a los teólogos, sino que prepara y sienta las bases para que se dé el furtivo encuentro. La obra de Juan de la Cruz nos sitúa en un camino angosto y estrecho con pequeñas velas para que la noche oscura no sea tan oscura.

2.3. El lugar del sujeto en la poética de Juan de la Cruz

Es importante intentar ver desde donde está escribiendo Juan de la Cruz. De ahí que me detenga en algunos fragmentos para mostrar las transgresiones lingüísticas que en cierta manera reflejaría la idea de la “muerte del sujeto”.

Es un hecho constatado la elegancia con la cual evita la primera persona en sus escritos. Evita todo lo posible las formas personales como se aprecia claramente en el prólogo de *Llama* donde el pronombre “yo” está perfectamente omitido. Aludiendo a la tercera persona (el alma) quien escribe el comentario.

“Y en este encendido grado se ha de entender que habla el alma aquí ya transformada y calificada interiormente en fuego de amor, que no sólo está unida en este fuego, sino que hace ya viva llama en ella. Y ella así lo siente y así lo dice en estas canciones con íntima y delicada dulzura de amor ardiendo en su llama, encareciendo en estas canciones algunos efectos que hace en ella, los cuales iré declarando por el orden que las demás, que las pondré primero juntas, y luego, poniendo cada canción, la declararé brevemente, y después, poniendo cada verso, le declararé de por sí.”⁶¹

De entrada, todas sus poesías están escritas en primera persona a excepción del *Cántico* y *Noche* que el autor se proyecta en la amada. Llama la atención que el personaje principal aparezca en femenino en referencia al alma. ¿Podríamos hablar también de negación de género? ¿O remitirnos al simbolismo del espíritu donde lo femenino simboliza al alma? ¿O en términos junguianos que lo femenino vendría a resaltar la integración del *anima* del poeta en el proceso unitivo? Lo femenino en su poesía lo veo como una

⁶¹ LIB Prólogo, 4.

transgresión más, en este caso de género que ataca de lleno con la identidad, siendo la identidad masculina la más fuerte y que como constructo también debe de ser purgada. En el ámbito espiritual no hay géneros. El género responde a un discurso que compara lo masculino con lo femenino; pero desde la óptica de la unión, dicha dualidad se disuelve con el resto de las demás. La cuestión del género en la espiritualidad, sobre todo en Occidente, ha generado muchos problemas a las mujeres. En la época de Juan de la Cruz, pocas mujeres sabían leer y excepciones sabían latín. Y la formación entre monjes y monjas era abismal. Por eso hay más escritores masculinos que femeninos. En el caso de las Beguinas solían dictar sus visiones (Hildegarda de Bingen) a sus hermanos porque no dominaban la escritura. La feminización, por llamarlo de alguna manera, es bien curiosa en Juan de la Cruz, pues de esta manera hay una solidaridad e identificación (compasión) con las mujeres que les estaba vedada la formación teológica y la espiritualidad estaba más cuestionada que en los hombres. Incluso en el siglo XX autores como Jung plantean la disposición natural arquetípica de los hombres a alcanzar estados más elevados que las mujeres, cuando la historia de las religiones cuestionaría fácilmente dicha idea. La inferioridad ha sido por cuestiones culturales y sociales. Por cuestiones espirituales es totalmente imposible, pues el género se disuelve junto con el ego⁶². La experiencia de la unidad implica la trascendencia de toda dualidad, y una de estas dualidades es la del género.

Luce López-Baralt⁶³, cercana a una concepción junguiana, cree que Juan establece una relación muy cercana con sus hermanas de orden relativamente iletradas que le permitió innovar sin que supusiese gran escándalo, y que esa libertad le permitió dar rienda suelta a la dimensión femenina de su psique.

Son varios los autores que se han percatado de las transgresiones sintácticas y semánticas en relación al sujeto, como un intento de retorcer el lenguaje y crear así un discurso del misterio al que evoca la experiencia mística. Michel de Certeau señala al respecto:

⁶² La experiencia de la unidad no acepta ningún tipo de dualización, ni conceptualización, ni categorización.

⁶³ López-Baralt, L., *Op. Cit.*, 1998, p.15.

“Son <<las frases místicas>> o <<la jerga mística>>, que se caracteriza a la vez por *un desplazamiento del sujeto* en el espacio del sentido que circunscriben las palabras y por una *manipulación técnica* de estas palabras para señalar el nuevo uso que de ellas se hace...Desnaturalizada la lengua: aleja de la función que se proponía una imitación de las cosas. Deshace también las coherencias de la significación para insinuar en cada unidad semántica los juegos retorcidos e <<insensatos>> de las relaciones del sujeto con otro y consigo mismo: atormenta las palabras para hacerlas decir lo que literalmente no dicen.”⁶⁴

También se dan transgresiones sintácticas como el “quedéme”⁶⁵, en vez de decir “me quedé”. Estas transgresiones muestran como torsiona el lenguaje generando efectos como en este caso de ralentización, en un contexto de unión entre la amada y el Amado. Son en los momentos de unión donde mejor se percibe la disolución del sujeto, o la comunión de dos sujetos. El caso más llamativo es el siguiente:

Mi Amado las montañas,
los valles solitarios nimerosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silvo de los aires amorosos;

La noche sosegada
en par de los levantes del aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora.⁶⁶

Estas son unas de las estrofas más enigmáticas e impresionantes de las escritas por Juan de la Cruz, cuyas estructuras sintácticas han llamado la atención de los estudiosos. Jorge Guillén⁶⁷ se pregunta cómo habría que escribir el primer verso, o bien colocando una coma entre Amado y las montañas, o bien colocar el verbo “ser” tras Amado, como lo sugeriría cualquier

⁶⁴ Certeau, M: *La fable mystique*. París, p. 179-208. Cit. en Baruzi, J., *Op. Cit.*, 1991, p. 27.

⁶⁵ Poema Noche oscura. Ver, Sesé, B.: *Poética del sujeto místico según San Juan de la Cruz*. En Valente, J. A. y Lara Garrido, J., (Ed.): *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*. Ed. Tecnos, Madrid, 1995, p. 88.

⁶⁶ CA 13-14, la omisión del verbo ser también se da en la siguiente estrofa 15.

⁶⁷ Guillén, J.: *Lenguaje insuficiente: San Juan de la Cruz o lo inefable místico*. En Servera Baño, J. (Ed.), *Op. Cit.*, p. 167.

gramático. Lo que llama la atención es la omisión del verbo “ser” algo totalmente inusual en la poesía de la época, pero que sin embargo dicha construcción nominal es frecuente en la poesía semítica. Al respecto comenta Luce López-Baralt:

“Al omitir el verbo *ser* o *estar*, San Juan de la Cruz parece “hebraizar” sus versos castellanos. Evade, en cambio, la novedad sintáctica más común de la poesía de la época: el hipérbaton de estirpe latina. Pero sus frases nominales, con la omisión “semítica” del verbo *ser* o *estar*, implican una alteración gramatical mucho más problemática e inesperada que el mismo hipérbaton latinizante, pues los lectores occidentales ni siquiera contamos con el respaldo de una tradición literaria prestigiosa y fácilmente reconocible que nos ayude a comprender y asimilar los originalísimos experimentos poéticos del reformador carmelita.”⁶⁸

Esta construcción totalmente desconocida en la Edad de Oro podríamos hasta considerarla contemporánea⁶⁹ por el efecto caleidoscopio que crea el poeta al confundir el sujeto “Amado” con una sucesión de predicados a los que hace referencia. Llama la atención este recurso sintáctico donde queda difuminada la relación entre sujeto y predicado creando el efecto de una unidad sin caer en el panteísmo. Estas dos estrofas son la expresión más bella de la relación entre la Unidad y la multiplicidad, entre el Creador y lo creado. Por ello se da una transgresión gramatical reflejo de la inefabilidad de la experiencia. Juan de la Cruz muestra en estas dos estrofas cierta irracionalidad propia de la epistemología contemplativa. De esta manera muestra con la forma de las estrofas el camino epistemológico más allá del lenguaje y de la razón. También llama la atención la armonía con la que presenta al Creador y su creación, cuando el poeta advierte en sus tratados como las criaturas son lo contrario del Creador⁷⁰, con lo cual la perspectiva utilizada es la de la unión donde Creador y creación son uno. Todo es Dios. Pero también nos dice que “el amor hace

⁶⁸ López-Baralt, L., *Op. Cit.*, 1990, p. 42. Ver también el análisis de la misma autora en la siguiente obra: *Op. Cit.*, 1998, pp.72ss.

⁶⁹ Carlos Bousoño considera a Juan de la Cruz un poeta contemporáneo precisamente por la novedad de estos versos contruidos en base a sensaciones irracionales, recurso que posteriormente fue utilizado por Rimbaud, Ezra Pound, García Lorca. En Bousoño, C.: *Teoría de la expresión poética*. Vol. 1, Ed. Gredos, Madrid, 1976, pp. 370ss.

⁷⁰ 1S 4,2.

igualdad y semejanza.”⁷¹ Desde el amor todo es lo mismo, y la diferencia surge donde no hay amor ni luz.

La omisión del verbo “ser” conduce a un mensaje muy común dentro de la literatura espiritual de muchas tradiciones⁷² que gira en torno a la identificación con la unidad y a la comunión con la totalidad. Por eso espirituales como Eckhart decía: “Todas las criaturas son un hablar de Dios. Mi boca habla y revela a Dios y lo mismo hace el ser de la piedra y se conoce más por el obrar que por las palabras.”⁷³

Otro aspecto a tener en cuenta es el cambio de velocidad que el poeta consigue con la presencia y ausencia de adjetivos. En los primeros versos del *Cántico* no hay apenas adjetivos describiendo la angustia de la amada, sin embargo cuando llega al verso “*Mi amado las montañas*” se produce una gran concentración de adjetivos que ralentizan la lectura ofreciendo la sensación de calma. Este juego con los adjetivos es una de las características del *Cántico*. Estos efectos revelan el gran poder *poietico* de Juan donde revela una experiencia de gran profundidad y una gran destreza.

Baruzi comentando estos versos habla de los momentos más intensos del devenir lírico. Lo califica de “éxtasis cósmico” haciendo referencia a la experiencia espiritual por antonomasia, cuestión que puede ser muy discutible pues el mismo Juan de la Cruz habla de las gracias divinas que padece el espiritual antes de la unión con el Amado. Estos versos podrían hacer referencia a una de esas gracias, donde la conciencia se ensancha al igual que el amor⁷⁴.

Estos versos evocan la trascendencia de lo objetivo y de lo subjetivo⁷⁵. La naturaleza queda sacralizada y se transforma en el cuerpo místico. Por las biografías de Juan de la Cruz sabemos el amor que profesó hacia la naturaleza. Gustaba de orar en cuevas, al lado de riachuelos, etc. No es una cuestión meramente estética, ni romántica, sino que subyace una profundidad

⁷¹ 1S 5, 1.

⁷² Ver Huxley, A.: *La filosofía Perenne*. Ed. Edhasa, Barcelona, 1992, pp. 13ss. De todos modos, en la tradición cristiana se pueden encontrar bastantes referencias: San Lucas: “Que el reino de Dios está dentro de nosotros.”; San Pablo: “Vosotros sois templo de Dios”, Agustín de Hipona: “No te hallaba, Señor, de fuera, porque mal te buscaba fuera, que estabas dentro.”

⁷³ Eckhart, M.: *El fruto de la nada*. Ed. Siruela, Madrid, 1998, pp. 84s.

⁷⁴ Pikaza, X.: *El “Cántico espiritual” de San Juan de la Cruz*. Ed. Paulinas, Madrid, 1992, p. 263.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 265.

sagrada. La naturaleza es concebida como templo divino. También se observa la disolución de lo sagrado y profano. Los templos ya no tienen la exclusividad del espacio sagrado. No sólo se ha disuelto la especialidad sagrada-profana, sino también el tiempo. Por eso son unos versos tan enigmáticos, pues se sitúan más allá de las dualidades que tanto caracterizan nuestro pensar.

Otras partes donde se da una confusión entre los dos sujetos lo encontramos en el comentario del *Cántico B* cuando explica poéticamente y *vámonos a ver en tu hermosura*.

“y *vámonos a ver en tu hermosura*. Qué quiere decir: hagamos de manera que, por medio de este ejercicio de amor ya dicho, lleguemos hasta vernos en *tu hermosura* en la vida eterna. Esto es, que de tal manera esté yo transformada en *tu hermosura*, que, siendo semejante en *hermosura*, nos veamos entrambos en *tu hermosura*, teniendo ya tu misma *hermosura*; de manera que, mirando el uno al otro, vea cada uno en el otro su *hermosura*, siendo la una y la del otro *tu hermosura* sola, absorta yo en *tu hermosura*, y así, te veré yo a ti en *tu hermosura*, y tú a mi en *tu hermosura*, y yo me veré en *tu hermosura*, y tú verás en mí en *tu hermosura*; y así, parezca yo tú en *tu hermosura*, y parezcas tú yo en *tu hermosura*, y mi *hermosura* sea *tu hermosura*, y *tu hermosura* mi *hermosura*; y así seré yo tú en *tu hermosura*, y serás tú yo en *tu hermosura*, porque *tu misma hermosura* será mi *hermosura*; y así nos veremos el uno al otro en *tu hermosura*.”⁷⁶

El “yo” y el “tu” se confunden dentro de la hermosura, reflejando una vez más la transgresión de la dualidad en pos de una unidad transformante y englobante hacia la totalidad. Esta unión viene reflejada sobremanera cuando dice en el párrafo “y así seré yo tú en tu hermosura, y serás tú yo en tu hermosura”.

En el poema *Noche oscura* resulta interesante observar la confusión también entre los dos sujetos protagonistas del poema (amada y Amado).

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

⁷⁶ CB, 36, 5.

La amada, protagonista de la canción, sale en busca del Amado y cuando lo encuentra, finaliza el recorrido (quedéme) y se disuelve en el olvido. Sólo hay un sujeto sobre el cual pivota el argumento del poema (Amado), que simboliza la unidad. Los verbos utilizados insisten en el olvido (dos veces) dejarse de sí (dos veces) un “quedéme” y un cesó. Todo ello en cuatro versos. El sujeto (amada) cede el protagonismo al otro sujeto (Amado). Este juego de sujetos refleja la unión mística que en términos cristianos se puede aludir el itinerario del hombre viejo al hombre nuevo; pero que también se dan en otras tradiciones como la hindú donde el *atman* da lugar al *Bhraman*⁷⁷. Al igual en las dos tradiciones, el viejo sujeto muere para dar lugar al sujeto increado del que habla Meister Eckhart⁷⁸.

De la poesía de Juan de la Cruz, el poema que más me llama la atención es la versión que realizó Juan y Teresa sobre una coplilla popular *Vivo sin vivir en mí*. Es un poema que va juega con la tensión dialéctica vivir-morir, con respecto al estado de unión. En la primera estrofa establece la imposibilidad de vivir sin Dios: *Sin Dios vivir no puedo*. y finalizando las estrofas con una serie de combinaciones para decir que necesita un tipo de “muerte” (de los sentidos) para nacer espiritualmente. Es en la última estrofa donde pregunta *¿Cuándo será/ cuando yo diga de vero:/ vivo ya porque no muero?* La muerte en este poema tiene varios significados que Juan la combina magistralmente. Por un lado está la muerte como paralizadora del progreso espiritual (*mi vida/ en tanto que detenida/ por mis pecados está*); y el otro significado se encuentra relacionado con la vida, que en Juan de la Cruz es en el espíritu, y que se da al final del proceso espiritual. El lugar desde donde se canta esta canción es sin duda alguna desde la noche, trayecto del itinerario espiritual donde se produce la angustia que caracteriza el estado purgativo. El poema tiene una estructura circular. No es como el poema de la *Noche oscura* que es ascensional, que evoca un progreso desde un principio, *salí sin ser notada* hasta *Quedéme*. En este poema refleja un *in-pass* donde el sujeto lanza una ayuda para que se dé la muerte, el cambio fundamental, y poder vivir la

⁷⁷ Para una breve exposición sobre la ontología hindú ver Panikkar, R.: *La experiencia filosófica de la India*. Ed. Trotta, 1997, pp. 71ss. La relación de la obra de Juan de la Cruz con el yoga ver, Siddheswarananda, S.: *Le yoga et Saint Jean de la Croix*. Ed. Albin Michel, 1996.

⁷⁸ Eckhart, M., *Op. Cit.*, p.80.

vida con plenitud. También refleja la imposibilidad de retorno en el camino espiritual. *En mí yo no vivo ya.*

Lo interesante resulta que la muerte que solicita no depende de uno mismo *Sácame de aquesta muerte,/ mi Dios y dame la vida;* con lo cual nos sitúa ante la noche pasiva del alma que como señala Juan de la Cruz es la más oscuras de las noches. El sujeto es negado desde el primer verso *En mí yo no vivo ya.* Pero tampoco se ha dado el proceso de unión que ponga fin a la noche.

En el poema *Llama de amor viva* hay un verso que también hace referencia a la muerte del sujeto: *matando, muerte en vida la has trocado.* en el comentario a este verso⁷⁹ lo expone con bastante claridad la relación entre la muerte en vida y la vida en el espíritu también en vida. La muerte viene definida como privación de vida. La vida está relacionado con lo espiritual y hay dos formas. Tras la muerte física que es cuando se da la vida beatífica; y la otra es la que se puede producir en la vida misma tras el proceso de la noche o itinerario espiritual, que *se alcanza por la mortificación de todos los vicios y apetitos.* En el siguiente punto, relaciona la muerte con el hombre viejo de Pablo, en el sentido de privación de vida, y que lo define como *el uso de las potencias, memoria, entendimiento y voluntad.* La vida nueva o espiritual consiste tras alcanzar el estado de perfección de unión con Dios, donde todo lo que caracterizaba al hombre viejo se ha transformado en divino. Del sujeto limitado se pasa al sujeto ilimitado. Del sujeto muerto se pasa al sujeto vivo. Los principios que operan ahora en el individuo son diferentes, pues no obedecen a los apetitos como en el hombre viejo, sino a un fundamento que lo trasciende y con el cual se identifica que Juan lo define de sobrenatural. Tras la unión es cuando realmente se puede decir “Vivo yo, [ya] no yo; mas vive en mí Cristo. Y así se trueca la muerte desta alma en vida de Dios, absorvida el alma en la vida,”⁸⁰

⁷⁹ LIB 2, 32-33.

⁸⁰ LIB 2, 34.

2.4. El lenguaje simbólico

Como señala Gabriel Celaya⁸¹ hay que realizar una primera distinción entre la experiencia espiritual de naturaleza inefable y la operación *poiética* de la escritura en sí. Su experiencia nos está negada por la subjetividad de la misma; pero sus textos están ahí y con ellos podemos trabajar teniendo en cuenta su naturaleza simbólica que se aprecia en la multiplicidad de sentidos que el poeta concede en su propia hermenéutica. En cierta forma podíamos considerar una “obra abierta”⁸² pues más que cerrar el poema lo multiplica y lo deja abierto para que el lector lo llene con su propia experiencia.

El lenguaje simbólico es el utilizado por los espirituales a la hora de hablar de la esfera espiritual. En el caso de Juan de la Cruz, lo simbólico está igual de presente en su poesía como en su prosa. Su obra está constituida por una simbología nocturna que evoca la etapa purgativa, y una simbología luminosa que se remite a la etapa unitiva. Luz y oscuridad, como las dos caras de la misma moneda que presenta la experiencia espiritual. No obstante, el eje sémico es el de la oscuridad, pues la luz es tan pura que ciega al espiritual y por tanto nos es oscura. Sin embargo, la oscuridad adquiere una valoración positiva en dos aspectos: o bien es purgativa, o bien es iluminativa. De todos modos, el símbolo apunta a la unión de dos términos tal como indica la etimología, conectando de esta manera las dos laderas a costa de la apertura infinita de sentido. Este tipo de discurso responde a una necesidad comunicativa que en Juan de la Cruz se agudiza dada su maestría como poeta. El símbolo le permite evocar una experiencia que se escapa a los marcos conceptuales comunes gracias a la riqueza de sentidos que convergen en la significación deseada⁸³.

Gilbert Durand define el símbolo como “signo que remite a un significado inefable e invisible, y por eso debe encarnar concretamente esta adecuación que se le evade, y hacerlo mediante el juego de las redundancias míticas, rituales, iconográficas, que corrigen y completan inagotablemente la

⁸¹ Celaya, G., *Op. Cit.*, p. 91.

⁸² Ver, Eco, U.: *Obra abierta*. Ed. Planeta Agostini, Barcelona, 1992.

⁸³ Vilanova E., *Op. Cit.*, p. 56.

inadecuación.”⁸⁴ En este sentido el lenguaje de Juan de la Cruz es simbólico que le sirven de guía en un ámbito de la experiencia que se encuentra más allá del lenguaje enunciativo. Este discurso media entre lo espiritual (sin imágenes) y el mundo fenoménico, creando unidades de sentido que empujan hacia la experiencia inefable. El sentido del símbolo no se accede por medio del lenguaje, sino por la experiencia a partir de la cual se reconoce dicho sentido. El conocimiento simbólico procede de la experiencia, al menos en la experiencia espiritual, que tras ésta es posible un discurso que no la determina sino que la evoca.

Para ello recurre a la utilización magistral de figuras retóricas con el fin de crear un espacio de misterio y de evocación, ya que la designación nunca será plenamente alcanzada. Los límites del lenguaje se encuentran en la designación. Con el lenguaje simbólico uno traspasa dichos límites; pero bajo el precio de la imprecisión, ambigüedad, y apertura del sentido. Por otro lado, el uso de figuras retóricas se presenta como uno de los mejores instrumentos para transmitir las emociones que experimentó el poeta⁸⁵. A pesar del problema de la subjetividad, Juan de la Cruz consigue emocionar al lector como invitación a una participación activa⁸⁶ en el tránsito espiritual de donde surgen las emociones que uno mismo las puede experimentar como principal objetivo de su obra.

La negación de la racionalidad como instrumento epistemológico insuficiente, y el uso que concede a la poesía incluso en su prosa, lleva a pensar en la importancia que concede a la dimensión simbólica como instrumento, también insuficiente, pero que se adecua mucho mejor a su experiencia que las formas de expresión convencionales.

El símbolo es el instrumento idóneo para abordar de manera indirecta el camino espiritual que gira en torno a la experiencia de naturaleza inefable. Juan de la Cruz ha aportado una serie de símbolos como el de *Noche*, *Llama* y figuras antitéticas como los oximorones: *música callada*, *soledad sonora*, que

⁸⁴ Durand, G.: *La imaginación simbólica*. Ed. Amorrortu, Argentina, 1968, p. 21.

⁸⁵ “Supone también el símbolo la integración de idea y sentimiento; de ahí que aparezca como el medio más idóneo para la configuración íntima y para la expresión de un acto de inteligencia – la inteligencia mística- en que las cosas se gustan a la par que se saben. El símbolo (...) permite acordar las antinomias y provocar la <<coincidencia oppositorum>>.” En García de la Concha, V, *Op. Cit.*, p. 263.

⁸⁶ Mancho Duque, M^a J., *Op. Cit.*, 1993, pp. 136s.

ha enriquecido de manera notable tanto en el ámbito teológico al aportar figuras de una gran evocación, y en el ámbito filológico al aportar un uso del lenguaje de una riqueza incomparable. A este respecto Baruzi argumenta que en el simbolismo propio de los místicos consiste en eliminar las imágenes con imágenes, de ahí el uso del oximorón. En este sentido Juan de la Cruz fue un iconoclasta que sólo recurría a las imágenes por cuestiones didácticas. Todo el simbolismo de Juan gira en torno al vaciamiento de uno mismo empezando por las mentales.

“(…) la esencia metafísica del auténtico simbolismo místico: llegar a inhibir, gracias a unas imágenes preponderantes, las burdas imágenes que nos hubieran encaminado hacia bajos pensamientos. Un símbolo místico que no llegue a hacernos sentir, aun dentro de la cadencia de las imágenes, la hondura de la experiencia, no es más que un pseudo-símbolo. El verdadero símbolo se adhiere directamente a la experiencia. No es la *figura* de una experiencia. Y así es, en último análisis, como el simbolismo se diferencia del alegorismo.”⁸⁷

La característica principal del símbolo es que muestra un abanico infinito de sentidos; es un condensador significativo que ofrece diferentes niveles de significación a medida que se profundiza⁸⁸. Esta profundización se ve en la hermenéutica de Juan de la Cruz, donde un mismo poema⁸⁹ viene a reflejar las diferentes noches. Pero el sentido pleno del simbolismo de Juan de la Cruz sólo es accesible por medio de la experiencia espiritual. Por lo tanto, a los iniciados en la poesía de Juan de la Cruz causa misterio y estupor, y a los perfectos reconocimiento y gracia.

Dentro del universo simbólico de Juan de la Cruz destacan los símbolos dinámicos que muestran el proceso de la noche como itinerario espiritual. Las características⁹⁰ principales son:

⁸⁷ Baruzi, J., *Op. Cit.*, p. 334.

⁸⁸ “Un símbolo casi nunca se realiza en su esencia. Para que se dé un símbolo auténtico, no debe haber correspondencia exacta entre los diversos planos de la experiencia ni éstos pueden sustituirse indiferentemente uno por otro.” En *Ibid.*, p. 331.

⁸⁹ Los comentarios de *Subida* y *Noche* hacen referencia al poema *Noche oscura*. En el primer comentario trata las noches activas, mientras que en el segundo las noches pasivas.

⁹⁰ Ver, Mancho Duque, M^a J., *Op. Cit.*, 1993, pp. 158ss.

1. El impulso amoroso y la atracción estética: El amor es el eje central de la dimensión poética. La unión amorosa entre Amado y amada. Los tres grandes poemas (*Noche, Cántico, Llama*) son la historia del amor sagrado. En prosa también encontramos construcciones como el comentario: *vámonos a ver en tu hermosura*⁹¹, donde la unión cobra una dimensión estética. Es una simbología dinámica, la amada se dirige al Amado en el proceso de la noche.
2. Símbolos del proceso espiritual: aquí se encuentran los símbolos como la salida, el camino, la senda, la puerta, el centro, que indican el movimiento del espiritual hacia la unión.
3. Símbolos de ascensión: el más importante es la montaña que representa a la propia orden y que se encuentra muy arraigado en la tradición cristiana y en la mayoría de las tradiciones religiosas. La escala sería otro símbolo importante que indica las diferentes etapas del ascenso espiritual.

En contraposición a los símbolos dinámicos habría que añadir los símbolos de quietud que evocan la unión mística. El más importante es el símbolo de la cruz que marca la dimensión cristológica muy presente en la obra de Juan de la Cruz, que remite a la unión y a la muerte del hombre viejo.

2.5. La noche⁹²

El símbolo de “la noche” es el más importante⁹³ en la poética de Juan de la Cruz. A grandes rasgos representa el itinerario espiritual y adopta sentidos positivos y negativos dependiendo de la perspectiva. Es un símbolo muy complejo ya presente en la Biblia⁹⁴ y culmina con el desarrollo y profundidad que le dota Juan de la Cruz. Desde la perspectiva de esta investigación, la

⁹¹ CB 36, 5.

⁹² Para desarrollar este punto me he apoyado en los trabajos de la filóloga M^a Jesús Mancho Duque.

⁹³ Su importancia se debe a la elevada frecuencia y su capacidad simbólica. Bajo este símbolo se desarrolla todo el itinerario espiritual.

⁹⁴ “Los orígenes del símbolo de la *noche*, en lo que a sus raíces bíblicas se refiere, están basados fundamentalmente en el *Éxodo* –especialmente en los capítulos XIX, XX, XXIV y XXXIII– en ciertos Patriarcas y en el *Cantar de los Cantares*.” en Mancho Duque, M^a J., *Op. Cit.*, 1993, p. 186. La misma autora expone otras teorías sobre el origen e influencia del símbolo de la *noche* en Juan de la Cruz.

noche es identificada con la desconstrucción del sujeto que en términos antropológicos se consideraría una muerte iniciática⁹⁵ que da lugar al “hombre nuevo”.

María Jesús Mancho Duque resume la noche de Juan de la Cruz de la siguiente manera:

“En el símbolo de la *Noche* convergen una tradición religiosa de raíces mítico-arquetípicas, unos conocimientos literarios, populares y cultos, y una experiencia intransferible, subsumido todo ello en una elaboración personal que obedece a razones coherentes derivadas de la lógica interna del propio sistema místico sanjuanista. Por ello, reconocemos que la *Noche* debe ser considerada como una auténtica creación original, en la que las fuentes de todo tipo han sido asimiladas para producir, por sublimación, uno de los símbolos trascendentales de la mística cristiana y universal.”⁹⁶

El símbolo de la noche presenta dos dicotomías. La primera va en función de la naturaleza a depurar: sentido y espíritu; y la segunda en función de la procedencia de la acción: activa (procedente del sujeto) y pasiva (no procedente del sujeto). El desarrollo espiritual va de lo sensitivo a lo espiritual, y de lo activo a lo pasivo.

El tema de la noche aparece de manera insistente en el poema *La Fonte* repitiendo al final del estribillo *aunque es de noche*. En el *Cántico* aparece de manera más tímida *La noche sosegada*⁹⁷, aunque el ambiente que rodea al poema es nocturno. En *Llama* hay una alusión a la nocturnidad, *las profundas cavernas del sentido*⁹⁸. Pero va a ser en el poema *Noche oscura* donde este símbolo va a cobrar su máxima magnificencia que posteriormente será comentado en dos tratados: *Subida* y *Noche*.

En el poema *Noche oscura* se pueden realizar diferentes lecturas de las cuales la que más sobresale es la vinculación a su experiencia de presidio y fuga de la cárcel de Toledo. Lo que sucede es que esta lectura no se justifica a

⁹⁵ “se <<mata>> la propia existencia profana, histórica, ya usada, para reintegrar una existencia inmaculada, abierta, no mancillada por el Tiempo. (...) liquidamos el pasado, ponemos término a una existencia frustrada como toda existencia profana, para recomenzar otra, regenerada.” En Eliade, M.: *Mitos, sueños y misterios*. Ed. Grupo libro 88, Madrid, 1991, p. 244.

⁹⁶ Mancho Duque, M^a J.: *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz*. Ed. Universidad de Salamanca, 1982, p. 19.

⁹⁷ CA 14, CB 15.

⁹⁸ LIB 3

partir de su hermenéutica sino desde la biografía del poeta. En cuanto a su redacción es probable que lo escribiese después del episodio de Toledo⁹⁹.

Las cinco primeras estrofas hacen referencia a la noche de las cuales las dos primeras quedan explicadas en los comentarios de *Subida* y *Noche*. En las tres restantes estrofas se remite a la unión de las cuales no hay comentario.

En el comentario de *Subida* explica las dos primeras estrofas y en el de *Noche* llega hasta la tercera estrofa dejándola inconclusa, sin que se sepa muy bien las razones. Quizás dijo todo lo que tenía que decir con respecto a la noche. En *Subida* habla de la noche activa del sentido y del espíritu, y en *Noche* habla de la noche pasiva del sentido y del espíritu. En ambos comentarios parte de los mismos versos para tratar la noche activa y la noche pasiva. De todos modos, Juan de la Cruz va a hacer hincapié en los procesos de transición entre las diferentes etapas del camino espiritual. Los tratados se convierten en guías espirituales con una finalidad práctica. Las diferencias entre estos dos tratados son las siguientes:

“La *Subida*, considerada como Tratado doctrinal, supone una rigurosa estructuración escolástica que se manifiesta en una sistemática clasificación y división en capítulos, párrafos, etc., perfectamente organizados. La *Noche oscura* está configurada como Comentario, al igual que los del *Cántico Espiritual* y *Llama de amor viva*, por lo que no existe en ella ninguna distinción de capítulos, libros o párrafos.”¹⁰⁰

A pesar de la dedicación de dos tratados al poema *Noche oscura* no queda del todo explicitada su significación ya que abarca sentidos positivos o negativos dependiendo desde donde se está hablando. Si bien hay precedentes bíblicos y de otros autores cristianos, Juan de la Cruz va a desarrollar el símbolo hasta límites nunca antes vistos. Su desarrollo es uno de los pilares dentro de su obra.

Juan de la Cruz al inicio del comentario *Subida* define “noche”:

“Por tres cosas podemos decir que se llama *noche* este tránsito que hace el alma a la unión de Dios: La primera, por parte del término [de] donde el alma, sale, porque ha de ir careciendo el apetito [del gusto] de todas las cosas del mundo que poseía, en negación de ellas; la cual negación y carencia es como noche para todos los

⁹⁹ Ver, Pacho, E.: *Historia de sus escritos*. Ed.Monte Carmelo, Burgos, 1998, pp. 153ss.

¹⁰⁰ Mancho Duque, M^a J., *Op. Cit.*, 1982, p. 34.

sentidos del hombre. La segunda, por parte del medio o camino por donde ha de ir el alma a esta unión, lo cual es la fe, que es también oscura para el entendimiento como noche. La tercera, por parte del término adonde va, que es Dios, el cual ni más ni menos es noche oscura para el alma en esta vida. Las cuales tres noches han de pasar por el alma, o por mejor decir, el alma por ellas, para venir a la divina unión con Dios.”¹⁰¹

En este sentido, la noche es un tránsito cuya oscuridad se remite al mundo sensitivo que en cierta medida impide el acercamiento a Dios; el camino espiritual que es oscuro porque no se recurre al intelecto ni a las formas convencionales del conocimiento; y el destino de la unión con Dios que se oculta en todo momento incluso en la unión cuya luz deslumbra sumiendo en otra oscuridad, no por ausencia de luz sino por exceso.

En *Llama* establece la distinción entre “noche” y “tiniebla”: “Hablando espiritualmente, una cosa es estar a oscuras [y] otra es estar en tinieblas, porque estar en tinieblas es estar ciego (como habemos dicho) en pecado; pero estar a oscuras, puédelo estar sin pecado.”¹⁰²

El sentido de la luz también se encuadra dentro de la esfera de la noche. Para obtener la luz divina uno ha de oscurecerse¹⁰³ y dentro de esta oscuridad interior, la luz es definida como *rayo de tiniebla* remitiéndose a Pseudo Dionisio¹⁰⁴. Si nos atenemos a los términos empleados por Juan de la Cruz sobre los conceptos de luz y oscuridad, el eje semántico es el de la oscuridad¹⁰⁵.

Los elementos fundamentales¹⁰⁶ del tránsito de la noche son:

1. Oscuridad: ante la negación de los sentidos, del intelecto y de la vida que al no estar en Dios es oscuridad.

¹⁰¹ 1S 2, 1.

¹⁰² LIB 3, 71.

¹⁰³ 2S 3, 4.

¹⁰⁴ “Porque por el libre, absoluto y puro apartamiento de ti mismo y de todas las cosas, arrojándolo todo y del todo, serás elevado espiritualmente hasta el divino Rayo de tinieblas de la divina Supraesencia.” “La divina tiniebla es <<luz inaccesible>> donde se dice <<Dios mora>>. Resulta invisible por su claridad deslumbradora.” En Pseudo Dionisio: *Obras Completas*. Ed. B.A.C., Madrid, 1995, pp. 371, 386.

¹⁰⁵ Ver, Mancho Duque, M^a J., *Op. Cit.*, 1993, pp. 211ss.

¹⁰⁶ Me apoyo en el Diccionario de San Juan de la Cruz, ver Art. *Noche oscura del alma*, en: Pacho, E. (Ed.): *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 2000. pp. 1036ss. En la segunda noche se acentúan las características señaladas.

2. Pasividad: por parte del sujeto que padece una iniciativa que le viene de fuera.
3. Sobrenaturalidad: intervención divina sobre el espiritual que abre las puertas del espíritu.

El tránsito tiene una dirección que va dirigida hacia el interior de uno mismo. Éste viene ilustrado como el ascenso a una montaña¹⁰⁷. Tanto en el camino interior como en el ascenso a la montaña están ejemplificadas por la nada o el vaciamiento de sí. La ilustración de la montaña proviene de la tradición bíblica y responde a un símbolo muy común en las religiones. El ascenso a la montaña simboliza el ascenso¹⁰⁸ a la espiritualidad. Dos formas aparentemente paradójicas que evocan el itinerario espiritual.

Juan de la Cruz plantea tres etapas¹⁰⁹ en la noche que corresponde según el aprovechamiento en la vida espiritual¹¹⁰ y a las diferentes comunicaciones. Véase el cuadro siguiente:

Vías y noches	Noche	Tratado	Aprovechamiento	Comunicación
Purgativa Prima noche	Activa sentido	<i>Subida (I)</i>	Principiantes	Oración
	Pasiva sentido	<i>Noche (I)</i>		
Iluminativa Media noche	Activa espíritu	<i>Subida (II-III)</i>	Aprovechantes	Contemplación no perfecta
	Pasiva espíritu	<i>Noche (II) Cántico</i>		
Unitiva Despidiente		<i>Cántico Llama</i>	Perfectos	Contemplación pura

¹⁰⁷ "La *montaña* significa ascensión, en particular el ascenso místico (=espiritual) a la cima, o sea a la cercanía del espíritu y al lugar de la revelación." En Jung, C.: *Aion. Contribución a los simbolismos del sí-mismo*. Ed. Paidós, Barcelona, 1997, p. 213.

¹⁰⁸ Ascenso espiritual que desde la perspectiva del espiritual es descenso a los infiernos. Ver Eliade, M.: *Imágenes y símbolos*. Ed. Taurus, Madrid, 1992, pp. 50ss. En Juan de la Cruz todo es subir y bajar a la vez. Se asciende en espiritualidad en cuanto se desciende en el fondo del alma: "Y éste es el ordinario estilo y ejercicio del estado de contemplación hasta llegar al estado quieto; que nunca permanece en un estado, sino todo es subir y bajar." *2N 18, 3*.

¹⁰⁹ "Estas tres partes de noche todas son una noche; pero tiene tres partes como la noche, porque la primera, que es la del sentido, se compara a prima noche, que es cuando se acaba de carecer del objeto de las cosas; y la segunda, que es la fe, se compara a la medianoche, que totalmente es oscura; y la tercera, al despidiente, que es Dios, la cual es ya inmediata a la luz del día." *1S 2, 5*.

¹¹⁰ Mancho Duque, M^a J., *Op. Cit.*, 1982, p. 48.

“En esta noche oscura comienzan a entrar las almas cuando Dios las va sacando de estado de principiantes, que es de los que meditan en el camino espiritual, y las comienza a poner en el de los aprovechantes, que es ya el de los contemplativos, para que, pasando por aquí, lleguen al estado de los perfectos, que es el de al divina unión del alma con Dios.”¹¹¹

Este despliegue del tránsito espiritual responde al proceso de transformación en Dios por participación, ya que a medida que avanza la noche, el tránsito es de activa a pasiva y de lo sensorial a lo espiritual. Importancia cobra el paso entre los diferentes estados. La noche pasiva del sentido es una etapa que se encuentra entre la vía purgativa e iluminativa, y la noche pasiva del espíritu se sitúa entre la vía iluminativa y la unitiva.

La noche como símbolo muestra en todo momento un gran dinamismo que en función de la perspectiva puede ser luz u oscuridad. Juan de la Cruz explica este proceso desde la perspectiva de una persona que ya ha recorrido el camino. De ahí el juego entre luz y oscuridad que puede resultar de gran confusión. En todo el proceso se establecen dos polos o dos sujetos. Uno es Dios que opera como sujeto verdadero con todas las cualidades del ser, luz y sabiduría; y el otro sujeto responde al sujeto humano con características opuestas y contrarias a las de Dios. El camino espiritual consiste en el proceso de desconstrucción del propio sujeto (purgación) para que aparezca el único sujeto verdadero¹¹². Se establece una tensión dialéctica que en cuanto más se vacíe lo propio del sujeto más se llena de lo espiritual. Luce López-Baralt habla de la noche de Juan de la Cruz en términos psicológicos donde las categorías espacio-temporales se difuminan al igual que el sujeto:

“En la <<Noche>>, el espacio psíquico del centro del alma se volatiliza, pues, en una oscuridad cerrada que por ello mismo carece de bulto y de límites precisos. Incluso, parecería que este hondón psíquico simbólicamente ennegrecido se encuentra a salvo también del transcurrir temporal, ya que la noche es la zona o espacio inmaterial del encuentro amoroso, pero también es un momento del calendario que se ha congelado en el instante venturoso de la unión. El tiempo se anula por la sencilla razón de que la amada es la noche en la que se mueve, y, a salvo del fluir temporal

¹¹¹ 1N 1, 1.

¹¹² Baruzi dirá al respecto: “La noche es a al vez *la más íntima traducción de la experiencia y la experiencia misma*. Esa misma noche (...) será la prueba que creará en nosotros un ser nuevo.” En Baruzi, J., *Op. Cit.*, p. 329.

exterior, incorpora en sí su propio tiempo nocturno y absoluto. Que no es otro tiempo – ya lo sabemos – que el no-tiempo de su Amado.”¹¹³

De ahí que la propuesta del poeta sea la de negar el polo carnal para afirmar lo divino, ya que dos contrarios son incompatibles en un mismo sujeto¹¹⁴. La unidad es unidad en Dios, cuyas características son la calma, la quietud, la felicidad, etc., mientras que el individuo no divinizado se mueve en la dualidad, movimiento, sufrimiento, etc. La única posibilidad de encontrar la paz es la de eliminar todo aquello que no corresponde con Dios, incluso la idea de Dios. Es la negación absoluta que conduce a la afirmación absoluta¹¹⁵. El radicalismo es total. O todo o nada. Desde la perspectiva humana, la noche es tremendamente negativa, mientras que desde la perspectiva espiritual es totalmente positiva.

La noche es el proceso de vaciamiento y purgación que saca de las profundidades del ser la luz que todos llevamos dentro. Esa luz interior ya aludida en el poema *Noche* es el conocimiento que Juan denomina sobrenatural, para diferenciarlo con respecto al conocimiento común y que está ligado a la fe. El camino espiritual trazado en la noche consiste en descubrir o destapar la sabiduría que llevamos dentro. La muerte del sujeto consiste en desocultar al ser que en Juan de la Cruz como en los demás autores de la Teología negativa siempre tiene una expresión negativa, identificándose con la nada, lo increado, o términos de Eckhart “no-nada”.

2.6. La Nada

La “nada” es el otro gran pilar de la obra de Juan de la Cruz que se encuentra muy presente tanto en su poesía como en su prosa. Incluso abarca la concepción estética ligándolo a concepciones orientales como el *vedanta*, *taoismo* y *budismo*¹¹⁶. La nada constituye la naturaleza ontológica de lo no-

¹¹³ López-Baralt, L., *Op. Cit.*, 1998, p. 243.

¹¹⁴ *1S 6, 1*. Juan de la Cruz se remite al comentario de Santo Tomás sobre Aristóteles. *De anima* 3 lect,4.

¹¹⁵ Mancho Duque, M^a J., *Op. Cit.*, 1982, p. 41.

¹¹⁶ En Oriente, y al contrario de Occidente, hay grandes tratados sobre los conceptos de *sunyata*, *Mu* y *Ku* que se suelen traducir como nada o vacío.

divino. Aunque con respecto a Dios tampoco se podría hablar afirmativamente. Eckhart se suele referir como “no-nada”¹¹⁷.

A nivel general, “Nada” como sustantivo se reduce a negación o carencia de ser¹¹⁸. En Juan de la Cruz se pueden establecer tres sentidos¹¹⁹:

1. Sentido negativo cuando se valora negativamente la forma de vivir y de comportarse del individuo; es la valoración del mundo material.
2. Sentido ascético teologal cuando la “nada” está relacionado con el camino espiritual y hay un compromiso de renuncia y negación de los apetitos. Es un sentido activo que aparece en las noches activas y que consiste en el esfuerzo de apartar todo lo que no sea Dios, de ahí que esté relacionado con las palabras desnudez y pobreza.
3. Sentido ascético-místico. Es un sentido pasivo que aparece en las noches pasivas donde se da un vaciamiento interior.

La nada siempre se encuentra en relación con la divinidad. No tiene un sentido negativo sino que refleja el estatus ontológico de las criaturas con respecto al Creador. De ahí que Juan proponga el anonadamiento de sí (muerte del sujeto) para advenir en un modo más elevado de ser (Hombre nuevo).

Donde mejor queda reflejado la idea de “nada” dentro del desarrollo espiritual es en el dibujo del Monte Carmelo. Es una montaña simbólica con tres caminos en los cuales sólo el camino del centro, el directo, es el que llega a la cima de la montaña. Lo más llamativo es que en el itinerario directo se suceden siete nadas; la última escrita en la cima de la montaña. Quizás hoy en día no llame tanto la atención, pero si tenemos en cuenta que la tradición occidental ha repudiado la nada y el vacío (*horror vacui*) como concepto metafísico¹²⁰, el pensamiento de Juan de la Cruz, en este sentido, es

¹¹⁷ Eckhart, M., *Op. Cit.*, p. 38.

¹¹⁸ Mancho Duque, M^a J., *Op. Cit.*, 1982, p. 245.

¹¹⁹ Damián Gaitán, J.: *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*. Ed. de Espiritualidad, Madrid, 1995, pp. 89ss.

¹²⁰ A este respecto resulta muy interesante la obra de Albert Rivas que realiza un recorrido por el pensamiento occidental acerca del vacío. En esta obra señala el vacío como imposibilidad metafísica totalmente inaceptable en la tradición occidental. Ver Ribas, A.: *Biografía del vacío*. Ed. Albert Ribas, Barcelona, 2004, pp. 287ss.

totalmente transgresor porque va contra corriente en la forma de entender la ontología y la epistemología de la tradición occidental¹²¹.

Al igual que la noche, la nada tiene aspectos positivos o negativos dependiendo de la mirada. Para Juan de la Cruz, la nada es el método que conduce a la *kenosis* y por tanto a la unión, que en su radicalidad podríamos resumir con la siguiente máxima: Para llegar al Todo hay que renunciar a todo.

“Para venir a saberlo todo,
no quieras saber algo en nada.
Para venir a gustarlo todo,
no quieras gustar algo en nada.
Para venir a poseerlo todo,
no quieras poseer algo en nada.
Para venir a serlo todo,
no quieras ser algo en nada.”¹²²

Juan de la Cruz establece la dualidad “Todo – nada”, donde “Todo” corresponde a la unión, y “nada” corresponde al estado de no unión. La referencia es el “Todo” a partir del cual el poeta compara todo lo demás. Lo positivo gira en torno al Todo y lo negativo al resto. La nada es la implicación directa de concebir a Dios como totalidad. El Todo y la nada son la dialéctica establecida en un plano ontológico entre el Creador y su creación.

“De manera que todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito [ser] de Dios, nada es; y por tanto el alma que en él pone su afición, delante de Dios también es nada y menos que nada, porque, como hemos dicho, el amor hace igualdad y semejanza, y aún pone más bajo al que ama; y , por tanto, en ninguna manera podrá

¹²¹ Si bien va contracorriente con respecto al pensamiento occidental, se sitúa dentro de la teología negativa compartiendo esta singular ontología y epistemología negativa. Pueden resultar sugerentes dos artículos que tratan la nada en Juan de la Cruz y que lo relacionan con la nada de Heidegger. García Bacca, J. D.: “El sentido de la nada en la fundamentación de la “metafísica” según Heidegger y el sentido de la nada como fundamentación de la experiencia mística, según san Juan de la Cruz.” Rev. Cuadernos Americanos, Vol. 18, 1944, pp. 87ss; De Aisa, I.: “La nada en San Juan de la Cruz.” Rev. Pensamiento, Vol. 45, 1989, pp. 257-277. Personalmente no me queda muy clara la relación de la nada de Juan de la Cruz con la de Heidegger. De todos modos, Heidegger estuvo muy interesado con este concepto y ahondó en el pensamiento oriental que lo ha trabajado a lo largo de más de veinte siglos. Ver Sabían, C.: *El oriente de Heidegger*. Ed. Herder, Barcelona, 2004.

¹²² 1S 13, 5-6.

esta alma unirse con el infinito ser de Dios, porque lo que no es no puede convenir con lo que es.”¹²³

Estos dualismos surgen ante la comparación entre el Creador y su creación, lo sin forma y lo que cobra forma, lo uno y lo múltiple. Desde la unión, todas estas dualidades se disuelven por sí mismas. La comunión mística va más allá de la unidad, de lo contrario caeríamos en el esencialismo, por eso es inefable la unión por que va más allá, y la “unión” en sí ya es un concepto.

Del dualismo y por eliminación o vaciamiento de lo que no corresponde con Dios se llega a la unidad donde más que alcanzar al Ser, se alcanza la Nada. En la cima del Monte Carmelo Juan de la Cruz escribió “nada”, negación ontológica y epistemológica, del cual brota la palabra primordial con la cual es crea el mundo lingüístico.

Este principio no surge como punto de partida dentro de la reflexión de Juan de la Cruz, sino que procede de su experiencia, con lo cual es un principio a posteriori que le diferenciaría del discurso teológico cuyo pensar parte de principios a priori (dogmas), y que parten del Ser encuadrados dentro de la tradición filosófica-teológica occidental.

La nada es el único camino del espiritual que le conduce al todo, representando la “nada” lo mundano, y el “todo” lo espiritual, camino que conduce a la unión, cuya aniquilación es exterior e interior. “Se trata de una negación radical y total, cuyo abismo y profundidad es equiparable a una muerte real.”¹²⁴ Bajo esta idea es donde con más claridad se muestra la muerte del sujeto de una manera bastante explícita, *negarnos a nosotros mismos*¹²⁵.

“¡Oh, quién pudiese dar a entender hasta dónde quiere nuestro Señor que llegue esta negación! Ella, cierto ha de ser como una muerte y anihilación temporal y natural y espiritual en todo en la estimación de la voluntad, en la cual se halla toda negación.”¹²⁶

¹²³ 1S 4, 4.

¹²⁴ Mancho Duque, M^a J., *Op. Cit.*, 1982, p. 43.

¹²⁵ 2S 7, 5.

¹²⁶ 2S 7, 6.

Muerte del sujeto que el poeta la presenta en clave cristológica¹²⁷ bajo el símbolo del cáliz y la cruz dentro del misterio de la pasión de Cristo:

“Para que entienda el buen espiritual el misterio de la puerta y del camino de Cristo para unirse con Dios, y sepa que cuanto más se anihilase por Dios según estas dos partes, sensitiva y espiritual, tanto más se une a Dios y tanto mayor obra hace. Y cuando viniere a quedar resuelto en nada, que será la suma humildad, quedará hecha la unión espiritual entre el alma y Dios, que es el mayor y más alto estado a que en esta vida se puede llegar. No consiste, pues, en recreaciones y gustos y sentimientos espirituales, sino en una viva muerte de cruz sensitiva y espiritual, esto es, interior y exterior.”¹²⁸

¹²⁷ Ver García Muñoz, F.: *Cristología de San Juan de la Cruz*. Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 1982.

¹²⁸ 2S 7, 11.

3. Análisis estético¹

Hablar de estética en la obra de Juan de la Cruz resulta, en cierto modo, un tanto problemático. Por un lado tenemos unos poemas y una prosa que en cuanto a la forma y el estilo muestran una belleza y una armonía, en parte, en sintonía al canon estético de la época; pero por otro lado, Juan de la Cruz habla de todo lo que procede de los sentidos como ilusorio y no útil en el camino contemplativo, con lo cual, el discurso estético no sería muy relevante desde la perspectiva del autor. Sin embargo, la estética de su obra literaria es el principal atractivo de su lectura, quizás ocultando el mensaje de sequedad y desasimiento que conforman el camino espiritual al que hace referencia toda su obra. El problema recae en tener sólo en cuenta los aspectos estéticos a partir de la forma, y no profundizar en una estética de la belleza sin-forma², y por lo tanto, abstracta y accesible exclusivamente por medio de la experiencia espiritual. Y éste va a ser el itinerario a seguir: de una estética de la forma compuesto por las figuras retóricas y estilo del autor, hasta una estética sin-forma donde la experiencia religiosa da lugar a la experiencia estética mostrada tanto en su poesía como en su prosa. A la hora de abordar esta estética sin-forma me apoyaré en algunas vanguardias estéticas cuya religiosidad forma parte de una concepción estética como instrumento ontológico de búsqueda.

En concreto, el objetivo de este capítulo dedicado a la estética de la poética de Juan de la Cruz es la de clarificar qué influencias estéticas tuvo; qué aspectos estéticos son interesantes en este estudio; qué teoría subyace en su poética con respecto a las posibles analogías con algunas vanguardias estéticas que nos llevarían a la *muerte del sujeto* como nexo de unión entre el mundo antiguo, representado por la tradición contemplativa cristiana, y el mundo contemporáneo a la luz de las vanguardias; y en último lugar, la relación entre la estética como búsqueda de la belleza y la ontología como búsqueda del ser dentro del ámbito de la religiosidad.

¹ Para la realización de este capítulo he utilizado el material de diversos artículos que he ido escribiendo a lo largo de esta investigación. "Vida y muerte en la poesía de Juan de la Cruz." Rev. Thaumata, Nº 1, Donostia, 2002, pp. 7-10; "El vacío contemplado: del Cristo de Juan de la Cruz a Chillida." Rev. Bitarte, Nº 30, Donostia, 2003, pp. 113-127.

² La belleza sin-forma hace referencia a la belleza espiritual accesible únicamente por la experiencia espiritual, aquella que está más allá de los sentidos.

3.1. Influencias estéticas en Juan de la Cruz

La obra de Juan de la Cruz se encuentra en un momento de transición entre el mundo medieval y el mundo moderno, que es lo que ha supuesto el Renacimiento español; transición que no fue tan esclarecedora como en el resto de Europa. En Juan de la Cruz, aparte de los elementos renacentistas propios de la época, encontramos elementos que pertenecían claramente a la Edad Media (Gótico), y, elementos propios de la Modernidad (Barroco)³. Con lo cual, la obra de Juan de la Cruz presenta una continuidad entre lo viejo y lo nuevo. Sin embargo, su obra es difícilmente clasificable⁴, encontrándonos con múltiples estudios donde lo catalogan en diferentes estilos estéticos. Otro problema añadido es que hay características que son comunes en varios estilos creando una relativa confusión. De todos modos, el estilo estético que mejor podría definir la estética de Juan de la Cruz es la del manierismo⁵, precisamente por esa dificultad en su clasificación, y porque se adecúa perfectamente a las principales características de este estilo estético, aspecto que no sucede con los otros estilos atribuidos al poeta.

En primer lugar veamos cuales son las influencias más constatadas:

La primera influencia la encontramos en sus años juveniles de Medina del Campo donde practicó los oficios artesanales de: carpintero, entallador y pintor, y que debido a que no se le daban bien los abandonó para dedicarse a las humanidades⁶. A pesar de su poca habilidad⁷ dejó algunos objetos de su buen hacer con las manos donde destacó su sensibilidad artística y humildad ante el trabajo manual⁸. Su pequeño legado se reduce a unos pequeños objetos tallados por él mismo. De novicio pasó horas haciendo crucifijos de

³ Esta dicotomización entre gótico y barroco se debe al estudio De Aspráiz, A.: "San Juan de la Cruz: entre el Gótico y el Barroco." Rev. de Ideas Estéticas, Vol 3, 1943, y resulta bastante ilustrativo a la hora de hablar de estética en la obra de Juan de la Cruz.

⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁵ Esta tesis la apoyan Ermano Caldera en Caldera, E.: *El manierismo en San Juan de la Cruz*. En Servera Baño, J: *En torno a San Juan de la Cruz*. Ed. Júcar, Gijón, 1987, pp. 57-88.

⁶ Caldera, E, *Op. Cit.*, p. 20.

⁷ De joven no mostró gran habilidad; pero después de ver las pequeñas obras de arte que dejó tampoco debió de ser tan malo.

⁸ En la época no era propio de letrados y personas con estudios el trabajo manual.

madera, costumbre que conservó hasta sus últimos años de vida⁹. Por otro lado, no fue muy amigo de las esculturas ni de las pinturas. Esta particularidad iconoclasta es un elemento común con el mundo semítico (musulmán y hebreo) y con la Reforma, más que con el catolicismo.

La estética del siglo XVI es de notable influencia italiana y en menor medida de influencias nórdicas, y ambas se encuentran en Juan de la Cruz. Ya en sus años universitarios toma contacto con la estética renacentista por medio de las formas líricas italianas, y la “platonización de la naturaleza” por medio de fray Luis de León y el Boscán. También influyó en él la vuelta a los estudios bíblicos, la teología negativa de Pseudo Dionisio y la mística renana. Y he aquí los componentes básicos de la estética de Juan de la Cruz que por una parte conserva la estética medieval en cuanto a temas; pero por otra parte, presenta una notable influencia del renacimiento italiano en cuanto a la forma de expresión.

La poesía es el género renacentista por excelencia. Rompe con la tradición lírica amorosa cortesana y con una retórica muy pobre donde predomina el oximorón¹⁰, la antítesis¹¹ y el poliptoton¹². Sin embargo, en la poesía de Juan de la Cruz se dan ambas características: el uso de figuras retóricas como las citadas, además de la riqueza renacentista, por ejemplo, la introducción de la lira. También mantiene la tradición amorosa cortesana pero como canto a lo divino. No es que siga tratando temas medievales sino que los actualiza y les dota de una nueva dimensión, en este caso, una dimensión espiritual de carácter intimista, y por lo tanto, claramente moderno.

Elementos que podemos considerar medievales son el alegorismo que podrían ser reminiscencias de la cultura semítica tan presente en la época de Juan de la Cruz. Un ejemplo podría ser las alegorías de Dante en la *Divina Comedia* que presenta siete planetarios para llegar al “primer móvil”; Teresa de Jesús con sus siete castillos interiores¹³, que en cierta manera las encontramos

⁹ Baltasar, H. U. von: *Gloria. Una estética teológica*. Ed. Encuentro, Vol. 3, Madrid, 1985, p. 162.

¹⁰ Unión de dos palabras aparentemente contradictorias, para dar un carácter inesperado a la expresión de una idea.

¹¹ Oposición de sentido entre dos términos.

¹² Repetición de una palabra, variando ligeramente su morfología o su función sintáctica.

¹³ Luce López-Baralt ha demostrado el gran paralelismo simbólico entre los siete castillos interiores de Teresa de Jesús con la *Morada de los corazones* de Abû-I-Hasan Al- Nûrî de Bagdad. Según esta investigadora siguiendo la sospecha de Miguel Asín Palacios, el símbolo de las moradas-castillos siete veces concéntricos es un símbolo muy reiterado

en Juan de la Cruz con su dibujo de la Subida al Monte Carmelo¹⁴ en siete escalas. Esta simbología numérica procedente, en parte, de la Cábala hebrea cobró su auge en el Renacimiento cuyo simbolismo viene determinado por la unión de lo material (cuatro) y lo espiritual (tres)¹⁵. Estas estructuras simbólicas estaban tan arraigadas en la cultura occidental que hasta en la literatura aparecen de una manera determinante.

Lo clásico en el renacimiento no se toma sólo como modelo estético, sino que también se toma como modelo ético. El hombre adopta una aptitud armoniosa con la naturaleza y el cosmos. Se empieza a resaltar la grandeza y la belleza del hombre. El renacimiento no consistía en imitación de lo clásico, sino de confirmar las nuevas ideas que estaban emergiendo.¹⁶ Y en este aspecto, Juan de la Cruz será un máximo exponente como se aprecian en sus biografías como un enamorado de la naturaleza que gustaba pasar largas horas en meditación y recogimiento.

El tema de la *Noche*, como propio del Renacimiento y del barroco, lo encontramos en pintores como Caravaggio y Ribera; pero al contrario de estos pintores, Juan de la Cruz trata la oscuridad dialéctica y paradójicamente con la luz de su poema *Llama de amor viva*. La oscuridad y la luz son metáforas del mundo interior y que algunos pintores como el Greco supieron combinar con magistral maestría. Habría que tener en cuenta que en aquella época había mucha más diferencia entre la luz y la oscuridad, el silencio y el ruido, que en nuestra vida actual. Los contrastes de luz era algo normal en la vida cotidiana. Las noches eran mucho más oscuras que hoy en día¹⁷. Por lo tanto, es comprensible que los contrastes formen parte de las obras artísticas de la época, y mantuviesen las figuras retóricas de la oposición arriba citadas.

El barroquismo en Juan de la Cruz se aprecia en el dibujo del Cristo que lo comentaré más adelante, en la utilización de calaveras como elemento decorativo en los primeros conventos, y sobre todo, en los claroscuros de sus principales poemas como el *Cántico*, *Noche Oscura* y *Llama de amor viva*, que

dentro de la espiritualidad del Islam. López-Baralt, L. en Abû-l-Hasan Al- Nûrî de Bagdad: *Morada de los corazones*. Ed. Trotta, Madrid, 1999, p. 17.

¹⁴ De Aspráiz, A., *Op. Cit.*, pp. 25s.

¹⁵ Dubois, C. G.: *El Manierismo*. Ed. Península, Barcelona, 1980, pp. 119s.

¹⁶ Domínguez Ortiz, A., (Dir): *Historia de España: El siglo de Oro (siglo XVI)*. Vol.5, Ed. Planeta, Madrid, 1998, p. 554.

¹⁷ Huizinga, J.: *El otoño de la Edad Media*. Ed. Alianza, Madrid, 2003, p. 14.

posteriormente pintores como Rembrandt producirán en lo que se ha llamado el *Apocalipsis de la luz*, que ilumina todas las profundidades del espacio¹⁸. También el gusto por las imágenes pequeñas como el *Cristo* y los dibujos del *Monte Carmelo* muestran la concepción barroca de la imagen que al reducirla de tamaño permitía la observación de cerca y sentirla de una manera más íntima¹⁹.

En segundo lugar voy a mostrar los elementos que pudieran caracterizar la estética de Juan de la Cruz como una estética manierista:

- El aspecto que más me interesa destacar dado el tema de la tesis es la indecisión entre sujeto y el objeto²⁰ que se observa perfectamente en las estrofas 14-15 del *Cántico Espiritual B*.

Mi Amado las montañas
los valles solitarios nimerosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silvo de los aires amorosos;

Este efecto lo consigue eliminando la cópula “es” del primer verso, quedando el sujeto “Mi Amado” confundido con sus predicaciones “las montañas, los valles ...”

- El manierismo en su acepción *a la manera de...* se aprecia en la obra de Juan especialmente en el *Cántico* al escribirlo *a la manera antigua* en este caso como el *Cantar de los cantares*, es decir, a la manera bíblica, la de los Salmos y profetas del Antiguo Testamento.
- En otro poema, *El Pastorcico*, se aprecia un modelo o arquetipo a seguir como es el modelo de Jesucristo²¹. Por lo tanto, a nivel de estilo escribe a la manera bíblica y el modelo que subyace y estructura toda su obra va en función de un modelo arquetípico bajo

¹⁸ De Aspráiz, A., *Op. Cit.*, pp. 29s.

¹⁹ Orozco Díaz, E.: *Estudios sobre San Juan de la Cruz y la Mística del Barroco*. Vol. 2, Ed. Universidad de Granada, Granada, 1994, p. 414.

²⁰ Dubois, C. G., *Op. Cit.*, p. 10.

²¹ *Ibid.*, p. 28.

la figura de Jesucristo. Claude-Gilbert Dubois en su ensayo sobre el manierismo habla de esta particularidad imitativa de este movimiento estético que se ajusta perfectamente a la obra de Juan de la Cruz:

“Partiendo de un <<a la manera de>> el imitador imita <<a su manera>>: entre el artículo y el posesivo se ha producido algo que podríamos llamar proceso de apropiación. Sin embargo, al cambiar de propietario el objeto inicial cambia también de propiedades: adquiere las propiedades del imitador. Ahora bien, el imitador repite sin cesar que él no es nada, que no hace más que seguir. Es esta nada lo que constituye el todo del manierismo. Entre maestro y discípulo hay una diferencia comparable a la que existe entre lo lleno y lo vacío: al pasar a manos del discípulo el objeto se ha vaciado de aquello que lo hacía imponerse, de aquella plenitud que era fuente de satisfacción para la mirada o la lectura. Eso que se impone es la falta que crea otra manera de imponerse, por la insatisfacción, el cuestionamiento, la demanda. Todo manierismo se impone por la frustración. Nos encontramos una vez más ante un problema de identidad: la verdadera vida está ausente, no somos nuestros. La obra presentará esta falta e intentará provocar el mismo efecto de vacuidad en aquél a cuya mirada se expone. Para imponer este vacío el manierista acentúa los efectos, pondera el modelo: no lo llena, lo impone, lo hace visible.”²²

- En la otra acepción de manierismo de amaneramiento destaca sobremanera el género femenino como la voz propia del poeta, también en el *Cántico Espiritual*. Habría que añadir la sensibilidad extrema de sus versos que se aprecia en toda su obra escrita, y en particular, en la delicadeza a la hora de mostrar el amor y la unión con el Amado²³.

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

- Otro sentido que subyace en el concepto de manierismo es el de *manía*²⁴ que también se adecua perfectamente al estilo del poeta si

²² *Ibid.*, p. 30.

²³ *Ibid.*, pp. 18, 97.

²⁴ *Ibid.*, pp. 19ss.

seguimos los estudios de Javier Álvarez²⁵ que desde una perspectiva psiquiátrica encuentra analogías entre la *Noche Oscura del alma* y la depresión endógena. En el texto escrito se visualiza cierta obsesión en la repetición de términos como el comentario al verso: *y vávonos a ver en tu hermosura*²⁶ donde repite hasta la saciedad el término “hermosura”, modelo que recurre de vez en cuando imprimiendo un gran poder de evocación al texto.

- Otra característica del manierismo que coincide con las principales características de la obra de Juan de la Cruz es la aceptación de la nada²⁷. En este sentido, Juan de la Cruz sería el autor manierista más característico ya que nos encontramos a uno de los autores que mejor ha plasmado la aceptación de la nada en toda la literatura castellana. Valga como ejemplo los versillos que acompañan al dibujo de la *Subida al Monte Carmelo*.
- En el dibujo del *Cristo* de Juan de la Cruz al igual que en el manierismo vemos una transposición de la técnica escultórica con un gusto por la nitidez de las líneas y los contornos²⁸. De hecho, Juan realizó pequeñas versiones del cristo en talla de madera.
- En general, su poesía tiene un marcado carácter pictórico²⁹ también propio del manierismo como podemos apreciar en el *Cántico Espiritual, el Pastorcico*, poema que le acompaña el dibujo del Cristo, así como los demás poemas.
- Para terminar con las características comunes con el manierismo quisiera destacar el tema del amor donde se vislumbra una concepción preciosista del amor derivada de Petrarca³⁰ con el uso de metáforas como el fuego en el poema *Llama de amor viva*, y la

²⁵ Álvarez, J.: *Mística y depresión: San Juan de la Cruz*. Ed. Trotta, Madrid, 1997; *Éxtasis sin fe*. Ed. Trotta, Madrid, 2000.

²⁶ CB, 36, 5.

²⁷ Dubois, C. G., *Op. Cit.*, p. 27.

²⁸ *Ibid.*, p. 63.

²⁹ *Ibid.*, p. 65.

³⁰ *Ibid.*, p. 209. En el artículo de Miguel Norbert-Ubarri establece los paralelismos entre el *Cancionero* de Petrarca y la poesía de Juan de la Cruz. Norbert-Ubarri, M.: “*Paralelismos entre el Canzoniere de Petrarca y los poemas de San Juan de la Cruz: celosía de una vitalidad amorosa <<a lo divino>>*” Rev. San Juan de la Cruz, Nº 27, 2001, pp 81-92.

caza³¹ en el poema *Cántico Espiritual*. El amor al igual que en Petrarca es una metáfora de un trabajo introspectivo³², en este caso, de desarrollo y evolución espiritual que desemboca en la comunión mística. Los tres grandes poemas de Juan de la Cruz son unos de los mejores exponentes del camino espiritual como camino que desemboca en el Amor Universal.

En resumen, el manierismo es el movimiento estético que mejor clasifica a la obra de Juan de la Cruz desde una perspectiva estética. En algunos temas tratados generalmente por los diferentes artistas manieristas como es el tema del amor y el de la nada podríamos decir que es el autor que mejor y con mayor profundidad los ha tratado. A simple vista parece que cogió lo mejor de su época y de la tradición espiritual occidental³³, y además supo darle todo un desarrollo personal y original.

3.2. La muerte como estética: muerte-hermosura

En la estética de la obra de Juan de la Cruz encontramos tres elementos claves totalmente significativos: **la calavera, la montaña y la cruz**. Los tres elementos simbolizan la muerte, la desnudez, el silencio, la nada y el desasimiento de sí mismo en el camino espiritual. De los tres símbolos la calavera es, quizás, el más representativo de la muerte física. Esta figura va a estar muy presente en la iconografía de finales de la Edad Media, Renacimiento y Barroco. La encontramos en innumerables cuadros de la época como apreciamos en los *Franciscos* de Zurbarán en los que un monje soporta en sus manos un cráneo humano. Este símbolo va a estar presente como elemento decorativo en el Carmelo descalzo. En el primer convento de carmelitas descalzos, Juan de la Cruz decoró con estampitas, que le donó la

³¹ Dubois, C. G., *Op. Cit.*, p. 210.

³² *Ibid.*, p. 211.

³³ Dentro de esta "espiritualidad occidental" incluyo la espiritualidad semítica y árabe. Durante la Edad Media en la Península Ibérica convivieron las tres culturas: cristiana, árabe y judía con todo lo que ello conlleva. Además hay que tener en cuenta que la filosofía griega fue transmitida por los musulmanes siendo durante este periodo de la historia los portadores del pensamiento occidental.

madre Teresa, cruces y calaveras³⁴. Hecho que no pasó inadvertido por la población que se preguntaban: ¿para qué tanta cruz y calaveras?

Rosa Rossi comentando este pasaje señala que la calavera simboliza “nuestro regreso a la nada y consiguientemente del destino natural por el que nos parecemos a los demás animales; y a la cruz, historia pura, símbolo extremo de contradicción y de escándalo en la historia de los hombres. (...) Emoción estética y emoción religiosa, rechazo del gusto barroco a favor de la sencillez calculada y plena creada por Juan.”³⁵

En otra ocasión, las monjas de Granada recibieron en la clausura a Juan de la Cruz con un belén en el que el niño Jesús estaba recostado sobre una calavera, emocionado de tal manera dijo: “Señor, si amores me han de matar, agora tienen lugar.”³⁶

La idea de la muerte en Juan de la Cruz difiere notablemente de la concepción común. Lo normal es tener miedo a la muerte como a todo lo desconocido. Estamos ante un sentimiento característico del ser humano que probablemente haya sido clave en la supervivencia de la especie. Sin embargo para Juan de la Cruz, la muerte tiene un sentido totalmente diferente, en este caso, un sentido trascendental. La calavera y la cruz –lugar donde murió Jesús– refleja en el Carmelo un goce estético-religioso común en ambientes contemplativos, ya que esta muerte representa la vida eterna: fin último de todo cristiano. La emoción estética y la religiosa se funden en la sencillez huyendo de la estética barroca más interesada en causar miedo y arrepentimiento que desnudez y amor. La estética del Carmelo se opone a la estética barroca en el uso de las calaveras como elemento decorativo. En ningún caso se podría considerar una estética del horror, del arrepentimiento, sino de contemplar la naturaleza desnuda del ser humano.

Creo interesante detenerme en la concepción estética que hubo en aquella época. Los reformadores del Carmelo, se insertan en una corriente medieval que toma como objeto de reflexión y modelo estético la muerte, bajo

³⁴ Crisógono de Jesús: *Vida de san Juan de la Cruz*. Ed. B.A.C., Madrid, 1991, p. 81.

³⁵ Rossi, R.: *Juan de la Cruz. Silencio y creatividad*. Ed. Trotta, Madrid, 1996, p. 55.

³⁶ *Ibid.*, p. 287.

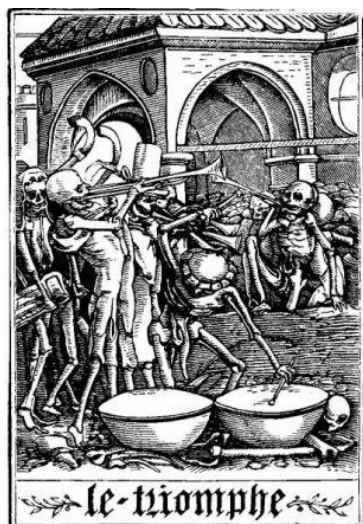


Fig. 1

el género de **las danzas de la muerte**. Este género macabro³⁷ caracterizó el final de la Edad Media y al propio Renacimiento en la concepción del ser humano ante la muerte y como consecuencia directa de la vida. En España, al contrario del resto de Europa, este género perduró hasta bien entrado el siglo XVII³⁸. Según Huizinga, a mediados del siglo XVI se representaban los cadáveres desnudos y en estado de descomposición³⁹. En Europa *Las danzas de la muerte* eclosionaron en los siglos XV y XVI⁴⁰. *Las danzas de la muerte* vienen a simbolizar el fin de la vida, el último arrepentimiento, y la ilusión de la vida. Este género, en parte existencial, y en parte estético, gira en torno a una sucesión de imágenes presididas por la muerte que arrastra danzando a personas de toda condición a tal trágico desenlace⁴¹, y que se representaban en obras de teatro, pinturas (sobre todo en iglesias y ermitas), danzas y procesiones.

El desencadenante de este fenómeno cultural fue la peste negra de 1348 que devastó gran parte de la población europea. El hombre medieval se enfrenta cara a cara con la muerte y a partir de este acontecimiento empieza a reflexionar sobre ella y sobre la vida, bajo la idea de que **la muerte siempre triunfa**. A partir de esta reflexión empiezan a surgir los primeros manuales del *arte de la vida y el arte de morir*⁴², que daban respuesta a esta angustia existencial del hombre enfrentado a la muerte. Para el hombre del final de la Edad Media, el *buen morir* es consecuencia directa del *buen vivir*. Por otro

³⁷ La palabra "macabro" es un galicismo que su uso en la lengua castellana fue a partir de la segunda mitad del siglo XIX. La Academia lo registró en 1914. En Infantes, V.: *Las danzas de la muerte. Génesis y desarrollo de un género medieval (siglos XIII-XVII)*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1997, p. 33.

³⁸ Las Postrimerías de Valdés Leal son un claro ejemplo de la mentalidad macabra en pleno siglo XVII. Sin embargo, hoy en día, en el pueblo gerundense de Verges, se conserva *la Danza de la Muerte* dentro de la procesión de Jueves Santo.

³⁹ Huizinga, J., *Op. Cit.*, p. 186.

⁴⁰ Infantes, V., *Op. Cit.*, p. 60.

⁴¹ *Ibid.*, p. 21.

⁴² El primer texto de este género corresponde a Jean Gerson con su *De arte moriendi*, a principios del siglo XV. Una buena selección de estos tratados los encontramos en: VVAA: *Artes de bien morir: Ars moriendi de la Edad Media y del Siglo de Oro*. Ed. Rescatados lengua de trapo, Edición a cargo de Antonio Rey Hazas, Madrid, 2003.

lado, las implicaciones que se derivan de la ontología tomista que no admitía la existencia de un alma inmaterial e inmortal, presenta a la muerte como una realidad propia e inmanente⁴³.

El cristianismo entra en juego e instrumentaliza este fenómeno cultural, y el *buen vivir* será aquel que esté en concordancia con la doctrina cristiana. Principalmente, fueron los órdenes mendicantes quienes representaron este género con sus predicaciones. Otro medio de representación importante fueron los grabados de madera que expresaban la idea de la muerte con bastante realismo. El mensaje tanto de los predicadores como de los grabados se puede resumir en la caducidad de la vida⁴⁴. La idea religiosa transformó la idea de la muerte en moral, en *memento mori*⁴⁵ creando una estética del horror, de la descomposición humana en su aspecto más macabro⁴⁶, con lo cual ofrecía un mensaje de caducidad y corruptibilidad de la *carne*.

Por otro lado, las condiciones infrahumanas de la época, las grandes desigualdades e injusticias sociales, generaron gran descontento social y aprovecharon las *danzas de la muerte* como manifiesto de denuncia social. Desde esta perspectiva, la Muerte es concebida como la gran socializadora que alcanzaba a todas las personas independientemente de su condición social. Todos eran iguales ante la muerte, y todos, sin excepción, morían; y tras la muerte eran juzgadas por igual. En cierta manera, fue un consuelo ante la injusticia social en el mundo⁴⁷. Esta dimensión socializadora daba pie a imaginar que la muerte colocaba a cada cual en su lugar. Los buenos irían al cielo y los malos al infierno como en la *Divina Comedia* de Dante. Y si todos son iguales ante la muerte por qué no somos iguales durante la vida. *La Danza de la muerte* cobró diversas facetas: desde las utilizadas en la Iglesia para incrementar la devoción; el uso de los comediantes que criticaban a la sociedad con una refinada ironía⁴⁸; y hasta el surgimiento de la Reforma protestante en un intento de recuperar la espiritualidad perdida y recobrar la igualdad en vida.

⁴³ Infantes, V., *Op. Cit.*, p. 51.

⁴⁴ Huizinga, J., *Op. Cit.*, pp. 183ss.

⁴⁵ Recuerda que vas a morir.

⁴⁶ Huizinga, J., *Op. Cit.*, p. 192.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 83.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 194.

La vida cobra un nuevo sentido y se transforma en una preparación para la muerte desde las actitudes más piadosas, ya que nuestra forma de vivir será juzgada; pero también, la vida cobra una mayor relevancia pues ésta se presenta efímera, y por ello, hay que vivirla con más intensidad. Bien sea la interpretación espiritualista como la materialista, todos coinciden en vivir la vida con mayor profundidad y conciencia.

Según J. A. Pérez-Rioja, el Renacimiento es el momento histórico que asigna los atributos ya clásicos de la muerte como son la guadaña, la lechuza, el reloj, etc. que sirvió a los artistas⁴⁹, pero que difería con respecto a la concepción contemplativa de la muerte como metáfora de la vida espiritual, como se puede apreciar en la obra de Juan de la Cruz.

En el siguiente cuadro, podemos ver las concepciones de la vida como implicación directa del *triunfo de la muerte*, concepción esta última inalterable, mientras pervivieron las *danzas de la muerte*. Básicamente podemos destacar dos actitudes ante la vida frente a la muerte: una será optimista que se dio en el Renacimiento y que intenta sacar lo mejor de la vida; y la otra, pesimista en la Edad Media y Barroco, donde la muerte es la liberación del sufrimiento y de la ilusión.

Edad Media (S. V al XV)	Renacimiento (S. XVI)	Barroco (S. XVII)
Concepción de la vida		
La vida es como un valle de lágrimas . La muerte era considerada muchas veces como una liberación.	La vida es una etapa en la que hay que disfrutar lo máximo posible antes de que llegue la muerte.	La vida se convierte en pesimismo y desengaño ; el hombre ve el mundo como un conjunto de falsas ilusiones que acaba con la muerte.
La concepción de la muerte es la misma en los tres periodos		
La muerte siempre triunfa		

La idea de la muerte alcanzó en el Barroco una forma extrema de representación plástica. Se crearon retratos de personas vivas como si ya estuviesen muertas para que la muerte estuviese presente hasta el final de sus

⁴⁹ Pérez-Rioja, J.A.: *Diccionario de Símbolos y Mitos*, Madrid, Tecnos, 1962, pp. 308-309.

días⁵⁰. La muerte ocupó el centro sobre el cual se erigía la vida, como objeto de reflexión, objeto estético y existencial.



Fig. 2

La culminación de esta obsesión inherente en el ser humano que caracterizó al barroco sevillano, lo podemos encontrar en *Las postrimerías* de Valdés Leal, que se encuentran en La Casa de la Caridad en Sevilla por encargo de Miguel de Mañara. Es un manifiesto barroco que trata el tema de la fugacidad de los placeres terrenos. Sin duda alguna es uno de los mejores resúmenes plásticos que reflejan toda una concepción de la vida y de la muerte, y por supuesto, de la espiritualidad y estética barroca.

Las Postrimerías están compuestas por dos cuadros que se encuentran colocados estratégicamente frente a la entrada y frente a la salida de la iglesia, bajo el coro. Al entrar en la iglesia nos encontramos frente al cuadro *In ictu oculi* (En un abrir y cerrar de ojos, fig. 3). El cuadro muestra como un esqueleto pisa el globo terráqueo; con el brazo siniestro sostiene un ataúd, un sudario y una guadaña; y con el otro brazo apaga una vela que simboliza la vida. En la parte baja aparecen una serie de objetos que representan los poderes terrenales que se someten a la muerte.

⁵⁰ Orozco Díaz, E., *Op. Cit.*, Vol. 2, p. 183.



Fig. 3



Fig. 4

“Sirviéndose de objetos reales, y realísimamente representados y dibujados, el estupendo cuadro es por completo alegórico-simbólico; fondo tenebroso, vacío, sin límites ni formas, lo que hoy llamaríamos espacio etéreo cósmico, en el que se eleva la cabeza del esqueleto o la Muerte sobre todo el contenido del cuadro; bajo la Muerte y alrededor del sepulcro de mármol están los libros amontonados, las armas y las insignias revueltas, lo mismo los atributos supremos de la Tierra; aunque de éstos culmina la cruz pontifical, también se halla bajo la altura del blandón o la Vida y del esqueleto o la Muerte, y en dirección de caída. No solamente están bajo la Muerte todos esos signos de los poderes y las grandezas humanas y terrenas, que bien pueden significar en su conjunto la variada y reluciente expresión de la *Historia*; también está bajo los pies del esqueleto el globo celeste en su trípode o sostén con todas las constelaciones animadas, que bien puede dar a entender en su conjunto la sencilla y grandiosa expresión del Cosmos. Luego, sobre el Cosmos o Celeste material y la Historia o Mundo terreno, alta y firme se yergue la alegoría de la Vida; más, al posar su mano el esqueleto sobre la luz del blandón, acaba con la Vida <<en un abrir y cerrar de ojos>>, quedando la Muerte sobre todo lo representado.”⁵¹

Cuando entramos en la Iglesia en seguida nos recuerda el cuadro que la muerte puede acaecer en cualquier momento y nada de lo que poseemos podremos llevar al *otro mundo*, ni siquiera nuestro propio cuerpo. Es la muerte de la vida, de la esfera y de las categorías sociales; la dimensión social del hombre o dimensión objetiva.

⁵¹ Guichot, A.: Los famosos jeroglíficos de la muerte de Juan de Valdés Leal, de 1672. Análisis de sus alegorías. Ed. Imprenta de Álvarez y Rodríguez, Sevilla, 1930, pp. 46s.

El siguiente cuadro, *Finis gloriae mundi* (El final de las glorias mundanas, fig. 4) se encuentra frente al otro cuadro y, por tanto, se visualiza al salir de la iglesia. El cuadro representa una fosa en la que se encuentran varios cadáveres en diversos estados de descomposición. Por los atributos, se les puede reconocer a dos de ellos en cuanto a su clase social. En primer lugar tenemos a un obispo, tras él hay un caballero de la orden de Calatrava. Al fondo, hay un esqueleto. Claramente es una herencia plástica del *Encuentro de los tres vivos y los tres muertos*, ya que comparten un espacio estético reservado a las alegorías de las *vanitas* y el arrepentimiento. En la parte superior aparece la mano llagada de Cristo que sostiene una balanza donde se pesan las acciones malas y buenas de las personas. En los platillos aparecen las inscripciones de “ni más, ni menos” aludiendo al equilibrio entre las acciones buenas y las malas. El sentido de estas palabras es que lo menos que se puede hacer es una vida de penitencia, y para que el platillo de las virtudes supere al de los siete pecados capitales hay que pasar por la práctica de los ejercicios de caridad representados en los cuadros de Murillo que encontramos en la misma capilla.

Al salir de la iglesia nos encontramos con el recuerdo de que nuestras acciones serán juzgadas. Este cuadro representa la muerte del hombre; del hombre carnal sujeto a las pasiones humanas y que por ese padecimiento será juzgado. Ambos cuadros son un aviso a todas las personas que están alejadas del camino espiritual. De ahí el realismo de los cuadros para causar el temor y el arrepentimiento.

El mensaje central de estos cuadros es que la muerte nos llega a todos en cualquier momento, y tras ella, nos espera un juicio sobre los actos buenos o malos de nuestras vidas. El sentido de la vida no es otro que prepararse para la muerte, donde seremos juzgados independientemente de nuestro estatus social. En la misma Casa de la Caridad podemos encontrar el camino que propone Miguel de Mañara por medio de una vida virtuosa, ya que no hay tiempo que perder (*ars vivendi*), bajo las pinturas de Murillo y Roldán que en siete lienzos reflejan las siete acciones del buen cristiano: las que socorren al

prójimo en sus necesidades materiales⁵². En definitiva, son unos cuadros que advierten de la inevitable muerte y su posterior juicio para quienes entienden la vida como búsqueda de riquezas y poder⁵³. La intención del promotor de estos cuadros, Don Miguel de Mañara fue que el cristiano tuviese presente: “Hacer reinar en nuestros corazones la terrible verdad de lo que somos: polvo, ceniza, corrupción, gusanos, sepulcro y olvido.”⁵⁴

La respuesta de Juan de la Cruz va a ser diferente a la de Valdés Leal, por una simple razón. Si *las postrimerías* van dirigidas a la gente de la calle, la poesía de Juan de la Cruz va dirigida a personas ya adentradas en el camino espiritual. De la misma manera el poema: *Vivo sin vivir en mí*, si la fuente es popular, la dimensión que le va a dotar el autor va a ser totalmente espiritual, que difiere de la popular, en que desaparece todo miedo hacia la muerte; pues esta muerte, para el místico, es la salvación frente la posible condenación eterna que cantaban en la Edad Media *las danzas de la muerte*. La idea de la muerte que tiene la mística del Carmelo difiere totalmente de la imaginería popular, debido a que la muerte es la confirmación de la vida; una vida plena en el espíritu, y la muerte sólo es muerte a la carne. La actitud de Juan de la Cruz es mucho más radical que *Las Postrimerías*, pues ante “ni más, ni menos” responde en la *Senda estrecha del monte Carmelo: ni eso – ni esotro*.

La reforma que llevaron a cabo Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, en cierta manera fue una crítica al excesivo relajamiento de sus hermanos y hermanas de orden; pero también fue una crítica a la mentalidad de la época que se encontraba bajo la aureola de *las danzas de la muerte* y que en este sentido la mística carmelitana no comparte. La propuesta del Carmelo Descalzo no consistió en esconderse de la muerte por medio de la religión ni del hedonismo, sino que fue una vuelta a las fuentes más puras del cristianismo (contemplación).

⁵² Visitar y cuidar a los enfermos, dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, atender a los que no tienen hogar, procurar ropa a los necesitados, ayudar a los encarcelados y exiliados y acompañar a quienes sufren la muerte de un ser querido.

⁵³ Fernández-Cid, M.: “*La pintura de Valdés Leal plasma la imagen del mundo Barroco.*” Rev. Cambio 16, Nº 1007, 11 de marzo de 1991, p. 27.

⁵⁴ Cit. en Orozco Díaz, E., *Op. Cit.*, Vol. 2, p. 323.

Para Juan de la Cruz, la muerte tiene una connotación positiva pues marca el advenimiento de una existencia más perfecta. Ésta cobra tres dimensiones íntimamente relacionadas entre sí: muerte física; muerte espiritual; y muerte mística o de amor⁵⁵. La muerte física es el fin de la vida física. Sin embargo, la muerte espiritual y mística se remite a un plano simbólico y hacen referencia a aquellas personas que se adentran en el camino espiritual. La vida para Juan de la Cruz, es aquella que se vive desde el espíritu y por tanto, sólo es vida en la medida que vivimos como seres espirituales y desapegados de lo material. La vida mundana es muerte en vida, una vida sin vida, o un simple sueño. Juan de la Cruz, en respuesta a esta vida sin vida, traza un itinerario espiritual que culmina en la comunión mística (unión con Dios), que se entiende como la muerte mística o de amor. La vida mundana, para el místico, es como un sueño, una ilusión, y como toda ilusión, cuando ésta se confronta con la realidad produce sufrimiento. La “Vida”, con mayúscula, es sinónima de “Espíritu”, una vida en la que despertamos ante nuestra propia naturaleza⁵⁶, tal como somos, que surge cuando lanzamos nuestra mirada hacia nuestro interior.

La muerte física es la muerte que conocemos todos. Nadie puede escapar de la muerte y tarde o temprano nos tenemos que enfrentar a ella. Juan de la Cruz la define como “privación de todas las cosas”⁵⁷ y como no, privación de vida.

De la muerte física poco hablará el místico pues una vez iniciada la ascensión a la Montaña (el camino espiritual), ésta deja de preocuparle. Para Juan de la Cruz, el origen del miedo a la muerte se encuentra en el egoísmo, en la ilusión de la posesión y en su identificación. Nada podemos llevar al otro mundo, absolutamente nada, ni lo material ni lo espiritual. A su vez, este miedo nos impedirá vivir con plenitud y nos empujará en una huida inútil ante un hecho inevitable. Recordando el mensaje de las *Postrimerías* nadie puede huir

⁵⁵ Pacho, E. (Ed.): *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 2000, pp. 516ss.

⁵⁶ La naturaleza se concibe desde una mirada espiritual. Por naturaleza somos seres espirituales y desde esta perspectiva todo es espiritual. Cuando nos separamos de nuestra naturaleza espiritual creándonos una identidad, un rol social, un estatus dentro de la sociedad, creamos a la vez una concepción dualista que nos separa de lo otro y por tanto del espíritu.

⁵⁷ *LIA* 3, 14.

de la muerte; pero tampoco debemos olvidar nuestra vida inmediata por un final que aún no ha llegado. Desde la perspectiva del carmelita, tampoco es bueno vivir condicionado bajo el miedo de la muerte ni comportarse en función de los dictados de la Iglesia por asegurarse el cielo, porque nuestro egoísmo materialista se transforma en egoísmo espiritual. El gran problema de la muerte física es el miedo que genera en el ser humano que conlleva sufrimiento, tal vez inducido por cierto deseo de inmortalidad⁵⁸. Una respuesta a este miedo es la construcción de las religiones. La mística, como fenómeno de las religiones, sería la superación de dicho miedo, y por tanto, la superación del egoísmo. El cristianismo, como camino espiritual, que trata de dar respuesta a la muerte, ésta se transforma en el eje central del sentido que podemos dar a la vida, que no es otra que la vida en Cristo. En el comentario del *Cántico Espiritual* Juan dice: “el alma no teme morir cuando ama, antes lo desea. Pero el pecador siempre teme morir, porque barrunta que la muerte todos los bienes le ha de quitar y todos los males le ha de dar”.⁵⁹

La muerte espiritual es aquella que acaece en vida y Juan la va describiendo en las sucesivas “noches”. Son las sucesivas muertes, cambios, transformaciones interiores que se producen en el camino espiritual y van transformando al caminante en una persona integral. El camino espiritual da plenitud a la vida y la muerte espiritual será aquella muerte que nos libera del mundo material, de los apegos psicológicos e incluso de los apegos espirituales. Utilizando la terminología paulina, es la muerte del “**hombre viejo**” culmina con la muerte mística, la aniquilación de todo lo creado en nuestra mente, emociones y sentimientos. La muerte en esta dimensión espiritual goza de un gran valor estético. La muerte o sus símbolos no tienen la intención de crear miedo y desasosiego en el espectador. Todo lo contrario. La muerte que acaece en vida y que abre las puertas de una vida eterna tras la muerte física, es anhelada y deseada pues supone la liberación de todas las cadenas que nos impiden vivir. La muerte espiritual simboliza el nacimiento a

⁵⁸ Bowker, J.: *Los significados de la muerte*. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 45.

⁵⁹ CB, 11, 10.

una nueva vida, a una vida más plena: “matando, muerte en vida la has trocado.”⁶⁰

La muerte mística o de amor es la muerte que da sentido al cristiano, pues no es otra que la muerte de Cristo en la cruz; la comunión con Dios. Ésta es la muerte de la que canta el poeta; la muerte que junta *Amado con amada, / amada en el Amado transformada!* Para el místico, toda la vida es una preparación para la muerte que nos lleva a la unión con Dios; un camino de desnudez que asciende hacia la montaña de la Nada; una negación total, donde uno se niega a sí mismo (muerte del sujeto), y al mundo (muerte social); pero siendo uno mismo y estando en el mundo (expansión de la conciencia).

La vida cobra sentido en el momento en que aceptamos la muerte. El miedo del “hombre viejo” se transforma a medida que nos adentramos en la *Noche Oscura*, en amor que libera a toda persona de las cadenas del miedo. Viviendo en amor la muerte desaparece para dar lugar a la Vida eterna en el *aquí y ahora*. En Juan de la Cruz esta aceptación se transforma en deseo, deseo de amor y de muerte en el amor. En el poema *Paráfrasis del salmo 136*⁶¹ canta el autor:

Allí me hirió de amor,
y el corazón me sacaba.
Díjeme que me matase,
pues de tal suerte llagaba.
Yo me metía en su fuego,
sabiendo que me abrasaba.

(...)

[Moríame por morirme
y mi vida me mataba,
porque ella perseverando
de tu vista me privaba.]

⁶⁰ P, Llama de amor viva, 12.

⁶¹ P. Paráfrasis del salmo 136, 15-32.

La completa comunión con Dios, para el espiritual, es cuando se muere físicamente⁶². Las diversas muertes espirituales que se dan a lo largo de la vida espiritual, no son del todo completas, aunque nos hablen de *confusión* del sujeto con el objeto. Son experiencias que duran un tiempo y tras él se regresa a un estado normal. En cierto sentido es un adelanto de lo que puede acontecer tras la muerte. Estas experiencias suelen ser tan impactantes que marcan de por vida al sujeto que las experimenta. Las experiencias de Unidad ponen en tela de juicio la relación sujeto – objeto. El lenguaje muestra dificultad para expresar la vivencia, pues ésta se sitúa fuera de las coordenadas espacio-temporales habituales.

*Entréme donde no supe
y quedéme no sabiendo,
toda sciencia transcendiendo.*⁶³

Con la muerte mística cerramos el círculo de la vida espiritual donde muerte física, muerte espiritual y muerte mística confluyen en un mismo punto; la muerte que nos lleva a la Vida plena *vivo ya porque no muero*. Para Juan de la Cruz, esta vida mundana es “Noche Oscura”, “sepulcro de oscura muerte”⁶⁴, y la vida espiritual no es otra cosa que una *llama de amor viva*, “Y en viniendo la vida, no queda rastro de muerte.”⁶⁵ Es en este poema donde mejor refleja la muerte de amor:

“acaba ya, si quieres;
rompe la tela deste dulce encuentro.”⁶⁶

Versos que dejan claro la voluntad del poeta de súplica y disponibilidad hacia el encuentro espiritual, y de aceptación tanto de la vida, como de la muerte, pues se sitúa con fe absoluta en la voluntad del Amado. *Rompe la tela*,

⁶² Ver, García Palacios, J.: *Los procesos de conocimiento en San Juan de la Cruz*. Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1992, pp. 139, 163; González de Cardenal, O.: *Sobre la muerte*. Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, p.24; Thompson C. P.: *El poeta y el místico. Un estudio sobre el “Cántico espiritual”*. Ed. Swan, Madrid, 1985, pp. 32, 235.

⁶³ P, Entréme donde no supe, 1-3.

⁶⁴ 2N 6, 2.

⁶⁵ LIB 2, 32.

⁶⁶ P, Llama de amor viva, 5-6.

ruptura de la vida temporal para acceder a la muerte de amor⁶⁷, a la unidad que disipa toda dualidad: vida-muerte, luz-oscuridad, etc, en *este dulce encuentro*, encuentro y fusión de los amados.

Esta muerte es el desenlace normal del itinerario espiritual, tal como lo refleja en el poema *Un pastorcico*. El protagonista del poema, Jesús (el pastorcico), muere de amor en matrimonio perfecto. En su prosa es más explícito a la hora de hablar de la muerte mística: “Para que entienda el buen espiritual el misterio de la puerta y del camino de Cristo para unirse con Dios, y sepa que cuanto más se anihilase por Dios según estas dos partes, sensitiva y espiritual, tanto más se une a Dios y tanto mayor obra hace. Y cuando viniere a quedar resuelto en nada, que será la suma humildad, quedará hecha la unión espiritual entre el alma y Dios, que es el mayor y más alto estado a que en esta vida se puede llegar. No consiste, pues, en recreaciones y gustos y sentimientos espirituales, sino en una viva muerte de cruz sensitiva y espiritual, esto es, interior y exterior.”⁶⁸ ; “conviene que no nos falte cruz, como a nuestro Amado hasta la muerte de amor.”⁶⁹ Es desde el amor donde cobra sentido la muerte y por tanto la vida como itinerario espiritual⁷⁰. En este sentido lo que da belleza a la muerte es el amor⁷¹.

La idea de muerte que aparece en su poesía debe de entenderse como “**anhelo de muerte**”. Contrasta con la idea popular de muerte de su época que era concebida como la arrebatadora de vida. Por esta razón, la gente respondía de dos maneras ante el *triumfo de la muerte*, refugiándose en la religión o disfrutando de la inmediatez de la vida. La muerte en Juan de la Cruz es concebida como el medio seguro que lleva directamente al Amado⁷², a la vida plena. La muerte tiene un sentido trascendental y no escatológico; movido por el amor y no por el miedo.

⁶⁷ Díez, M. A.: “<<Morir de amor>>: Aproximación sanjuanista al novísimo de la madre Teresa de Jesús.” Rev. Monte Carmelo, Vol. 88, p.617.

⁶⁸ 2S, 7, 11.

⁶⁹ 2S, 19, 13.

⁷⁰ Díez, M. A., *Op. Cit.*, p. 616.

⁷¹ Aquí el “amor” recoge la tradición platónica de que amor es igual a belleza e igual a verdad.

⁷² Damián Gaitán, J.: “*San Juan de la Cruz: un místico ante la muerte.*” Rev. de Espiritualidad, Vol. 40, 1981, p. 106.

En las trece primeras estrofas del *Cántico B* la unión con el Amado sólo es alcanzada plenamente tras la muerte física. El anhelo de la muerte responde al deseo de unión con el Amado. La vida en Juan de la Cruz es la vida espiritual que tras la muerte física cobra una plenitud sin límites. Durante la vida física, la vida espiritual está limitada y condicionada por el mundo fenoménico. Estos límites, a medida que la vida se espiritualiza, van menguando pero no desaparecen del todo. Por otro lado, todas las personas que no viven afín al espíritu, su vida es más limitada, por lo tanto, es menos plena.

Juan de la Cruz responde a la razón que le motiva el anhelo de la muerte:

“Una de las cosas más principales por que desea el alma ser *desatada y verse con Cristo* (Phil 1,23) es por verle allá cara a cara y entender allí de raíz las profundas vías y misterios eternos de su Encarnación, que no es la menor parte de su bienaventuranza.”⁷³

La *hermosura* en Juan de la Cruz se remite a la experiencia espiritual que cobra plenitud tras la muerte. No obstante, para el espiritual que ya ha degustado en vida la experiencia espiritual, se encuentra desolado y desdichado al ser consciente de su verdadera naturaleza y su situación de oscuridad en esta vida; vida que es desdichada si no se está con el Amado. Ahora, el sentido de la vida es la espiritualización de ésta. Con lo cual, la muerte dota de sentido a la vida, y la vida dota de sentido a la muerte sólo cuando vida y muerte se contemplan desde la unidad y trascendencia.

La vida es un camino que prepara al individuo a la muerte, de ahí que cuando una persona cobra consciencia ante la dimensión espiritual, anhela la muerte no como deseo sino como la culminación de un proceso de autoconciencia. Juan de la Cruz advierte que el deseo de la muerte se debe a una imperfección natural⁷⁴. La diferencia entre anhelar la muerte y desear la muerte estriba en que el deseo siempre procede del ego, de ahí que el poeta recurra al anhelo y a la forma de la tercera persona *máteme*, puesto que la acción debe de venir del Amado y no del propio sujeto. No hay ningún interés

⁷³ CB, 37, 1.

⁷⁴ CB, 11, 8.

en morir sino en vivir en unidad. La vida se transforma en preparación para una vida desde la unidad, y la muerte en la culminación del proceso espiritual donde da lugar a una vida plena. La vida y la muerte cobran sentido desde la unidad de la experiencia espiritual, y tanto la vida como la muerte se intentan vivir con la máxima conciencia y plenitud.

La muerte es dulzura y deleite; es el fin de todas las penas y principio de todo su bien; es la alegría; y el deseo de todo aquél que ha experimentado el amor del Amado.

La concepción de muerte en Juan de la Cruz está invertida, porque es vida cuando se está ante la presencia del Amado y muerte en su ausencia⁷⁵. La muerte viene a ser sinónimo de presencia divina; y el anhelo de muerte no es más que el anhelo de dicha presencia.

La estética de la muerte en Juan de la Cruz es una estética de la *hermosura*, y en estos términos describe la muerte, al contrario de la estética de finales de la Edad Media que era una estética del horror y del miedo; y la del barroco que también era utilizada para impresionar al individuo para que su vida fuese más piadosa y más dependiente del poder religioso. Sin embargo, en la estética de Juan de la Cruz, la muerte representa: a la hermosura, a la sabiduría, a las virtudes y atributos del Amado⁷⁶.

Hasta ahora he analizado la muerte en Juan de la Cruz y su relación con la *hermosura*, como sinónimo de belleza y en relación con la experiencia unitiva. Veamos qué nos aporta el análisis de la belleza en su obra.

La belleza es una de las constantes en la obra sanjuanista⁷⁷. El principal atractivo de sus poesías es la belleza que emanan independientemente del sentido de dichos poemas. Uno queda atrapado en la forma poética y poco a poco se adentra en su enigmática poesía. Es una belleza compaginada con la sencillez de sus letras. Para Eulogio Pacho, la belleza es una obsesión; un placer estético que es clave en su mensaje religioso y cristiano⁷⁸. La poesía al igual que su prosa emana una gran belleza y a la vez es de gran complejidad.

⁷⁵ CB, 2, 7; 17, 3.

⁷⁶ CB, 37, 2.

⁷⁷ Prado Rovella, R.: Belleza y experiencia mística: impulso amoroso y atracción estética en Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 2001, p. 169.

⁷⁸ Pacho, E., "Belleza, deleite y ascesis en Juan de la Cruz", en *Estudios sanjuanistas*, Vol. II, Ed. Monte del Carmelo, Burgos, 1997, p. 387.

En una primera lectura, en la poesía destaca la belleza de sus poemas, y en la prosa su complejidad. No obstante, enseguida uno se percata de la dificultad hermenéutica de la poesía y de la belleza que encierra la prosa sanjuanista. Sin embargo, poesía y prosa forman una unidad que hace referencia a la experiencia íntima del poeta en el caminar espiritual.

Si cuantificamos las veces que el poeta utiliza las palabras hermosura y belleza nos encontramos con el siguiente cuadro:

Palabras	S	N	CB	LB	Om	CA	LA	Total
Hermosamente	-	-	1	-	-	1	-	2
Hermosear	-	-	13	1	1	11	1	27
Hermoso	13	3	20	4	1	11	4	56
Hermosura	20	-	96	11	4	49	12	192
Belleza	2	-	1	1	1	-	1	6
Bello	-	-	2	-	3	-	-	5

En esta tabla⁷⁹ podemos observar las veces que utiliza el poeta las palabras “hermosura”, “belleza”, y sus derivados más inmediatos, obviando los sinónimos numerosísimos que utiliza en su obra. En una primera mirada es en el *Cántico* donde más veces aparecen las palabras que hacen referencia a la hermosura, sobre todo en el *Cántico B*. Parece claro que las correcciones que hizo Juan de la Cruz en sus comentarios iban encaminados, en parte, a darles una forma más hermosa que en sus primeros textos. Sin embargo, el término “belleza” no lo utiliza mucho.

La belleza en Juan de la Cruz pasa por el misterio de la cruz en un proceso de purificación y muerte que da lugar a la vida espiritual independientemente de la muerte física. De ahí que la noche es el símbolo por antonomasia que resume el misterio de agonía, privación, oscuridad y purificación, por una parte, y de sabrosa y hermosa comunión con Dios⁸⁰.

⁷⁹ Prado Rovella, R., *Op. Cit.*, p. 171.

⁸⁰ Del Sagrario Rollán, M., en Pacho, E. (Dir), *Op. Ct.*, p. 732.

Siguiendo la división de los usos de Juan de la Cruz sobre el uso del término “hermosura” según María del Sagrario⁸¹ lo trataremos en cuatro partes.

La hermosura de las criaturas: Las poesías de Juan de la Cruz son un canto a la naturaleza. *Cántico espiritual* se desarrolla en plena naturaleza donde todos los protagonistas, Naturaleza, amada y Amado cantan en armonioso diálogo. La relación de Juan de la Cruz con la naturaleza es una relación de amor. A diferencia del romanticismo que exaltó con suma gracia a la naturaleza, Juan de la Cruz disfrutaba de ella *in situ*, al igual que algunos autores renacentistas como Petrarca en *La subida al monte Ventoso*, y el monacato medieval que instalaban sus abadías en lugares privilegiosamente bellos. Aquí concuerdan la tradición renacentista y la monástica, en especial la franciscana: en el gusto por la naturaleza como pura expresión del Espíritu.

En Juan de la Cruz, la naturaleza no juega un papel secundario como en la estética renacentista o romántica. “La naturaleza es *creación*, en los escritos del Santo, y por ello puede tornarse *sacramento*, es decir, símbolo de encuentro entre el hombre y su creador.”⁸²

Sólo en la noche, o en la mirada interior, es cuando podemos contemplar la belleza que canta Juan de la Cruz. Las bellezas visibles fruto de nuestras impurezas y concupiscencia son un obstáculo que oculta la verdadera belleza del Creador. En este camino de oscuridades el alma se va purificando hasta transformarse en la hermosura misma⁸³. Por lo tanto, la hermosura es el fin del camino que es transformación tras el proceso de purificación, y descubrimiento de nuestra verdadera naturaleza: la naturaleza espiritual.

La hermosura del alma: El alma es lo hermoso y acabado en el ser humano; la imagen de Dios⁸⁴ que podemos contemplar en la mirada interior. Es la parte divina del ser humano que se oculta en nuestro más profundo interior. Sólo desde la soledad y el recogimiento podemos acceder a la dimensión más alta del ser humano. La búsqueda del Amado es la salida a la luz de la amada

⁸¹ *Ibid.*, pp. 733ss.

⁸² *Ibid.*, p. 734.

⁸³ *Ibid.*, p. 734.

⁸⁴ *1S*, 9, 1.

que yace oculta en nuestro interior. Por la gracia y el amor, el alma se hermosea en plena unión divina. La belleza del alma es sólo manifiesta ante la presencia del Amado que transforma y asemeja.

La hermosura de Dios: El alma y todas las criaturas son reflejo o participación de la Belleza increada⁸⁵. Todos los caminos que conducen a esta Belleza pasan por la noche oscura como proceso de purificación y de negación del entendimiento humano. Es la muerte del sujeto en cuanto constructo mental y categorizador del mundo⁸⁶. La única vía es el desasimiento de sí, hasta que ya vacíos de todo pensamiento, emoción y sentimiento, da lugar al *rayo de tiniebla*, cegador y violento para el alma impura, y, *cauterio suave* para el alma pura que se deja transformar en el fuego del Amor. Esta Hermosura la encontramos en el poema *Llama de amor viva*, y sus comentarios, sobre todo en la segunda versión⁸⁷, y de una manera muy bella la describe en el *Cántico*, repitiendo hasta la saciedad la palabra “hermosura” en diferentes comentarios, **todos ellos relacionados con la muerte.**

“y vámonos a ver en tu hermosura. Qué quiere decir: hagamos de manera que, por medio de este ejercicio de amor ya dicho, lleguemos hasta vernos en *tu hermosura* en la vida eterna. Esto es, que de tal manera esté yo transformada en *tu hermosura*, que, siendo semejante en *hermosura*, nos veamos entrambos en *tu hermosura*, teniendo ya tu misma *hermosura*; de manera que, mirando el uno al otro, vea cada uno en el otro su *hermosura*, siendo la una y la del otro *tu hermosura* sola, absorta yo en *tu hermosura*, y así, te veré yo a ti en *tu hermosura*, y tú a mi en *tu hermosura*, y yo me veré en *tu hermosura*, y tú verás en mí en *tu hermosura*; y así, parezca yo tú en *tu hermosura*, y parezcas tú yo en *tu hermosura*, y mi *hermosura* sea *tu hermosura*, y *tu hermosura* mi *hermosura*; y así seré yo tú en *tu hermosura*, y serás tú yo en *tu*

⁸⁵ Del Sagrario Rollán, M., *Op. Cit.*, p. 735.

⁸⁶ Para Juan de la Cruz, la razón en cuanto nos separa del mundo, nos separa de nosotros mismos y por tanto de Dios o del sentido espiritual de la Vida, ya que desde una perspectiva espiritual no hay separación, sino unión.

⁸⁷ LIB 3,47; LIB 3, 14.

hermosura, porque *tu* misma *hermosura* será mi *hermosura*; y así nos veremos el uno al otro en *tu hermosa*.”⁸⁸

Este impresionante comentario de Juan de la Cruz, algo nunca visto en la literatura del Siglo de Oro español, gira en torno al “*tu*”. La *hermosura* que dimana del “*tu*” hace que todos participemos de la *hermosura*. Constantemente está hablando de la *hermosura* divina. Con esta figura retórica Juan de la Cruz evoca una *hermosura* que está más allá del lenguaje, de ahí que se remita a una descripción de la *hermosura* con la utilización de la propia palabra (*hermosura*), hasta tal punto que uno se pierde embriagado ante tanta repetición. Como si del ritual derviche de la *Sama*⁸⁹ se tratase se está constantemente dando vueltas sobre el concepto *hermosura* para salirse fuera de sí, en este caso, del lenguaje. Bajo el concepto de *hermosura* se identifica a *la amada en el Amado transformada*: muerte del ego y renacimiento en la totalidad en un juego de identidad y alteridad⁹⁰.

El texto nos remonta a la concepción del Pseudo Dionisio donde la belleza divina es comunión: “y así seré yo tú en *tu hermosa*, y serás tú yo en *tu hermosa*”; y vida eterna, por tanto espiritual. Es una *hermosura* que ha ido transformando al sujeto a medida que se ha ido purificando y deshaciéndose de lo egoico o carnal. La comunión mística es mirada interior y mirada exterior a la vez. Es bajada a la profundidad del alma y ascensión al cielo a la vez; es éxtasis transformante e íntasis reformante. Es tal el juego entre el “*yo*” y el “*tu*” que se confunden en plena apertura a la *hermosura*. El verbo ser en la comunión íntima de la *hermosura* se encuentra en futuro, “*tu* misma *hermosura*

⁸⁸ CB, 36, 5.

⁸⁹ Significa escuchar. Es un baile ritual de los sufíes que consiste en girar sobre sí mismos en sentido contrario a las agujas del reloj. Este ritual lo consagró Rumi (1207-1273) cuyo simbolismo representa la aniquilación del ego. “El giróvago es como la mota de polvo que gira alrededor del sol, atraída por su inmensa fuerza gravitacional, y como la mariposa que revolotea en torno a la vela hasta que muere consumida en el fuego de la llama. Y es que la *sama* de los embriagados de Dios es una danza que no sólo expresa el júbilo del encuentro con el Amor indecible, sino que representa también la aniquilación del ego que hace posible ese encuentro trascendido. Cuando este privilegiado estado espiritual se logra de veras, los ejecutantes de la *sama* acceden a la ronda sagrada que los espíritus liberados describen alrededor de un Sol que no se oculta jamás.” López-Baralt, L., y Piera, L.: “*La sama o baile ritual de los derviches giróvagos*”, en López-Baralt, L., y Piera, L.: *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*. Ed. Trotta, Madrid, 1996, p. 218.

⁹⁰ Lledó, E.: Juan de la Cruz: Notas hermenéuticas sobre un lenguaje que se habla a sí mismo. En Valente, J. A. y Lara Garrido, J., (Ed.): *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*. Ed. Tecnos, Madrid, 1995, p. 121.

será mi *hermosura*”, pues esta unión se da al margen del cuerpo físico: en la muerte física y muerte de amor.

Para Ricardo Prado Robella este fragmento es una oración más que una descripción de la contemplación más allá de todas las formas⁹¹ y de todo lenguaje. En cierto modo es una oración al estilo oriental *mántrica*⁹², cuya repetición de la palabra *hermosura* coloca al orante en un estado de apertura y de escucha absoluta. Si estos fragmentos se utilizasen como oraciones, nos encontraríamos con una práctica de la Iglesia Oriental denominada *Oración continua del corazón* descrita en la *Philokalia*⁹³, y en *La vía del peregrino*⁹⁴, donde se muestra esta peculiar forma de oración. “Encuentra un lugar tranquilo para sentarte solo y en silencio; inclina la cabeza y cierra los ojos. Respira despacio y dirige tu mirada al interior de tu corazón; recoge tu mente, es decir, todos tus pensamientos, y bájalos de la mente al corazón. Mientras respiras, repite: <<Señor Jesucristo, ten piedad de mí>>, en voz baja o sólo con tu corazón. Esfuérzate por desterrar todo pensamiento; permanece en calma, ten paciencia y repite este ejercicio con frecuencia.”⁹⁵ Si no hay constancia que se utilizase los fragmentos del *Cántico* como textos de oración, lo que sí consta es la utilización de máximas y exhortaciones inscritas en unos billetes que ofrecía a sus hermanas de orden para su estímulo y consuelo⁹⁶, y que recitaban repetidamente como si de un *mantra* se tratase.

Más adelante nos habla del cuerpo místico que es cuando la Iglesia participa de la hermosura. Interesante aspecto que se concibe, al igual que el ser humano, como un ente evolutivo que también debe pasar por el proceso purgativo de la noche para alcanzar la hermosura divina. En este fragmento vemos que a nivel social también se progresa, y que la Iglesia no encarna sólo el espíritu sino también la carnalidad.

⁹¹ Prado Rovella, R., *Op. Cit.*, p. 188.

⁹² *Mantra* es una palabra sánscrita cuya etimología proviene de la palabra *Man* que significa mente, y *Tra* que significa liberar. *Mantra* es la repetición de una palabra cuya finalidad consiste en serenar la mente gracias a la vibración que produce la pronunciación repetida de una palabra concreta. Es una técnica contemplativa muy utilizada en el hinduismo y en el budismo.

⁹³ Macario Evagrío: *Filocalia de la oración de Jesús*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1990.

⁹⁴ Anónimo: *La vía del peregrino*. Ed. Edad, Madrid, 1993.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 23s.

⁹⁶ Crisógono de Jesús, *Op. Cit.*, pp. 117s.

“El por esencia, por ser Hijo natural, nosotros por participación, por ser hijos adoptivos; y así lo dijo El, no sólo por sí, que es la cabeza, sino por todo su cuerpo místico, que es la Iglesia, la cual participará la misma *hermosura* de el Esposo en el día de su triunfo, que será cuando vea a Dios cara a cara. Que por eso, pide aquí el alma que se vayan a ver ella y el Esposo en su *hermosura*.”⁹⁷

La hermosura de la unión: “Cuando Juan de la Cruz se refiere a la belleza, o hermosura, de cualquier modo que sea, ya manifiesta en la creación, o en el alma misma, en realidad está ahondando en este núcleo de comunicación de amor que existe desde siempre entre el alma y Dios. De alguna manera cualquier otra referencia no es más que una forma de matizar estos flujos y corrientes de gracia que entre ambos discurren, obstaculizados, agitados, empañados, o finalmente liberados en toda su fuerza, en el estadio de la unión, cantado en *Llama*.”⁹⁸

En el estadio de la unión la belleza gira en torno a la crucifixión. Es la muerte de amor que Jesús expresó en la cruz y donde el misticismo cristiano se identifica en el padecimiento con el Amado. Esta muerte sí es coincidente con la muerte física.

“Descubre tu presencia
y máteme tu vista y hermosura;
mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura.

Deseando, pues, el alma verse poseída ya de este gran Dios, de cuyo amor se siente robado y llagado el corazón, no pudiéndolo ya sufrir, pide en esta canción determinadamente le descubra y muestre su hermosura, que es su divina esencia; y *que la mate con esta vista, desatándola de la carne*, pues en ella no puede verle y gozarle como desea, poniéndole por delante la dolencia y ansia de su corazón en que persevera penando por su amor, sin poder tener remedio con menos que esta gloriosa visa de su divina esencia.”⁹⁹

⁹⁷ CB, 36, 5.

⁹⁸ Del Sagrario Rollán, M., *Op. Cit.*, p. 736.

⁹⁹ CB, 11, 1-2. La cursiva es mía.

La muerte que produce la hermosura divina no es una muerte física (literal), sino de carácter espiritual o trascendente. Es una muerte al apego de las ilusiones materiales que coartan la libertad humana. Es una muerte que acaece en esta vida en función del grado de espiritualidad alcanzado. Más adelante, Juan de la Cruz distingue dos formas de ver la vida que conducen a la muerte; dos aptitudes ante la vida: la vida materialista y la vida espiritualista.

“Dos vistas se sabe que matan al hombre por no poder sufrir la fuerza y eficacia de la vista; la una es la del basilisco, de cuya vista se dice mueren luego; otra es la vista de Dios. Pero son muy diferentes las causas, porque la una vista mata con gran ponzoña, y la otra con inmensa salud y bien de gloria. Por lo cual no hace mucho aquí el alma en querer morir a vista de la hermosura de Dios para gozarla para siempre; pues que, si el alma tuviese un solo barrunto del alteza y hermosura de Dios, no sólo una muerte apetecería por verla ya para siempre (como aquí desea), pero mil acerbísimas muertes pasaría muy alegre por verla un solo momento y, después de haberla visto, pediría padecer otras tantas por verla otro tanto.”¹⁰⁰

Comentando el verso *máteme tu vista y hermosura*, Juan de la Cruz ahonda en la muerte espiritual y sus más inmediatas implicaciones a la hora de afrontar la muerte física y la vida misma. La primera que comenta es la hermosura de la muerte de la misma manera que destaca la hermosura de la vida. Lo que impide que veamos la hermosura de la muerte y de la vida (si es que hay distinción entre la vida y la muerte) es el miedo que emana directamente del ego en cuanto constructo mental que necesita de la posesión para su existencia. En la muerte física todo lo que se posee se pierde y aquí radica el miedo ante el temor de dejar de existir. Para el místico que parte de su propia experiencia espiritual no tiene miedo a la muerte física porque no tiene ningún apego material. No tiene miedo a perder nada porque no posee nada. Ahí radica su riqueza y libertad en el mundo pues sin el miedo a la muerte, y por consiguiente, a la vida, vive plenamente la vida y la muerte que dejan de ser dos aspectos diferentes de la existencia humana. Muerte y vida conforman la Vida que sólo se puede vivir desde la espiritualidad. El místico abandona el cuerpo mientras que los demás pierden el cuerpo y sus posesiones materiales. En el místico se da una inversión de valores con

¹⁰⁰ CB, 11,7.

respecto a la vida y a la muerte. La vida común es muerte para el místico, y la vida espiritual es muerte a la vida común. Si para el común de los mortales la muerte es el fin de la vida, para el místico es una continuidad de la propia vida y por lo tanto no hay ninguna razón para tener miedo. La persona espiritual anhela la muerte física dado que no es tal muerte sino una vida más intensa y plena que la desarrollada físicamente.

“*Máteme tu vista y hermosura*, pues que sabe que, en aquel mismo punto que la viese, sería ella arrebatada a la misma hermosura, y absorta en la misma hermosura, y transformada en la misma hermosura, y ser ella hermosa como la misma hermosura y abastada y enriquecida como la misma hermosura. Que por eso dice David que la *muerte de los santos es preciosa en la presencia del Señor* (Ps 115, 15); lo cual no sería si no participasen sus mismas grandezas, porque, delante de Dios, no hay nada precioso sino lo que El es en sí mismo. Por eso el alma no teme morir cuando ama, antes lo desea. Pero el pecador siempre teme morir, porque barrunta que la muerte todos los bienes le ha de quitar y todos los males le ha de dar; porque, como dice David, *la muerte de los pecadores es pésima* (Ps 33, 22); y por eso, como dice el Sabio, le es *amarga su memoria* (Eccli 41, 1), porque, como aman mucho la vida de este siglo y poco la del otro, temen mucho la muerte. Pero el alma que ama a Dios más vive en la otra vida que en ésta, porque más vive el alma adonde ama que donde anima, y así tiene en poco esta vida temporal; por eso dice *máteme tu vista*, etc.”¹⁰¹

A la conclusión que llegamos tras leer este comentario del *Cántico espiritual* es que se percibe una concepción estética de la muerte que refleja la unión espiritual por antonomasia. La muerte es *hermosa* como la vida misma ya que es expresión de la Vida. Para Juan de la Cruz, la vida y la muerte son hermosas cuando son contempladas desde el amor; cuando son contempladas desde el espíritu y desde la Unidad. No hay razón para temer a la muerte, sino anhelo de unión y de eternidad. Más que experiencia de muerte es experiencia de vida *transformada* en ese ámbito de vida hermosa en el espíritu. La experiencia espiritual es una experiencia de muerte y ésta a su vez es una experiencia estética cuando la expresa por medio del lenguaje creando formas que evocan hermosura; evoca con la forma un contenido inefable, accesible sólo por la experiencia.

¹⁰¹ CB, 11, 10.

3.3 ¿Se puede hablar de lo sublime en la estética de Juan de la Cruz?

Recapitulando el apartado anterior que se ha analizado la belleza en la obra del poeta, habría que destacar que la palabra a la cual recurre es *hermosura* y no *belleza*. Juan de la Cruz se desmarca de las nociones comunes de *belleza* y se remite a la palabra *hermosura* para mostrar el aspecto estético particular de su experiencia religiosa.

Dentro de su estética destaca la temática tratada que gira en torno a la muerte; pero dentro de un contexto contemplativo. Si el tema de la muerte en el siglo XVI giraba en torno a *las danzas de la muerte*, Juan de la Cruz se va a desmarcar otorgando a ésta el calificativo de *hermosura*, y no de horror como era lo común en aquellos años.

Por lo tanto, la *hermosura* de la que nos habla Juan se remite a un plano espiritual donde muestra un camino (*Subida al Monte Carmelo*), y precisamente, la *belleza* se encuentra en este camino; desde la *belleza* de las criaturas, la *belleza* del alma, la de Dios, y en última instancia, la unión entre Amado y amada. La *belleza* en Juan de la Cruz se encuentra en el camino contemplativo que implica directamente la muerte espiritual (muerte del sujeto).

A partir de estos elementos ¿podemos decir que la estética de Juan de la Cruz es una estética de lo sublime? En primer lugar veamos que se entiende por sublime en tres autores paradigmáticos: Pseudo Longino, Edmund Burke y Emmanuel Kant. En un segundo lugar veremos si se adecua lo que dicen estos autores con la estética del poeta.

El punto de partida del estudio de lo sublime es la obra de Pseudo Longino *Sobre lo sublime*. El manuscrito griego se descubrió en el siglo XVI, pero el texto se hizo famoso a partir de una traducción a una lengua moderna un siglo más tarde¹⁰².

Para Pseudo Longino lo sublime es una excelencia del lenguaje sometida a cinco reglas: dos de carácter natural y tres de carácter artificial. Las de carácter natural son: el talento y la pasión. Las de carácter artificial son: uso de figuras retóricas, dicción y composición. Con el buen uso de estas reglas, el lenguaje conduce al éxtasis que como dice Pseudo Longino: “El lenguaje

¹⁰² Tatarkiewicz, W.: *Historia de seis ideas*. Ed. Tecnos, Madrid, 1992, p. 204.

sublime conduce a los que lo escuchan no a la persuasión, sino al éxtasis. Ya que en todas partes lo maravilloso, que va acompañado de asombro, es siempre superior a la persuasión y a lo que sólo es agradable.”¹⁰³ Además lo sublime tiene un carácter universal pues es aquello que agrada siempre a todos¹⁰⁴.

Esta capacidad de generar asombro de la misma manera que lo genera la naturaleza no se debe al aprendizaje sino a las capacidades innatas del artista¹⁰⁵. En cierto sentido, estamos ante la figura del héroe o genio artístico que en su originalidad se salta las normas en busca de la perfección del ser, movido, en parte, por una inspiración especial o locura¹⁰⁶, y en esa ruptura de las normas es donde se consigue el asombro y la sublimidad. El genio es aquel que abandona la cotidianidad para adentrarse en lo extraordinario, grande y bello de la vida¹⁰⁷. El genio sobrepasa el nivel humano¹⁰⁸ al entrar en contacto con lo sublime que lo eleva cerca de la grandeza espiritual de la divinidad.

Lo sublime está relacionado con el terror en esa ruptura de las normas, por salirse del orden. Sin embargo, el artista recurre a esta ruptura para reflejar terror, caos, muerte.

Con el Romanticismo en el siglo XVIII, lo sublime se empieza a relacionar con cosas atractivas pero que a la vez producen terror, como es el silencio, la noche, la melancolía, etc. A la vez, se establece una dualidad entre lo sublime y la belleza que anteriormente no había existido. Lo sublime se definía como: “la capacidad de entusiasmar y elevar el espíritu, unido a la grandiosidad del pensamiento y la profundidad de las emociones.”¹⁰⁹ El autor más representativo de esta nueva concepción de lo sublime es Edmund Burke. Para este autor lo bello produce deleite y lo sublime terror deleitable¹¹⁰. Las causas de lo sublime son:

¹⁰³ Pseudo Longino: “*Sobre lo sublime*.” en Demetrio: *Sobre el estilo*. Ed. Gredos, Madrid, 1979, p. 149.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 158.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 149.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 159.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 202.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 203.

¹⁰⁹ Tatarkiewicz, W., *Op. Cit.*, p. 205.

¹¹⁰ Ferrater Mora, J.: *Diccionario de filosofía*. Ed. Círculo de Lectores, Barcelona, 1991, p. 3144.

- La grandeza de las dimensiones¹¹¹.
- La infinitud¹¹².
- La magnificencia como un cielo estrellado¹¹³.
- En última instancia todo aquello que produce terror¹¹⁴.

Lo salvaje en cuanto que produce terror también se puede considerar como sublime. Burke cita a los toros y a los lobos¹¹⁵; animales que con sola su presencia producen terror. Sin embargo de las vacas y los perros, a pesar que en cuanto a fuerza y características físicas son muy similares a la de los toros y los lobos, en caso de deleite, hablaríamos de animales bellos pero no sublimes. La fiereza del toro y del lobo, que nos podrían causar la muerte, hace que estos dos animales sean sublimes. Otros objetos que producen sublimidad son: la vacuidad, la oscuridad, la soledad, y el silencio, porque todas las privaciones de este tipo producen terror¹¹⁶.

Kant parte de las nociones de lo sublime de Burke pero añade algunas distinciones. En primer lugar, destaca la diferencia entre las características principales de lo bello: finito, acabado y mensurable; en contraposición a las características opuestas de lo sublime: infinito, inacabado e inconmensurable.

“Pero hay también entre ambas diferencias considerables, que están a la vista. Lo bello de la naturaleza se refiere a la forma del objeto, que consiste en su limitación; lo sublime, al contrario, puede encontrarse en un objeto sin forma, en cuanto en él, u ocasionada por él, es representada *ilimitación* y pensada, sin embargo, una totalidad de la misma, de tal modo que parece tomarse lo bello como la exposición de un concepto indeterminado del entendimiento, y lo sublime como la de un concepto semejante de la razón”¹¹⁷

¹¹¹ Burke, E.: *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y lo bello*. Ed. Colegio de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Murcia, Murcia, 1985, p. 133.

¹¹² *Ibid.*, p. 134.

¹¹³ *Ibid.*, p. 140.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 201.

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 121, 127s.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 132.

¹¹⁷ Kant, E.: *Crítica del juicio*. Trad. Manuel García Morente, Editora Nacional, México, 1975, p. 239.

En segundo lugar, dentro de lo sublime establece dos distinciones:

- El sublime matemático que es engendrado por la experiencia de lo que no se puede medir, causado por una interacción de la imaginación y el conocimiento. En este sentido: *Sublime es lo que, sólo porque se puede pensar, demuestra una facultad del espíritu que supera toda medida de los sentidos.*¹¹⁸ La propia limitación de nuestras facultades para apreciar las magnitudes sensibles manifiesta una facultad suprasensible en nosotros, ya que podemos abordar la infinitud por medio de la razón. Lo sublime es un producto de la razón humana para anteponerse a la naturaleza y donde se pone de manifiesto la superioridad del espíritu humano.
- El sublime dinámico que es engendrado por la presencia de la fuerza y el poder inconmensurable, causado por una interacción de la imaginación y el deseo. En este concepto subyace la idea de la dignidad humana ante la naturaleza. El sublime dinámico surge ante la irresistibilidad de la fuerza de la naturaleza como puede ser un terremoto, un huracán. Su aspecto es más atractivo cuanto más peligro encierre, siempre y cuando se contemple desde un lugar seguro. El ser humano ante esta inconmensurable fuerza encuentra su propia limitación. Sin embargo, gracias a la facultad de la razón dota al ser humano de independencia con respecto a la naturaleza que impide que se rebaje a ésta aunque constantemente se tenga que someter¹¹⁹. En este sentido, la naturaleza es sublime “porque eleva la imaginación a la exposición de aquellos casos en los cuales el espíritu puede hacerse sensible la propia sublimidad de su determinación, incluso por encima de la naturaleza.”¹²⁰ Lo sublime es una cualidad de nuestro propio espíritu al ser conscientes de nuestra superioridad con respecto a la naturaleza¹²¹.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 250.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 271-272.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 273.

¹²¹ *Ibid.*, p. 276-277.

Morente matiza con respecto a la idea de lo sublime en Kant:

“Lo sublime no es la naturaleza, sino el <<yo>>, y el <<yo>> en cuanto capaz de superar y de resistir a la sensibilidad y a la causalidad. (...) Sin embargo, la naturaleza está enfrente, como aquello que ha de ser superado, y se puede decir que, tanto lo uno como lo otro, es indispensable para que se produzca el sentimiento de lo sublime.”¹²²

Lo sublime produce placer y displacer a la vez. Cuando la naturaleza nos supera por sus dimensiones o por su fuerza nos produce displacer. Pero cuando por medio de la razón superamos a la naturaleza aparece el placer. Lo sublime nos lleva a traspasar nuestras limitaciones frente a la naturaleza como exposición de ideas.

La noción de genio en Kant hace referencia a la facultad innata productora del artista que por mediación de la naturaleza dota de regla al arte.

El genio debe ser original, por su capacidad creadora, y ejemplar, en cuanto que es un modelo a imitar como la naturaleza misma¹²³. El genio se presenta como naturaleza no explicando sus productos artísticos sino mostrándolos.

Una vez mostrado la concepción de belleza de Juan de la Cruz y los tres modelos de lo sublime ¿es posible hablar de lo sublime en la estética de Juan de la Cruz? Se podría hablar de lo sublime en la obra de Juan de la Cruz desde la perspectiva de Pseudo Longino. Desde la perspectiva de Burke y Kant claramente no, es más, creo que se opone a la estética del carmelita.

Lo sublime en Pseudo Longino, en un primer momento, tiene un uso en el ámbito de la retórica. Lo sublime como categoría estética es a partir del Renacimiento que es utilizado para distinguir de lo bello. Como hemos señalado al principio, lo sublime es la excelencia del lenguaje. Y precisamente si algo caracteriza la obra del poeta es precisamente esa excelencia a la que alude Pseudo Longino, cumpliendo adecuadamente las cinco reglas. Además, la poesía de Juan de la Cruz conduce al éxtasis; en términos de Pseudo Longino, gracias al buen uso de las reglas ya mencionadas. Por si fuera poco, los poemas más representativos de Juan de la Cruz (*Noche, Llama, Cántico*)

¹²² García Morente, M., *Prologo*, en Kant, E., *Op. Cit.*, p. 87.

¹²³ Kant, E., *Op. Cit.*, p. 360.

describen el éxtasis del autor. Es una poesía que describe el éxtasis y a la vez conduce o incita al éxtasis transformante.

Juan de la Cruz se ajusta, también, a la noción de genio artístico longuiano, porque su obra se salta las normas sociales al concebir la muerte como anhelo y no como algo terrorífico; se salta las normas lingüísticas en su forma particular de escritura; busca la perfección del ser pues es el único camino que conduce al Amado; y su inspiración especial procede, según él, en parte del Espíritu Santo.

En lo único en que no coincide la obra de Juan con las apreciaciones de lo sublime de Pseudo Longino es en la relación de lo sublime con el terror. En este sentido, la ausencia de terror en la poética de Juan es absoluta, pues es una poesía que expresa la vida en su máxima intensidad; es una poesía amorosa de absoluta confianza en el Amado.

Con el Romanticismo, la noción de sublime ya no es aplicable a la poética de Juan de la Cruz. En el momento en que la estética se proclama como disciplina filosófica, lo sublime empieza a diferenciarse de lo bello. Como principal característica de lo sublime es que produce un *terror deleitable*, algo que no se puede decir de la poesía del carmelita. Desde el análisis de Burke lo bello y lo sublime es que lo bello produce deleite y lo sublime un terror deleitable. Desde esta nueva concepción de lo sublime, la obra de Juan entraría dentro de lo bello. Para Juan de la Cruz, el miedo o el terror se dan en personas en función de su egoísmo. En el camino contemplativo no hay lugar ni para la razón ni para el miedo, porque éste surge cuando imaginamos perder algo que consideramos de nuestra propiedad, sea un objeto, un ser querido o la propia vida. Juan de la Cruz propone un camino de desapego eliminando desde la raíz el miedo.

Algunos elementos de la estética de Juan de la Cruz sí que pueden suscitar sentimientos sublimes como por ejemplo, la vida ascética que llevó; su experiencia en la cárcel de Toledo; el uso decorativo de calaveras y cruces en los primeros conventos de los carmelitas descalzos, etc. Sin embargo, entre las personas contemplativas que rodearon la vida de Juan de la Cruz no despertaron ningún sentimiento de sublimidad sino todo lo contrario. Podríamos decir que despertaban sentimientos de belleza espiritual o *hermosura* que es de lo que habla Juan de la Cruz en sus textos.

Cabría señalar una anécdota donde se refleja la contraposición estética entre los monjes y monjas del Carmelo y las personas de la época. Como indica la biografía del poeta hecho por Crisógono de Jesús, Juan de la Cruz decoró el primer convento masculino de la reforma descalza con cruces, calaveras y estampitas. Teresa de Jesús se emocionó al ver esta peculiar decoración; sin embargo, los lugareños se asombraban al ver tanta cruz. Sin duda alguna, para la gente que se acercó a este convento sí que despertó sentimientos sublimes; pero no para las monjas y monjes del Carmelo descalzo.

Si bien, he señalado la distinción en el análisis de la muerte en su relación con la hermosura en Juan de la Cruz con respecto a las danzas de la muerte, esta distinción es paralela con respecto a lo sublime. Las danzas de la muerte, que resumen la concepción general de la muerte en aquella época, sí que se adecuan correctamente a la idea de lo sublime en Burke, no así la hermosura de Juan.

En el caso de lo sublime en Kant se da la misma inadecuación a la hora de aplicar esta idea estética a la obra de Juan de la Cruz. Es más, se puede decir que la diferencia en cuanto a criterios estéticos es aún mayor, puesto que ni la idea de lo bello es aplicable a la idea que tiene el carmelita con respecto a la hermosura. La concepción estética de Kant y la que subyace en Juan de la Cruz es totalmente opuesta.

Para Kant, la vacuidad, la oscuridad, la soledad, y el silencio son objetos que producen sublimidad, en cuanto que producen terror. En Juan de la Cruz, como ya hemos indicado antes, ningún objeto produce terror porque el miedo o el terror responden a una actitud apegada a la vida, a las personas y a los objetos. Casualmente los objetos que producen el sentimiento sublime en el ser humano, según Kant, son los que caracterizan tanto al poeta como a su poesía. En Juan de la Cruz por medio de la vacuidad, la oscuridad, la soledad y el silencio podemos llegar al Amado, dentro de una experiencia espiritual que luego puede ser expresada estéticamente.

Tampoco la idea de belleza es aplicable a la hermosura del carmelita en cuanto que los objetos que inspiran hermosura reúnen las características de los objetos sublimes que cita Kant. Sin embargo, estos objetos no inspiran en Juan de la Cruz ningún sentimiento de sublimidad. Con lo cual, la hermosura de la

que habla Juan de la Cruz no entra dentro ni de lo sublime ni de lo bello desde una concepción estética kantiana. La razón es muy simple. La experiencia religiosa de Juan de la Cruz es una experiencia de muerte del sujeto; una experiencia de no-ego, algo que Kant puede considerar como impensable puesto que se sale de los límites de la razón. No puede haber razón sin sujeto, ni tampoco experiencia, desde una perspectiva kantiana.

En Kant, lo sublime sirve para elevar al ser humano por encima de la naturaleza gracias al uso de la razón. En Juan de la Cruz no hay **ninguna pretensión de superioridad**. La naturaleza no es hostil ni terrorífica, sino el lugar de comunión con el Amado. La relación de Juan con la Naturaleza es de diálogo, igualdad y Unidad, al margen de la razón. Si Morente ha matizado el lugar preponderante del “yo” en la idea de lo sublime, en Juan de la Cruz el “yo” es precisamente el gran ausente. Esta apreciación debería de llevar a una nueva relectura de la idea de lo sublime que no tenga que depender de un sujeto como en la estética kantiana. La muerte del sujeto en Juan de la Cruz implica una concepción diferente de lo sublime.

Con respecto a la idea de genio de Kant y al igual que en Pseudo Longino, sí que es aplicable esta idea a Juan de la Cruz al reunir todas las características que Kant señala: facultad innata en cuanto a artista; original y ejemplar en cuanto que es un modelo a imitar como la naturaleza misma, no sólo para los carmelitas descalzos, ni para los cristianos, sino para todos aquellos que quieren adentrarse en el camino espiritual. Además gracias a la unidad de la experiencia religiosa de Juan de la Cruz, la naturaleza se expresa por mediación de la experiencia estética. Al no haber ego, la naturaleza se expresa tal cual, incluso la ausencia de ego sería la condición indispensable del genio, cuestión que creo que Kant no aceptaría. En este sentido sí que parece problemática la noción de genio en Kant en el lugar que ocupa el sujeto del genio con respecto a la naturaleza. Ya que si se presenta como naturaleza ¿dónde está el sujeto?

3.4. El pastorcico crucificado

Dentro de la brevísima obra gráfica tenemos algunos dibujos como el *Cristo y Subida al Monte Carmelo*. El monje carmelita nos sorprende con una creatividad totalmente original y de gran valor contemplativo. Ambos dibujos se encuentran en pequeños trozos de papel que se podían guardar fácilmente en un libro o llevados en las mangas del hábito. Están dibujados al carboncillo en una mezcla de austeridad y profunda delicadeza. El *Cristo crucificado* es un dibujo insignificante, que resume junto al poema que lo acompaña en este trabajo (*El pastorcico*), una de las síntesis más extraordinarias de la obra del poeta y del cristianismo. Ambos (poema y dibujo) giran en torno al misterio de la Cruz, y de ahí que los haya colocado juntos para una mejor contextualización¹²⁴. El tema de ambos es idéntico. El poema, al igual que el dibujo, se adentra en el misterio más importante para los cristianos: la vivencia de la cruz. Prueba de ello es que a lo largo de la historia del arte hay infinidad de representaciones sobre la crucifixión, por no decir que tal vez sea el tema más recurrente del arte occidental. Por lo tanto, es normal que un religioso de la talla de Juan de la Cruz le dedicase un lugar primordial dentro de su obra, sin olvidar que también adoptó como apellido “la Cruz”.

Acerca del sentido de la crucifixión Juan de la Cruz comentará en sus Avisos: “Bástele Cristo crucificado, y con él pene y descanse, y por él anihilarse en todas las cosas exteriores y interiores.”¹²⁵ “Ame mucho los trabajos y téngalos en poco, por caer en gracia al Esposo, que por ella no dudó en morir.”¹²⁶ “Tenga fortaleza en el corazón contra todas las cosas que le movieren a lo que no es Dios, y sea amiga de la pasión de Cristo.”¹²⁷ “El que no busca la Cruz de Cristo, no busca la gloria de Cristo.”¹²⁸

¹²⁴ Esta relación entre el poema *El pastorcico* y el *Cristo de Juan de la Cruz*, la expone con mucha claridad Lucino Ruano de la Iglesia: *El misterio de la Cruz*. Ed. B.A.C., Madrid, 1994, pp. 16, 30.

¹²⁵ A., n.91.

¹²⁶ A., n.93.

¹²⁷ A., n.94.

¹²⁸ A., n.101.

En *Subida al Monte Carmelo* dirá:

“Para que entienda el buen espiritual el misterio de la puerta y del camino de Cristo para unirse con Dios, y sepa que cuanto más se anihilase por Dios según estas dos partes, sensitiva y espiritual, tanto más se une a Dios y tanto mayor obra hace. Y cuando viniere a quedar resuelto en nada, que será la suma humildad, quedará hecha la unión espiritual entre el alma y Dios, que es el mayor y más alto estado a que en esta vida se puede llegar. No consiste, pues en recreaciones y gustos y sentimientos espirituales, sino en una viva muerte de cruz sensitiva y espiritual, esto es, interior y exterior.”¹²⁹

En el poema del *Pastorcico* describe la unión entre amada y Amado; el alma y Cristo. En este poema, la muerte cobra un sentido estético-religioso en cuanto evoca la comunión espiritual quedando perfectamente resumido en la imagen que acompaña al poema. La Cruz resume la finalidad de la vida del cristiano; es lo que dota de sentido a la vida y a la muerte; es un símbolo de unión entre la tierra y el cielo, lo humano y lo divino, lo singular y lo universal. Es el alfa y omega que conforma el camino del cristianismo.

El poema al igual que el dibujo carece de ornamentos y de imágenes salvo el del árbol y el del Cristo con respecto al dibujo. Tanto el poema como el dibujo son representaciones con un alto grado de abstracción en clave cristocéntrica. A la vez hay una gran expresividad en ambas representaciones de la crucifixión. Dámaso Alonso dirá al respecto:

“Ni naturaleza (sólo un árbol simbólico parecerá en la estrofa última), ni imágenes. Esta dulce poesía no es más que un sentimiento, sin paisaje: un pastorcito herido de amor, deshecho de amor. Mas cerramos los ojos, y el paisaje, ni pintado ni aludido, aparece al fondo: es un paisaje de verdes recientes, ternísimos, húmedos sobre los que se cierne una neblina muy sutil.”¹³⁰

¹²⁹ 2 S., 7, 11.

¹³⁰ Alonso, D.: La poesía de San Juan de la Cruz. (Desde esta ladera). Ed. Aguilar, Madrid, 1958, p. 45.

Un pastorcico¹³¹

**<<Otras canciones a lo divino
de Cristo y el alma>>**

Un pastorcico, solo, está penado,
ajeno de placer y de contento,
y en su pastora puesto el pensamiento,
y el pecho del amor muy lastimado.

No llora por haberle amor llagado,
que no le pena verse así afligido,
aunque en el corazón está herido;
mas llora por pensar que está olvidado.

Que sólo de pensar que está olvidado
de su bella pastora, con gran pena
se deja maltratar en tierra ajena,
el pecho de el amor muy lastimado.

Y dice el pastorcico: ¡Ay, desdichado
de aquel que de mi amor ha hecho ausencia
y no quiere gozar la mi presencia,
y el pecho por su amor muy lastimado!

Y a cabo de un gran rato, se ha encumbrado
sobre un árbol, do abrió sus brazos bellos,
y muerto se ha quedado asido dellos,
el pecho de el amor muy lastimado.



Cristo de Juan de la Cruz.

El origen del dibujo lo relata uno de los mejores biógrafos de Juan de la Cruz: Crisógono de Jesús:

“Y un día le entrega fray Juan [a la monja Ana María] un papel pequeño, en el cual ha dibujado él mismo a pluma un Cristo muerto en la cruz, explicándole, al entregárselo, el porqué de aquel dibujo. Refleja una visión tenida por él aquellos días. Ha visto a Cristo así, muerto en el madero, con los miembros descoyuntados, la cabeza caída profundamente sobre el pecho hundido, las manos rasgadas en la abertura de los clavos por el peso del cuerpo inerte, que dobla las piernas, incapaces

¹³¹ P, Un pastorcico.

de sostenerle... Después de la visión tomó impresionado la pluma y reprodujo el Cristo en el papel.¹³²

Este hecho corresponde a su etapa como vicario y confesor del monasterio de la Encarnación entre los años 1572 y 1577 en tierras de Ávila. Allí se encontraba Ana de Jesús, su hija espiritual preferida, que lo conservó hasta su muerte, y sólo durante la fundación del convento de agustinas en Salamanca confió el dibujo al padre Juan de San José, su confesor. Antes de su muerte lo transmitió a la lega María Pinel que lo colocó en un relicario en el convento de la Encarnación donde actualmente se encuentra¹³³.

Entre 1578 y 1579 cuando se encontraba en el convento del montecillo del Calvario labró unos cristos de madera que pudieran representar el cristo que previamente dibujó en tierras de Ávila¹³⁴. Como he indicado antes, esta pasión por la talla perduró a lo largo de su vida. El hecho de que además de pintarlo lo tallase señala la presencia e importancia de la experiencia que le llevó a realizar estas pequeñas representaciones.

Hubo reproducciones de este dibujo en una biografía de Juan de la Cruz por fray Jerónimo de San José de 1641, y un grabado firmado por Arteaga en la edición de las *Obras espirituales* de San Juan de la Cruz editada en Sevilla en el año 1703¹³⁵.

Fray Jerónimo de San José destacó tres aspectos claves de la obra:

- La perspectiva del dibujo.
- El artificio del dibujo.
- La devoción que representa y causa¹³⁶.

De este Cristo cabe destacar el osado escorzo que el autor ha creado como si de su propio vuelo se tratase. Un escorzo visto desde arriba y lateralmente. Una perspectiva totalmente acertada que dota al pequeño dibujo un gran poder de evocación. Con pocos trazos, Juan resolvió magistralmente el problema de la perspectiva. El Cristo da la impresión que está dibujado en el

¹³² Crisógono de Jesús, *Op. Cit.*, p. 119; Orozco Díaz, E., *Op. Cit.*, Vol. 2, pp. 54s.

¹³³ Reynaud, E.: *San Juan de la Cruz enamorado de Dios*. Ed. Atlántida, Buenos Aires, 2001, p. 103.

¹³⁴ De Aspráiz, A., *Op. Cit.*, p. 26-27.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 27.

¹³⁶ Orozco Díaz, E., *Op. Cit.*, Vol. 2, p. 55.

último suspiro, justo en el momento que se presenta la muerte: el momento que se lanza a volar como *pájaro solitario*¹³⁷, momento de gran indeterminación tanto espacial como temporal, pues se sitúa en el límite entre la vida y la muerte, el plano divino y el terrenal. Por eso, el dibujo se encuentra suspendido en el vacío, pero a la vez, refleja inmediatez de un momento muy preciso: la muerte. Hay tensión entre los opuestos como en toda su obra escrita. Tensión entre la vida y la muerte; la crueldad de la imagen y la suavidad de los trazos; lo definido de la imagen y lo indefinido del contexto; lo eterno y lo temporal.

Resulta sugerente el rostro reclinado hacia abajo que nos impide observar la cara divinizada de ese instante, mezcla de sufrimiento y dicha divina. Es un Cristo sin rostro. ¿Es que acaso podríamos representar un rostro ya divinizado? Al igual que los musulmanes¹³⁸, Juan de la Cruz opta por un rostro ausente, sin máscara, ya que es el momento que da lugar a la naturaleza divina en su máximo esplendor. También sugiere que el auténtico rostro se encuentra en el corazón, lugar donde reposa la cabeza del Cristo¹³⁹. Y por tanto es allí donde debemos mirar para contemplar el auténtico rostro; el rostro vivo y auténtico de nuestro ser.

Llama la atención el exagerado retorcimiento de los brazos, en concreto el izquierdo que parece descoyuntado, de esta manera el autor le imprimió realismo e impresionismo¹⁴⁰, para que la Pasión llegase al alma.

¹³⁷ “Las condiciones del pájaro solitario son cinco: la primera, que se va a lo más alto; la segunda, que no sufre compañía, aunque sea de su naturaleza; la tercera, que pone el pico al aire; la cuarta, que no tiene determinado color; la quinta, que canta suavemente. Las cuales ha de tener el alma contemplativa: que se ha de subir sobre las cosas transitorias no haciendo más caso dellas que si no fuesen, y ha de ser tan amiga de la soledad y silencio, que no sufra compañía de otra criatura; ha de poner el pico al aire del Espíritu Santo, correspondiendo a sus inspiraciones, para que, haciéndolo así, se haga más digna de su compañía; no ha de tener determinado color, no teniendo determinación en ninguna cosa, sino en lo que es voluntad de Dios; ha de cantar suavemente en la contemplación y amor de su Esposo.” A, 120. También podemos encontrar esta descripción en: CB, 15-24.

¹³⁸ Luce López Baralt a lo largo de una dilatada investigación postula la tesis de Asín Palacios de una posible influencia musulmana en la obra del carmelita. Muchas metáforas del santo son claramente de origen musulmán y no nos debe de extrañar ya que un siglo atrás, los musulmanes ocupaban el sur de la Península Ibérica. El ocultamiento del rostro podría ser una influencia más, aunque también puede ser fruto de una sensibilidad hacia lo divino el hecho de este tipo de coincidencias. Para una mayor información se puede leer: López Baralt, L.: *Asedios a lo indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*. Ed. Trotta, Madrid, 1998, y en: *San Juan de la Cruz y el Islam*. Ed. Hiperión, Madrid, 1990.

¹³⁹ Prado Rovella, R., *Op. Cit.*, p. 228.

¹⁴⁰ Orozco Díaz, E., *Op. Cit.*, Vol. 2, p. 56.

Desde el punto de vista iconográfico señalar que el Cristo está representado con cuatro clavos cosa extraña en aquella época. “Según Pacheco, dejando aparte antiguas representaciones, los primeros crucifijos con cuatro clavos se hicieron en España, ya en los finales del siglo XVI, extendiéndose en el foco de pintores y escultores sevillanos de su tiempo, en particular por él mismo.”¹⁴¹

Es un cristo que sigue la tradición medieval y castellana por el aspecto terrible; y renacentista por su violento escorzo. El padre San José en el siglo XVII comentó que el escorzo aumentaba el dramatismo de la crucifixión¹⁴². Es un estilo que recuerda a Tintoretto y al Greco en la tendencia expresionista e idealista¹⁴³.

Según la hispanista Rosa Rossi “se trata de un punto de vista de una angustia absoluta, único en la historia de las representaciones de la crucifixión, con el Cristo solo y aplastado por esa mirada, con la cabeza hacia delante, los brazos tensos, casi a punto de partirse, con una torsión en el brazo izquierdo particularmente violenta.”¹⁴⁴

Podemos añadir que es un Cristo pobre, de gran dinamismo y tensión, de fuerza interior capaz de desclavar los clavos que le atan a la cruz para volar libre de espíritu, como un *pájaro sin determinado color* que vuela hacia lo más alto en un dulce canto. Juan de la Cruz quiso retratar el gran momento de Jesús y de todo cristiano; el momento en que se pasa de la vida a la muerte; de la naturaleza humana a la divina; de la muerte a la Vida. La unión de los opuestos en la cruz que lleva a la gran Unión: la comunión con el Amado. La puerta de la vida eterna, y por tanto, una experiencia fuera del espacio y tiempo común.

Como toda la obra de Juan de la Cruz, este es un dibujo para ser contemplado más que para ser hablado. Estamos frente a una obra excelsa donde el espíritu se manifiesta con su sencillez y profundidad. El dibujo más que ser la visión externa contemplada desde el cielo como si levitase como un pájaro, sería la contemplación interna de sí mismo contemplando su naturaleza

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 56.

¹⁴² De Aspráiz, A., *Op. Cit.*, p. 27.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 27.

¹⁴⁴ Rossi, R., *Op. Cit.*, pp. 77s.

profunda adoptando el principal arquetipo cristiano, que responde al “Hombre Universal” en cuanto muestra la realización del ser en la comunión espiritual¹⁴⁵. Sin duda, sería una mirada espiritual que evocaría la salida de la materialidad en la ascensión a la Montaña.

Ricardo Prado sugiere una interpretación metafórica desde la cual se representaría al Cristo desde una perspectiva divina.

“Pues bien, ese es precisamente el motivo que explica la perspectiva del dibujo, el lugar desde el que está vista la imagen de Cristo crucificado, no ya desde la posición ordinaria del pintor, sino desde el espacio extraordinario de un Invisible, esto es, desde la derecha misma de Dios, un lugar más allá de todo lugar que permite sugerir el sentido último de la muerte de Cristo como la revelación de la sabiduría divina que manifiesta su poder en la debilidad de la cruz, en esa entrega amorosa de Cristo.”¹⁴⁶

A partir del Cristo de Juan, podemos decir que su estética concede valor a lo vivo y expresivo como corresponde al pensamiento artístico del Renacimiento¹⁴⁷. Vivo en cuanto que el cuadro hace vibrar al observador, padecer lo que se representa, reproducir en la interioridad recreando uno mismo la escena con todo su ser. Expresivo en la fuerza comunicativa de la obra de arte más que el valor artístico de la obra. En este sentido la estética de Juan es una estética religiosa que prima sobre lo artístico y que cuya preferencia es claramente devocional al igual que toda la imaginería barroca¹⁴⁸.

Para Emilio Orozco, el Cristo de Juan de la Cruz es una obra que responde más que a una obra del siglo XVI a una obra del Barroco y de un momento de exaltación¹⁴⁹.

Unas anotaciones en torno a la crucifixión: Dice Valente con respecto a la crucifixión: “La crucifixión siempre nos plantea un enigma; no sabemos de qué lado mirarla. Si del lado de acá de la materia o de allá del espíritu. (...)La cruz es escueta, serena, firme, inalterable. Pero nos promete, a la vez, toda la

¹⁴⁵ Guénon, R.: *El simbolismo de la cruz*. Ed. José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2003, p. 27.

¹⁴⁶ Prado Rovella, R., *Op. Cit.*, p. 227.

¹⁴⁷ Orozco Díaz, E., *Op. Cit.*, Vol. 2, p. 58.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 59.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 60.

plenitud del dolor, el grito, el paroxismo. La contención severa de la cruz es la semilla del más ardiente delirio.”¹⁵⁰

Explicación a la relación del árbol de la cruz lo encontramos en el comentario a la canción 23 del *Cántico* donde dice: “por medio del árbol vedado en el paraíso fue perdida y estragada en la naturaleza humana por Adán, así en el árbol de la cruz fue redimida y reparada, dándola allí la mano de su favor y misericordia por medio de su muerte y pasión, alzando las treguas que del pecado original había entre el hombre y Dios.”¹⁵¹

También se encuentran interesantes analogías con el poema *la fonte* que lo escribió en la cárcel y que representa la eucaristía espiritual de su “misa seca” padecida en la noche oscura de su vida. El cristocentrismo es una constante en la poesía de Juan de la Cruz porque es el modelo a descubrir y a imitar. Es la muerte de Cristo la que da vida al espiritual y muerte a la vida mundana o egoica. La eucaristía es la actualización de la muerte de Cristo que revivifica al espíritu en vida. Como indica el poema, la fonte es el alfa y omega de la vida; el árch’ del cosmos; es el alimento de agua viva y pan vivo.

Amador Vega poetiza la Crucifixión como origen de la creación y el final de lo humano en puertas de la espiritualidad. Si queremos entrar en el ámbito espiritual hay que morir en nuestra propia cruz forjada por nuestro propio ego para dar lugar a lo Espíritu; a la Creación cuyas corrientes corren *aunque sea de noche*.

“La herida de Cristo en la cruz, de la que mana agua y sangre, señala el final del trayecto de lo humano (la sangre) y el comienzo de lo divino (las aguas primordiales). Su humanidad herida indica la brecha (*Durchbruch*) que hiende en el tiempo: el cuerpo es lo histórico. Su humanidad atravesada permite que Dios inaugure, de nuevo y sin cesar, la creación. Para entrar en Dios, sobre todo, hay que morir a Dios a través de su humanidad: sólo ella hace posible el encuentro. Dios no puede amar si no es herido, manando sangre y agua. El hombre no puede amar si no deja herirse primero.”¹⁵²

¹⁵⁰Valente, J.A.: *Elogio del calígrafo*. Ed. Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, Barcelona, 2002, pp. 28s.

¹⁵¹ CB, 23, 2.

¹⁵² Vega, A.: *El bambú y el olivo*. Ed. Herder, Barcelona, 2004, p. 16.

3.5 La estética de la naturaleza

En la biografía de Juan de la Cruz he comentado el amor que expresó en vida hacia la naturaleza. Algo no muy usual entre sus contemporáneos que no iban más allá de lo estético. Este amor le llevó a una estética naturalista. Sus poemas se insertan armoniosamente en medio de la naturaleza. Ésta es un lugar sagrado donde muchas veces Juan y sus hermanos se refugiaban allí para orar y contemplar. No hay muros en la vida de Juan de la Cruz que separen lo sagrado de lo profano. Da la impresión que todo es sagrado; que cualquier lugar es propicio para la oración. Los muros, como refleja muy bien Teresa de Jesús con sus moradas, están en nuestro interior conformando las estructuras del ego. Es el ego lo que separa la Creación (naturaleza) de su Creador (Amado). El espiritual tras la comunión se da cuenta que es parte indisoluble de la naturaleza a la que escucha como su nueva voz interior.

Francisco de Osuna que con sus *Abecedarios* tanto influyó en la mística del Carmelo, destacó los humildes elementos de la naturaleza de forma comparativa para explicar lo espiritual¹⁵³. En el ámbito estético es con el Renacimiento cuando se incorpora en el arte el paisaje. Poco a poco se van introduciendo todos los elementos del mundo viviente hasta acabar en lo inanimado y artificial. Este extremo se dará en el Barroco en un intento de aproximación a la realidad donde no sólo aparecen temas de la naturaleza sino que se incluye el bodegón como objeto estético con reminiscencias religiosas¹⁵⁴. Este es el caso de Sánchez Cotán¹⁵⁵ que reflejó con sus bodegones una actitud religiosa y humilde de admiración y amor ante las bellezas y perfecciones de la creación como manifestación del Espíritu.

Juan, que se adentra por *bosques y espesuras* en plena *noche oscura*, realiza un doble movimiento de ascenso y descenso; de salida y de vuelta; que como canta el *Cántico*: de conocimiento de lo invisible a partir de lo tangible, a la visión transparente de la Naturaleza y en lo cotidiano¹⁵⁶. El camino de ascenso se caracteriza por la desnudez espiritual, pero en el camino de vuelta

¹⁵³ Orozco Díaz, E., *Op. Cit.*, Vol. 2, p. 82.

¹⁵⁴ Orozco Díaz, E., *Op. Cit.*, Vol. 1, p. 233.

¹⁵⁵ Emilio Orozco ha hecho un interesante estudio sobre la obra de Sánchez Cotán en Orozco Díaz, E., *Op. Cit.*, Vol. 2, pp. 61ss.

¹⁵⁶ Prado Rovella, R., *Op. Cit.*, p. 204.

hay un reencuentro con el mundo donde todas las criaturas cantan la belleza del Amado. En un primer momento “ha negado y rechazado todas las cosas precisamente para buscar a Dios, pero después las elige precisamente para significar a Dios. Se produce así una sobrevaloración de lo sensible todo, incluso de lo que se ofrece como pura excitación de los sentidos; todo ello puede ayudar para mover la voluntad a Dios.”¹⁵⁷

La dualidad desaparece: lo sagrado y lo profano; sujeto y objeto; luz y oscuridad; vida y muerte. La Unidad es la referencia que vertebra todo el discurso espiritual. La naturaleza es un canto de la creación, y el espiritual es el que ha aprendido a escuchar esa *música callada* en todo lo que le rodea. Todo queda sacralizado puesto que todo ha sido creado por una única *fonte*. De ahí que sea el lenguaje de la naturaleza el que mejor muestra el discurso teológico por medio de la metáfora, el símbolo, el oximorón, todas aquellas figuras retóricas que tienen la característica de mostrar lo inaprensible e incomunicable. Juan en su *Cántico* pregunta a la naturaleza el paso del Amado. Y ella le contesta como el tercer elemento con voz propia en el canto. Es la naturaleza la que media en un primer momento entre Amado y amada, y es en medio de la naturaleza donde *amada en el Amado transformada* lleva a la unión, no de dos elementos, sino de tres. (*Bien sé que tres en sola una agua viva / residen, y una de otra se deriva, / aunque es de noche.*)¹⁵⁸

En medio de la naturaleza es donde mejor se encuentra Juan de la Cruz. Desde su llegada al convento del Calvario permanece desde la mañana en los bosques cercanos y allí les dirige a sus hermanos de orden para que practiquen la oración y la contemplación en medio de la naturaleza¹⁵⁹. Es en Andalucía donde su obra va a cobrar una mayor emoción y belleza, coincidiendo con su madurez espiritual. En plena naturaleza solía escribir poemas, dichos, figuras de cristo en madera de olivo. De estas pequeñas obras sólo se conserva una diminuta calavera en hueso que conservan las carmelitas de Málaga. Una vez más, demuestra la gran habilidad y sensibilidad que poseía el cantor de la noche¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Orozco Díaz, E., *Op. Cit.*, Vol. 1, p. 78.

¹⁵⁸ P., *La fonte*, v. 30-33.

¹⁵⁹ De Aspraíz, A., *Op. Cit.*, p. 28.

¹⁶⁰ Reynaud, E., *Op. Cit.*, p. 144-145. Hoy en día este claustro ha sido reemplazado por una moderna construcción particular. Citado por Crisógono de Jesús, *Op., Cit.*, p. 280.

A Juan de la Cruz, “el espectáculo de la naturaleza le arrastra a trascender lo sensible en actitud de arrobamiento, gratitud y alabanza al Creador.”¹⁶¹

La cuestión es que Juan prefiere la naturaleza al templo porque es en la naturaleza donde siente la presencia real del Amado con una fuerza similar a la que experimentaba en el altar¹⁶². El poeta del Carmelo integra la naturaleza en la vida espiritual sacralizándola y convirtiéndola en símbolo de trascendencia.

La presencia de la naturaleza en su poesía juega un papel muy importante. En *Cántico espiritual* todo el poema se desarrolla plenamente en la naturaleza. También encontramos en otros poemas como en *La fonte*, *En una noche oscura*, y *Un pastorcico*.

Unas de las estrofas más impactantes del *Cántico* corresponden a las estrofas 14 y 15¹⁶³ en que la naturaleza se muestra confundida con su Creador.

Mi Amado las montañas,
los valles solitarios nimerosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silvo de los aires amorosos.

La noche sosegada
en par de los levantes del aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora.

La naturaleza es elevada a divina en su majestuosa grandeza. Son versos donde están presentes casi todos los sentidos incluidos los espirituales que escuchan *la música callada*. Pero el sentido que va a predominar es el acústico porque lo que se percibe por el oído se allega más a lo espiritual, según el poeta. Todos los sentidos presentes en el *Cántico* son metáforas de los sentidos espirituales. Juan refleja un mundo con gran riqueza sensorial, pero al mismo tiempo se remite a un mundo espiritualizado, confundido con el

¹⁶¹ Orozco Díaz, E., *Op. Cit.*, Vol. 1, p. 64.

¹⁶² *Ibid.*, p. 80.

¹⁶³ Sigo el código de Jaén.

mundo interior. Mundo exterior y mundo interior son el mismo mundo cuando se contemplan con los sentidos del espíritu.

Eduardo Chillida ha representado con excelente acierto estos versos en varias de sus gravitaciones. En una de éstas podemos observar una superposición de planos con formas de montañas, de valles que vienen a representar los versos de estas estrofas. En una parte de la gravitación están caligrafiadas las dos estrofas aludidas. El conjunto de planos está suspendido en el vacío proporcionando eteridad a la obra. Cada plano es como un velo que oculta y presenta al Amado. Forma y vacío se interpenetran en *la noche sosegada*. La forma viene dada por los sonidos y por un ligero soplo.

En estos versos, el Amado es contemplado **en** la naturaleza, de ahí esa confusión entre sujeto y predicado; entre el observador y lo observado; entre amada y Amado. La Unidad se multiplica a lo largo de toda la creación dejando la impronta que Juan capta por todos los sentidos que despiertan ante el nuevo ocaso.

En los siguientes seis versos el poeta presenta a la naturaleza interiorizada y sacralizada en el desposorio espiritual. La *viña* como símbolo de unión con la *fonte* divina y *huerto* morada interior de donde emana el alimento espiritual. Es un momento de quietud externa, *Detente, cierzo muerto*, pero de dinamismo y sorpresa en la interioridad, *aspira por mi huerto / y corran tus olores, / y pacerá el Amado entre las flores*.¹⁶⁴

El problema del ser humano es que se encuentra separado de la naturaleza, de la creación del Amado. En los siguientes versos, el poeta muestra la unión de todos los seres de la naturaleza, visión que sólo se puede dar desde la unión.

A las aves ligeras,
leones, ciervos, gamos saltadores,
montes, valles, riberas,
aguas, aires, ardores
y miedos de las noches veladores.¹⁶⁵

¹⁶⁴ P, CB, v. 82-84.

¹⁶⁵ P, CB, v. 96-100.

Es debajo del árbol – cruz donde se redime el pecado original, y donde la amada reencuentra la unidad perdida.

Debajo del manzano
allí conmigo fuiste desposada,
allí te di la mano,
y fuiste reparada
donde tu madre fuera violada.¹⁶⁶

Y en el momento del desposorio, de la unión, el poeta se introduce en un discurso de la interioridad, *interior bodega*, donde muestra el embriagamiento del amor y olvido de sí.

El amor, *Gozémonos, Amado*, sólo se puede dar en el naturaleza que todo lo rodea y todo lo implica. Es en la naturaleza donde vemos la hermosura del creador, y *vámonos a ver en tu hermosura*, cuyo verso hemos visto que está relacionado con la muerte de amor y espiritual a caecida bajo el manzano, el árbol que une simbólicamente cielo y tierra, desde donde el ser humano se transforma en *pájaro solitario*.

El poema a medida que avanza muestra un mayor ocultamiento, *entremos más adentro en la espesura*, y subida hacia lugares más oscuros como las cavernas.

Y luego a las subidas
cavernas de la piedra nos iremos
que están bien escondidas,
y allí nos entraremos,¹⁶⁷
y el mosto de granadas gustaremos.

En la poética del *Cántico*, la naturaleza es el tercer elemento que conforma la unión entre el Amado y la amada que por un lado refleja la interioridad humana y por otro la creación divina, y que tras la unión, la naturaleza se transforma en nuestro propio cuerpo, y he aquí la hermosura que implica la muerte de todo lo que nos separa de la naturaleza y la vida de todo lo que nos une a ella.

¹⁶⁶ P, CB, v. 111-115.

¹⁶⁷ P, CB, v. 181-185.

Las principales metáforas de la poética de Juan de la Cruz son metáforas de la naturaleza. Una de las imágenes de la naturaleza más relevantes y que encontramos en la mayoría de las tradiciones religiosas es la montaña. La morada del espíritu, allí donde tierra y cielo se unen. La montaña también simboliza la ascensión espiritual. No sólo en Juan de la Cruz, sino en todo el Carmelo, la montaña va a ser uno de los símbolos predilectos: *la montaña del Carmelo*. Se tiene constancia de los numerosos dibujos sobre *la Subida al Monte Carmelo* que entregó a sus hermanos y hermanas de orden¹⁶⁸ cuando se encontraba en Granada. Se posee copia exacta del dibujo que realizó para Magdalena del Espíritu Santo¹⁶⁹. Estos dibujos conservan el trazo fuerte, áspero donde se conjuga el dibujo con letrillas a modo de cautelas y sentencias, todo ello en un entorno naturalista con sus hierbas y bosques¹⁷⁰. La Montaña indica tres caminos de los cuales el único que llega a la cumbre es el camino del medio: camino de perfección. En él escribe: “Senda del Monte Carmelo: espíritu de perfección: nada, nada, nada, nada, nada, nada, y en el monte, nada.” A los lados de cada nada escribe: “ni eso, y ni esotro.” Arriba a la izquierda: “no me da gloria nada.” y a la derecha: “no me da pena nada.”. Los otros dos caminos son los caminos de imperfección que uno hará referencia al camino de imperfección del cielo (izquierda), y el otro, al camino de imperfección del suelo (derecha).¹⁷¹ En conclusión: ni bienes del suelo, ni bienes del cielo. Una manera ilustrativa de mostrar el camino de perfección por el sendero de las nadas y del desasimiento.

Esta combinación de dibujo y texto, y en relación con la nada, lleva a un acercamiento más que casual con otras espiritualidades tan distantes en el espacio, como el budismo zen. Desde una perspectiva estética las similitudes y analogías entre la estética de Juan de la Cruz y la estética zen son grandes pues también se combina el poema con el dibujo, por un lado, y por otro, el tema del vacío “*ku*” como elemento central de la obra y del estado del artista, al

¹⁶⁸ “José de la Madre de Dios, nos asegura que todos los <<frailes novicios descalzos de aquel tiempo se criaban con la doctrina>> del Santo Reformador y que <<traían en los Breviarios unos papelicos en que estaba pintada y rotulada el *Monte Carmelo* y su *Subida*, que era doctrina de gran perfección, ordenada y hecha por el dicho siervo de Dios fray Juan de la Cruz>>.” (Ms. Vaticano 2864, citado en, Pacho, E.: *San Juan de la Cruz. Historia de sus escritos*. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1998, p. 177.

¹⁶⁹ Se conserva en el Ms. 6296.

¹⁷⁰ De Paráis, A., *Op. Cit.*, p. 26.

¹⁷¹ San Juan de la Cruz, *Op. Cit.*, pp. 140s.

que a su vez se invita al espectador. “El Vacío puro, ése es el estado supremo hacia el cual tiende el artista. Sólo cuando éste lo capta en su corazón puede conseguirlo.”¹⁷² Tanto en el dibujo de *la Subida al Monte Carmelo* como en la estética zen, el sujeto se disuelve en el momento en que se da importancia a la experiencia del “aquí y ahora” para ascender a una experiencia pura, bien sea crística o búdica. Al igual que en Oriente, en la cima de la montaña se encuentra la inmortalidad: la morada de los dioses e inmortales. Y al igual que en Oriente, la mejor definición de este lugar aespacial y atemporal se representa con la palabra “Nada”.

También esta combinación entre dibujo y poesía la encontramos en las vanguardias estéticas como en el dadaísmo como una forma de romper con el intelectualismo y los falsos mitos del positivismo¹⁷³. También coinciden en el nihilismo, aunque hay diferencias claras y evidentes entre el dadaísmo y el monje carmelita: el dadaísmo se mueve en un contexto estético y social, mientras que Juan de la Cruz en un contexto religioso-contemplativo. Coinciden en la ruptura de los moldes sociales que impiden la libertad del individuo. Así Tristan Tzara en su manifiesto dadaísta expone: “Así nació DADA de una necesidad de independencia, de desconfianza para la comunidad. Aquellos que nos pertenecen conservan su libertad. No reconocemos ninguna teoría. Estamos hartos de las academias cubistas y futuristas: laboratorios de ideas formales.”¹⁷⁴

3.6. Estética del Carmelo

La estética del Carmelo se caracteriza principalmente por ser una estética de la interioridad, abstracta y de gran sensualidad, ya que el objetivo de los fundadores del Carmelo es didáctico y mistagógico¹⁷⁵. Todo ello responde a la experiencia religiosa situada más allá de la concepción humana y que se debe a la gracia divina. La labor del espiritual reside en facilitar el camino a esa gracia si se da en un momento determinado. Parece que hay

¹⁷² Cheing, F.: “El vacío y la plenitud.” Rev. El paseante, Nº 20-22, 1993, p. 79.

¹⁷³ De Micheli, D.: *Las vanguardias artísticas del siglo XX*. Ed. Alianza, Madrid, 1999, p. 134.

¹⁷⁴ Tzara, T.: *Siete manifiestos Dada*. Ed. Tusquest, Barcelona, 1994, p. 14.

¹⁷⁵ Referente a la dirección espiritual.

unanimidad entre los espirituales de las grandes religiones¹⁷⁶ en indicar la dificultad y dureza del camino espiritual. De ahí la necesidad de crear guías espirituales y obras que estimulen la vida espiritual. Tanto los textos de Juan de la Cruz como los de Teresa de Jesús cumplen magistralmente estos dos objetivos. Corresponde al plano estético el estímulo suficiente para abordar un camino de sequedades y oscuridades.

Como hemos visto en la parte dedicada al contexto histórico (2.1), el siglo XVI fue muy rico en cuanto a producción de carácter espiritual y ascético. La literatura espiritual bajo la influencia del espíritu de la Contrarreforma, la aureola de la mística renana, hebrea y musulmana, supuso una explosión de la espiritualidad occidental. A lo largo de todo el siglo XVI, la Iglesia consideró la emergente ascética de sospechosa, y sometió a estrecha vigilancia por medio de la Inquisición¹⁷⁷ a estos movimientos espirituales cuya fe no emanaba de la Iglesia misma, sino de la propia experiencia interior. El objetivo de la Iglesia consistió en controlar el imaginario espiritual de la época creando un lenguaje simbólico que los artistas adoptaron plenamente en el barroco español. Fue un arte verosímil, de mensaje sencillo, con el cual la Iglesia pudiese predicar apoyándose en las nuevas creaciones y que no fuese susceptible de ser utilizado por las herejías¹⁷⁸. También se buscaba una fuerza emocional con gran carga persuasiva para que las personas adoptasen una vida de acorde con el mensaje de la Iglesia.

Tras la Contrarreforma el arte pictórico se divide entre el arte puro y el arte sagrado. El arte puro busca la semejanza entre la representación y lo representado; mientras que el arte sagrado busca la persuasión en el sujeto que observa el cuadro¹⁷⁹. Así, el objetivo de las representaciones de la Pasión de Cristo era la de ofrecer la imagen de la manera más emotiva para que se reprodujese en el observador la pasión en sí, es decir, una experiencia espiritual. De ahí que la Contrarreforma elaborase toda una retórica de la imagen cuya finalidad era la de persuadir una vida más piadosa.

¹⁷⁶ Por grandes religiones me refiero a las religiones del libro así como las más extendidas como el hinduismo y el budismo.

¹⁷⁷ Stoichita, V.I.: *El ojo místico: pintura y visión religiosa en el Siglo de Oro español*. Ed. Alianza, Madrid, 1996, p. 12.

¹⁷⁸ Prado Rovella, R., *Op. Cit.*, p. 207.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 25.

Los cuadros debían de guardar una serie de características:

- El cuadro debe ser persuasivo y reflejar cierta veracidad de lo que se narra.
- Debe de ser un ejemplo de gracia infusa, es decir, obra del Espíritu Santo.
- La imagen debe de provocar la participación del espectador, por empatía, y a través de la visión¹⁸⁰.

De esta manera, la experiencia religiosa se da en un lugar determinado, una ermita o iglesia, y gira en torno a una imagen con una simbología determinada. En cierta manera hay un intento por domesticar la visión espiritual al depender ésta de la imagen que ofrece la Iglesia. El arte de la Contrarreforma es el que va a ser domesticado, mientras que la espiritualidad va a desplazarse a una dimensión más social y misionera ante el Nuevo Mundo.

Aún así, el espiritual y el pintor barroco coinciden en que el arte debe de inducir a la devoción, con lo cual, ambos recurren a acentuar lo expresivo y la impresión. Para la meditación¹⁸¹ de los pasajes bíblicos se buscaba el máximo realismo. En las representaciones de los artistas españoles de la Pasión de Cristo encontramos la máxima expresividad de toda la iconografía del Renacimiento y del Barroco. De la misma manera, los escritos de los espirituales españoles son las más impresionantes y de mayor fuerza plástica de toda la espiritualidad europea¹⁸².

Otro factor interesante fue la importancia que se le concedió a la meditación como podemos apreciar en los Ejercicios de Ignacio de Loyola, en el que la imaginación se domestica para que las imágenes conduzcan directamente al Misterio, “y disponer el ánimo para quitar de sí todas las

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 27.

¹⁸¹ Miguel de Molinos define la meditación: “Cuando el entendimiento considera los misterios de nuestra santa fe con atención para conocer sus verdades, discuriendo sus particularidades y ponderando sus circunstancias para mover los afectos en la voluntad, este discurso y piadoso afecto se llama propiamente meditación.” en *Guía espiritual*. Ed. Alianza, Madrid, 1989, p. 38.

¹⁸² Orozco Díaz, E., *Op. Cit.*, Vol. 2, pp. 31-32.

afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima.”¹⁸³

En los primeros Ejercicios se indica cómo ha de imaginarse a Cristo: “Imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz. (...) Y así, viéndole tal, y así colgado en la cruz, discurrir por lo que se ofreciere.”¹⁸⁴ De esta manera tan realista uno ha de leer la Biblia, imaginando las escenas narradas como si estuviésemos presentes.

Dentro del espíritu de la Contrarreforma en cuanto al papel que desempeñaron las imágenes encontramos dos posiciones totalmente contrapuestas:

- Una total aceptación por parte de Ignacio de Loyola y Teresa de Jesús.
- Negación de toda imagen por parte de Juan de la Cruz y Miguel de Molinos.

Por lo tanto, dentro del Carmelo se encuentran las dos posturas que caracterizaron el principio de la Contrarreforma; pero que por cuestiones de controlar el imaginario popular triunfó la postura de Ignacio de Loyola más de acorde con la mentalidad popular y con las intenciones de la Iglesia.

La radicalidad de Juan de la Cruz no se mantuvo dentro de su comunidad ni fuera, a excepción de Miguel de Molinos. Tras la muerte de Juan se divulgó un grabado entre los carmelitas donde aparecía un monje arrodillado en un paisaje. El monje en pleno éxtasis contempla la imagen de la Virgen con el Niño Jesús enmarcada la visión en una nube que le ilumina. Debajo de la imagen aparece un texto donde se explicita la función mediadora de la visión, aspecto que Juan de la Cruz negó repetidamente en sus escritos¹⁸⁵. En este sentido, Juan de la Cruz se escapa de la concepción estética de la época e

¹⁸³ San Ignacio de Loyola: *Ejercicios espirituales*. Ed. Mensajero, 2000, Bilbao, p. 9.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 24.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 59. La imagen a la que hago referencia es un grabado anónimo titulado *Visión imaginaria*, Bruselas, Cabinet de Estampes, que podemos ver en la siguiente página de la obra citada.

incluso entre sus hermanos de orden que quizás no asimilaron del todo la obra de su fundador.

En el lado opuesto, se encuentra Teresa de Jesús, en ese gusto por las imágenes de santos que lloran como el de la Magdalena o el de las lágrimas de san Pedro que se encontraba en su ermita del convento de San José¹⁸⁶, así como las imágenes de Cristo que relata en sus textos¹⁸⁷. Por otro lado, con bastante frecuencia dio indicaciones para que pintasen o esculpiesen visiones que ella misma había tenido, llegando incluso a diseñar la pintura¹⁸⁸. Ésta sí que se mueve en una estética barroca¹⁸⁹ que se sitúa dentro del discurso de la Contrarreforma.

La estética del Carmelo responde a la llamada espiritual de Felipe II entroncada en la Contrarreforma¹⁹⁰. Pero va a ser una estética de puertas adentro; enfocada a la interioridad y a dar ejemplo con la propia vida. Los monjes y monjas del Carmelo fueron los portadores de una estética, en cuanto al contenido, de desnudez, vacío, simplicidad; pero, en cuanto a la forma, de extrema belleza y armonía. Esto lo podemos comprobar en los primeros conventos que construyeron, sobre todo en la rama masculina; de una sencillez y simplicidad absoluta. Fue el primero que disminuyó la altura de los claustros para favorecer un ambiente más recogido y propicio para la contemplación¹⁹¹. Y este era el mensaje (pobreza y austeridad) que llegaba a las personas que se acercaban a estos conventos para pedir consejo y ayuda espiritual, y que concuerda perfectamente con el mensaje que Juan de la Cruz ofreció a sus hermanos y hermanas de orden.

La principal característica de la estética del Carmelo reside en su valor contemplativo, es decir, en la fuerza espiritual que contiene la obra que hace que el observador se fusione con ésta y salga catapultado a la pura experiencia, de por sí inefable. Por tanto, el valor contemplativo hace que la estética gire en torno a la inefabilidad, evocada más que expresada por un lenguaje que no se remite a un objeto concreto, sino a un estado contemplativo

¹⁸⁶ García de la Concha, V.: *Al aire de su vuelo*. Ed. Galaxia Gutemberg y Círculo de Lectores, Barcelona, 2004, p. 90.

¹⁸⁷ Vida, 9, 1., y Fundaciones, 14, 6.

¹⁸⁸ Orozco Díaz, E., *Op. Cit.*, Vol. 2, p. 42.

¹⁸⁹ García de la Concha, V., *Op. Cit.*, p. 90.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 92.

¹⁹¹ Orozco Díaz, E., *Op. Cit.*, Vol. 1, p. 239-240.

no reducible al lenguaje. Para ello es necesario que el artista sea movido por una necesidad profunda y la inspiración sea fruto de la contemplación. Sólo de esta manera a partir de la experiencia religiosa se puede transmitir una experiencia estética que en ciertas condiciones puede transformarse en una auténtica experiencia religiosa, origen de la obra de arte. Sólo se puede transmitir lo que uno experimenta. Thomas Merton aludiendo al valor religioso y estético de los Salmos dirá: “un poema que no surja de una necesidad espiritual más profunda que una simple intención devota permanecerá necesariamente forzado y descolorido. El arte que sólo es *deseado* no es arte, y tiende a causar en el lector el mismo efecto de inquietud que el esfuerzo religioso y la piedad forzada de los que se afanan en ser contemplativos como si la contemplación infusa fuera resultado del esfuerzo humano y no un don de Dios.”¹⁹²

De ahí que se recurra a las figuras retóricas y al lenguaje simbólico, más adecuado a la hora de evocar una experiencia que está más allá del lenguaje. Esta concepción es común en todos los espirituales de la Contrarreforma.

“Porque ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas donde Él mora hace entender?, y ¿quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir?, y ¿quién finalmente lo que las hace desear? Ciertamente, nadie lo puede; cierto, ni ellas mismas por quien pasa lo pueden; porque ésta es la causa por que con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia de el espíritu vierten secretos misterios que con razones lo declaran.”¹⁹³

Podemos considerar la estética del Carmelo de una gran plasticidad en cuanto recurre a los tropos literarios dada las características de la inefabilidad de la experiencia. Y esta plasticidad sin la debida contextualización puede llevar al lector a diversas confusiones hermenéuticas. Y como hemos visto anteriormente, el mensaje es de sencillez, pobreza y humildad, que lo mostraron por su forma de vivir la espiritualidad y los conventos que construyeron.

¹⁹² Merton, T.: *Pan en el desierto*. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1955, p. 69.

¹⁹³ CB, Prologo, 1.

Teresa de Jesús, influida por los jesuitas, mostró gran predilección por las imágenes que veía y que consideraba de gran ayuda en los primeros estados contemplativos¹⁹⁴. Teresa coincidiendo con la religiosidad de su época se fiaba más de las pinturas y estatuas que de las representaciones imaginarias¹⁹⁵. No es el caso de Juan de la Cruz que apostó por una práctica desnuda en todo lo referente a lo humano. La contemplación es un camino de desnudez en todos los niveles, aunque en aquellas personas que no se han adentrado en el camino contemplativo las imágenes les pueden servir de gran ayuda.

“En esta desnudez halla el alma espiritual su quietud y descanso, porque, no codiciando nada, nada le fatiga hacia arriba y nada le oprime hacia abajo, porque está en el centro de su humildad; porque, cuando algo codicia, en eso mismo se fatiga.”¹⁹⁶

En otras partes de la *Subida* manifiesta explícitamente su oposición en lo relativo al uso de las imágenes¹⁹⁷ dentro de su metodología espiritual caracterizada por el sendero de la desnudez, ya que en ellas proyectamos nuestra vanidad. Es en la interioridad donde hay que buscar la imagen divina, sin mediaciones artificiales, que responde al Cristo Crucificado¹⁹⁸. Aunque no niega el provecho de las imágenes, sí que previene de posibles males por la ignorancia en lo relativo al ámbito espiritual¹⁹⁹. En cierta manera, justifica su necesidad, pero limita su utilización, sobre todo, en las etapas contemplativas donde la única imagen que vale es la que uno encuentra en su propio interior, pues las imágenes de los santos y de los cristos no son más que los arquetipos de la espiritualidad que todos llevamos dentro y debemos sacar desde nuestra interioridad. Juan de la Cruz apuesta por **la imagen viva** que se presenta tras la muerte del sujeto, de ese ego que oculta la auténtica naturaleza del ser humano. Sin embargo, sus escritos tienen la tendencia a la descripción plástica e impresionable²⁰⁰. Y si nos fijamos en su biografía se aprecia la importancia

¹⁹⁴ García de la Concha, V., *Op. Cit.*, p. 99.

¹⁹⁵ Orozco Díaz, E., *Op. Cit.*, Vol. 1, p. 589.

¹⁹⁶ 1S, 13, 13.

¹⁹⁷ 3S 15, 2; 3S 35,3; 3S 36, 1; 3S 36,4.

¹⁹⁸ 3S 35,5.

¹⁹⁹ 3S 37 – 39; 1N 3,1.

²⁰⁰ Orozco Díaz, E., *Op. Cit.*, Vol. 2, p. 41.

que concedió a un tipo de imágenes con las cuales padecía todo tipo de sentimientos e incluso llegaba al éxtasis²⁰¹. En un primer momento da la sensación de cierta contradicción con respecto a la postura de las imágenes en Juan; pero la crítica del monje se dirige al apego que veía en muchas personas con respecto a las imágenes. Juan busca la imagen viva que está más allá de la imagen representada y que surge en la contemplación. La crítica gira en la superficialidad de las imágenes religiosas o en la devoción fetichista de la imagen, en otras palabras, en el aspecto materialista de la imagen. Esta obsesión por encontrar la imagen viva le llevó a la dramatización de pasajes bíblicos y de la vida de la Virgen²⁰².

Resulta curioso las visiones de los santos que los artistas de la época plasmaron en sus obras pictóricas que respondían a los dictámenes de la Iglesia. Tanto Juan de la Cruz como Teresa de Jesús tuvieron visiones de carácter espiritual y que posteriormente dieron lugar a diversas representaciones. Teresa de Jesús nos narra en sus *Cuentas de Conciencia*²⁰³ una de sus apariciones del Señor en el momento que iba a comulgar. Juan de la Cruz tuvo una visión del Cristo crucificado que lo plasmó en un pequeño papel, como lo he comentado en el subcapítulo *el pastorcico crucificado*, y por otro lado, tuvo una visión a partir de un Cristo pocos años antes de morir (Segovia - 1588) que le dijo: "*Fray Juan pídemme lo quisieres, que yo te lo concederé por este servicio que me has hecho*".²⁰⁴

En lo referente a la naturaleza de las visiones, Teresa de Jesús no desconfió de éstas respondiendo que eran de procedencia divina y no diabólica²⁰⁵. Las visiones eran de tres tipos:

- Las corporales de las cuales había que hacer caso, pero no tuvo²⁰⁶.
- Las imaginarias que son las más bajas y efímeras²⁰⁷.
- Las intelectuales que son muy reales y que dejan impronta en el alma²⁰⁸.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 40.

²⁰² *Ibid.*, p. 48.

²⁰³ *Cuentas de conciencia*, 12ª Salamanca, 8 de abril 1571. Comunión del día de Ramos. Aparición de Cristo en el refectorio.

²⁰⁴ Crisógono de Jesús, *Op. Cit.*, p. 354.

²⁰⁵ V 39, 24; 28, 10 – 13; F 8, 1 – 4; 6M 3, 12 – 16; 4, 5 – 9; 6M 10, 1.

²⁰⁶ V 30, 4.

²⁰⁷ V 28, 4 – 8.

Sin embargo, Juan de la Cruz, fue muy crítico con respecto a la naturaleza de las visiones²⁰⁹, aunque tuvo visiones que luego plasmó en papel (Cristo de Juan de la Cruz); y hubo un cuadro que le provocó una visión, respondiendo, en cierta manera, a la finalidad de la estética barroca de la participación empática entre el cuadro y el observador. De todos modos, y al contrario de Teresa de Jesús, desconfió de todo tipo de visiones, desmarcándose claramente de sus contemporáneos como instrumento propio de almas contemplativas; para la meditación y la educación sí que estaría de acuerdo en su uso.

En definitiva, la estética del Carmelo, y a pesar de las diferencias entre Teresa y Juan, es una estética trascendente que hace referencia al mundo interior. Del mundo exterior dice Teresa: "Hame dado el Señor una manera de sueño en la vida, que casi siempre me parece estoy soñando lo que veo."²¹⁰ Porque la realidad, al igual que lo concibe Juan, la encuentra en su íntima experiencia a medida que se adentra en las moradas interiores del alma.

La estética del Carmelo es una estética de la interioridad, de la dimensión abstracta del mundo espiritual, de una estética que invita a la contemplación, a la experiencia espiritual en la interioridad de uno mismo. Y esta estética responde al mensaje descalzo de pobreza, humildad y sencillez.

3.7. Estética vanguardista

Juan de la Cruz va a ocupar un lugar dentro de la estética vanguardista como objeto de inspiración²¹¹ y profundización estética en diversas versiones y homenajes.

²⁰⁸ 6M 4, 6 – 7; 8, 2.

²⁰⁹ 2S 11,6; 2S 16,12; 2S 19-21; 2S 22,2; 2S 24,26; 2S 27,6; 3S 9,4 y A 14.

²¹⁰ V, 40, 22.

²¹¹ "Si Juan de la Cruz es considerado precursor de movimientos poéticos contemporáneos, incluso vanguardistas, es por la utilización del lenguaje figurado –las <<extrañas figuras y semejanzas>> de las que habla en el Prólogo al *Cántico Espiritual*-, y muy especialmente por el uso de términos con una densidad sémica inagotable y peculiar: los símbolos." En Mancho Duque, M^a J.: *Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz*. Ed, FUE y UPS, Madrid, 1993, p.22.

Del cuadro de Juan de la Cruz encontramos una versión fascinante. Me refiero al Cristo que Dalí pintó con el título: *El cristo de Juan de la Cruz*. Con un escorzo más exagerado que el de Juan de la Cruz y que produce auténtico vértigo al mirarlo.

El interés que mostró Dalí hacia el Cristo de Juan de la Cruz se debió a una conversación que tuvo en 1950 con un biógrafo de Juan de la Cruz llamado Bruno de Jesús María; fue el que dio a conocer el dibujo del carmelita a través de la biografía que publicó en 1929. Dalí pinta su versión y a partir de 1952 encontramos el cuadro en la Glasgow Art Galery.



Dalí, *El Cristo de san Juan de la Cruz*

“El vértigo: cielo y tierra se juntan.”²¹²

La diferencia entre el Cristo de Dalí y el de Juan de la Cruz es que el primero aparte de tener más colorido es simétrico, formando un triángulo con resonancias trinitarias en un entorno naturalista. En el Cristo de Juan de la Cruz está sólo el Cristo, en su máxima desnudez, simplicidad y agonía. Es un Cristo más espontáneo e intimista, como si se tratase de una reliquia de uso personal. En la versión de Dalí falta la corona de espinas, los clavos, la sangre y nos muestra un cuerpo atlético, joven, impasible ante el sufrimiento, incluso se podría decir que está relajado. Más que volar da la sensación de que va a saltar al mar al igual que lo hace un nadador. Tenemos ante nosotros a un

²¹² Vega, A., *Op. Cit.*, p. 37.

cristo idealizado, apolíneo, que no refleja el sufrimiento de la crucifixión, en cierta manera racionalizado al establecer la dualidad cielo-tierra que responde perfectamente al esquema barroco de división en dos zonas distintas, pero unidas, y que representa la unidad entre immanencia y trascendencia. Así representaban los pintores de la Contrarreforma la experiencia interior colocando en la parte superior del cuadro la visión o experiencia espiritual²¹³. De esta manera simbólica, Dalí muestra el triunfo de la vida espiritual sobre la muerte física sobre todas las cosas del mundo. Ofrece su versión como si fuese un sueño más añorado que vivido, pero que tiene el valor de unir el mundo espiritual con el mundo material por medio de la naturaleza. Además, introduce un círculo invisible cuyo centro es la cabeza simbolizando la eternidad²¹⁴ de la experiencia crística. Presenciamos un Cristo que vuela hacia la luz del Espíritu adentrándose en la Noche Oscura; inserto en un lenguaje simbólico que conserva el poder evocador de la obra del poeta; dejando de lado el aspecto dramático de la crucifixión. La visión de Dalí no es tan radical como la del santo, ni tiene tanta fuerza; aun así, ambos Cristos son excepcionales.

La diferencia básica que podemos deducir entre la obra de Dalí y la de Juan de la Cruz es que Dalí se mueve dentro de una experiencia naturalista, desde una perspectiva más personal; y Juan de la Cruz ofrece una experiencia crística de carácter religioso fruto de una visión. Son ámbitos diferentes pero con elementos comunes como el aspecto introspectivo al que invitan ambos cuadros.

De todas maneras, ambas obras son objetos de contemplación que invitan al espectador a ahondar en el misterio cristiano, que utilizando una terminología más laica, es adentrarse en el misterio de la vida. La mística no es otra cosa que introducirse en el misterio de nuestra más íntima existencia. Los caminos son múltiples y uno de ellos es el estético.

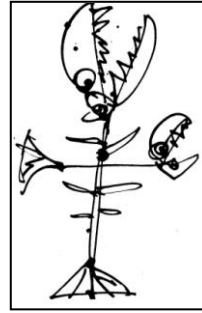
De los homenajes que se han realizado a la obra de Juan de la Cruz, cabe destacar la ilustración de Saura de una de las obras más relevantes del carmelita: *Cántico espiritual*²¹⁵. Saura ha elegido el blanco y negro como

²¹³ Stoichita, V.I., *Op. Cit.*, p. 30.

²¹⁴ Prado Rovella, R., *Op. Cit.*, p. 224.

²¹⁵ Edición de Círculo de Lectores y Galaxia Gutemberg, Barcelona.

elementos pictóricos que simbolizan la luz y la oscuridad; oposición que acompaña constantemente a la obra del místico castellano. El oximorón es la figura retórica que mejor refleja las contradicciones coherentes del místico porque muestra por medio del lenguaje la tensión que surge ante dos elementos opuestos como se dan en la experiencia mística: luz en la máxima oscuridad.



En el blanco encontramos la suma de todos los colores; la unión del espectro visual; en el negro, sin embargo, encontramos la ausencia absoluta; la oscuridad de la noche; el silencio y el instante creador. En algunos cuadros predomina el blanco aportando desnudez y vacío. El predominio del blanco o del negro sugiere silencio y soledad. Son extremos que nos producen incertidumbre, y, en un primer momento, angustia. Los dos colores reflejan el silencio de la nada. La ausencia absoluta. El vacío que precede a la forma y le sucede. No se necesita más. Con estos dos colores se refleja la tensión entre los opuestos que tanto gustan a los místicos. También nos acerca a la caligrafía oriental que en Oriente gozó de más estima que la pintura de paisajes²¹⁶. Ésta, por lo general, es tinta negra sobre papel o seda blanco: simples trazos cargados de profunda intensidad.

Saura refleja a través de su obra la angustia de la Noche Oscura. Son imágenes inquietantes, angustiosas, muy oscuras. En algunos dibujos predomina claramente el negro. Esta oscuridad es la que encontramos en nuestro interior cuando la mirada se vuelve hacia nosotros mismos.

²¹⁶ Valente, J. A., *Op. Cit.*, p. 34.

“En medio de las más negras tinieblas,
fulgurantes de luz ellos desbordan.
Absolutamente intangibles e invisibles,
los misterios de hermosísimos fulgores
inundan nuestras mentes deslumbradas.”²¹⁷

La oscuridad de la que nos habla Juan de la Cruz procede desde nuestro interior, propia de la naturaleza humana, y, a medida que ascendemos por la Montaña del Espíritu, la oscuridad es más serena y liviana. Saura refleja muy bien la tensión a la que aludo al comentar la pintura de Juan de la Cruz.

Mark Rothko es otro autor interesante dentro del arte abstracto. Sus *Black Paintings* muestran como dos colores oscuros intentan fundirse en una unidad cromática. Estos cuadros son oscuros, que evocan la mirada interior predicada por toda la *Teología negativa* y que llevan al individuo a una actitud contemplativa.



Mark Rothko, *Black on Grey*, 1969-1970

“Las pinturas oscuras de Mark Rothko pueden ser entendidas como la representación sensible de un conocimiento extático que ha puesto entre paréntesis el mundo objetivo. Estas pinturas abstractas conducen al alma a contemplarse en el abismo desnudo de su identidad y plantean a la teoría del arte la posibilidad de considerar la experiencia estética a partir de la recepción de lo inefable, de la imagen absolutamente inteligible y separada; aquello que en el contexto del neoplatonismo cristiano se conoce como la <<tiniebla mística>> de Dionisio Areopagita o la <<noche oscura >> de san Juan de la Cruz.”²¹⁸

²¹⁷ Pseudo Dionisio Areopagita: *Obras Completas*. Ed. B.A.C., Madrid, 1995, p. 371.

²¹⁸ Vega, A.: *Zen, mística y abstracción*. Ed. Trotta, Madrid, 2002, p. 98.

Lo inefable adopta forma estética con el arte abstracto que no muestra imágenes ni sensaciones, sino actitudes: búsquedas de nuestra interioridad. El arte abstracto de los artistas que presento en este trabajo no son obras para ser entendidas, porque el lenguaje que emplean no va dirigido al entendimiento, sino al ser, y por lo tanto sólo son accesibles por medio de la intuición. Son obras que uno no queda impasible ante ellas. Contemplando estos cuadros uno no sabe si situarse fuera o dentro de la obra. Son obras que carecen de referencias espacio temporales y cuando uno las observa se adentra dentro de esta carencia previa al conocimiento.

La oscuridad de Rothko evoca la oscuridad primigenia de la teogonía griega. Del Caos nació el Erebo y la negra noche²¹⁹. De esta boca oscura surge la creación del cosmos. La creatividad más pura se encuentra en esta oscuridad original al que el pintor acude para evocar la creación misma.

Malevich aborda el tema de la creación desde el extremo de Rothko con el cuadro *Blanco sobre blanco* (1917) buscando una nueva mirada del mundo ante un mundo que se encuentra aprisionado en la materialidad humana²²⁰. Malevich presenta la otra cara del vacío, de la creación como única posibilidad de expresar la vida. Vaciamiento que nos recuerda la actitud contemplativa de Juan de la Cruz (*kenosis*²²¹) y que con el cuadro de Rothko encontramos en la vanguardia estética la mejor expresión de la espiritualidad como fuente de creación.

Otros artistas relacionados directamente con la obra de Juan son Tàpies y Eduardo Chillida que abrieron con un cartel las actividades conmemorativas del IV centenario de la muerte de Juan de la Cruz (1991) que se celebraron en Sevilla²²². Quizás sea Tàpies uno de los pintores más orientalizados pero que ha sabido conservar lo occidental dentro de su obra plástica. La cruz será el elemento central de un conjunto de símbolos recurrentes como las letras “A” y “T” que conforman su nombre y su apellido con la “cruz” del destino.

²¹⁹ Hesiodo: *Teogonía*. Ed. Visión Libros, Barcelona, 1986, p. 19.

²²⁰ Néret, G.: *Malevich*. Ed. Tachen, Madrid, 2003, p. 67.

²²¹ Del griego, acción de vaciarse. En *Fil.* 2, 7 encontramos el siguiente pasaje: “Cristo. El cual, siendo de condición divina no codició el ser igual a Dios sino que se despojó de sí mismo tomando condición de esclavo.”

²²² Soria Heredia, F.: “*Chillida y San Juan de la Cruz*.” En *Rev. San Juan de la Cruz*, Vol. 1, Nº21, 1998, p. 115.

“Realizar un cuadro es para Tàpies la posibilidad de ir más allá de sí mismo, de romper con las barreras que nos impone nuestra propia naturaleza y que separan al hombre de su entorno. Supone la necesidad de confundirse en el todo informe de la materia. La obsesiva recurrencia a un número reducido de objetos o motivos, como pueden ser sillas, puertas, ventanas, zapatillas, pies y otros nos habla de la necesidad que este artista siente de que los objetos representados sean inmediatamente identificados y asociados a él. Sus obras incorporan frecuentemente caligrafías y signos muy característicos, especialmente las cruces o las iniciales “A” u “T”. ”²²³

Este artista, al igual que Chillida, se acerca de manera magistral a la sensibilidad sanjuanista en la desnudez y pobreza que expresan sus obras. Los elementos de desecho que utiliza el artista a la hora de crear sus obras artísticas me traen a la memoria esos trozos de papel tosco que utilizó el poeta cuando estaba en la cárcel de Toledo, y que le sirvieron para dejar escrito una poesía que bien puede decirse: procedía de lo divino. También a esos papelillos que el maestro de la noche repartía entre sus hermanos y hermanas de orden; pequeñas frases que debían de repetir a modo de *mantras* a lo largo del día. También a los primeros conventos que construyeron en las áridas tierras de Castilla; casi siempre con material de desecho y de ruinas abandonadas. Lo vulgar se transforma en sagrado; la oscuridad en luz; lo terrenal en celestial. La radicalidad es absoluta, y desde esta radicalidad se abarca la totalidad. Es como decir: Todo y Nada, como sinónimos y antónimos a la vez.

Tàpies reconoce la deuda contraída con el estudio de la mística tanto occidental como oriental y de la importancia que ha cobrado en obra y persona. Sus palabras son claras:

“El estudio de estas vías puede ayudar mucho, precisamente, a entender la manera de trabajar del artista. A entender, incluso, muchas propuestas del arte actual cuyo sentido hay gente que a veces no encuentra. No cabe duda de que el arte de nuestro siglo ha pasado por muchos de los niveles descritos por los maestros de ejercicios espirituales: desde el descenso a las zonas más infernales del individuo y de la sociedad, hasta la persecución de los estados más beatíficos, desde las catarsis y

²²³ Borja-Villel, M. J., en, VVAA: *Tàpies*. Ed. Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Madrid, 2000, p. 15.

críticas más desenfundadas, hasta el deseo de unión más ferviente con la realidad última...”²²⁴

El arte puede ser un camino hacia lo místico al generar espacios abiertos en el interior de cada uno, de disolver pensamientos inoportunos, sentimientos incontrolados y emociones desmesuradas. Lo místico tiende al equilibrio entre los opuestos, entre la nada y el Absoluto, la unión transformante. Al silencio interior que nos permite ver las cosas en su desnudez e inocencia.

Chillida es otro de los artistas que han homenajeado varias veces a Juan de la Cruz. La fascinación del artista vasco por la obra del carmelita le llevó a realizar varios homenajes. Destacan las diversas gravitaciones que realizó con caligrafías de los poemas de Juan de la Cruz. Personalmente me llamó la atención una gravitación, comentada más arriba, que está compuesta por varias capas que reflejan los versos que estaban calografiados por el artista y que se remitían a unos de los versos más fascinantes del Cántico Espiritual²²⁵.

Mi Amado las montañas,
los valles solitarios nemerosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silvo de los aires amorosos.

En otra representación pictórica podemos apreciar tres cruces de grandes dimensiones de tinta negra sobre papel blanco. Tres cruces en su máxima desnudez. Homenaje a la Cruz y a la trinidad; las dos columnas del cristianismo.

La gran aportación al mundo del arte de Chillida son las gravitaciones; obras suspendidas en el espacio. Son obras ligeras rodeadas de aire, como la poesía de Juan de la Cruz; una poesía que invita a volar. Las tres gravitaciones que presento en este trabajo son parte del homenaje que Chillida ha dedicado al maestro de la noche. En mi opinión son todo un acierto porque reflejan sencillez y levedad. Chillida desde su maestría nos ha legado una de las interpretaciones más profundas de Juan de la Cruz; una obra que roza lo

²²⁴ Tàpies, *Los cambios de estética*, en VVAA: *Tàpies*. Ed. Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Madrid, 2000, p. 32.

²²⁵ San Juan de la Cruz, *Op. Cit.*, p. 128.

místico. Desnudez, simplicidad, austeridad, profundidad, sencillez, características compartidas por ambos maestros.



Homenaje a San Juan de la Cruz

Muchas obras de Chillida responden a la misma función que el poema y el dibujo de Juan de la Cruz: ser contempladas más que meditadas. Digamos que la contemplación es el último estadio del espiritual donde uno entra en contacto directo con la divinidad. La contemplación es la abstracción llevada al cuerpo. Durante un estado contemplativo uno no hace nada, se encuentra en perfecta quietud. Los pensamientos pasan como nubes, al igual que las emociones, y los sentimientos. Es un estado de escucha absoluta, de paz y serenidad, y por otro lado, de entrega total hacia lo trascendente, y por supuesto, hacia los demás. Para llegar a este estado contemplativo, que los místicos denominan la *unio mystica*, es necesario vaciarse de sí y de todo lo que no pertenece al Ser: la muerte del sujeto, en cuanto este sujeto es un constructo psicológico que nos separa del mundo y por lo tanto del Ser.

Ahora podemos comprender mejor las intenciones de artistas como Chillida y Tàpies al mostrarnos un arte desnudo, simple; un arte que precisamente ayuda al vaciamiento interior que induce un estado de serenidad y de calma. El arte que muestran estos artistas se remite a la esfera contemplativa. Me gustaría añadir a este comentario de la obra de Chillida y Tàpies el grado de poder evocador que ha alcanzado el arte como instrumento de transformación de la interioridad humana.

“El ascetismo que siempre se suele asociar a la obra de Chillida, podemos decir que aquí se extrema. El blanco total con cierta ligera tendencia al gris, nos habla de una renuncia casi radical, de una ascesis que parece haber llegado a su límite de negación: las nadas de que nos hablaba San Juan de la Cruz. Pero que al mismo tiempo nos acerca a la pureza total, la blancura total, sumergiéndose en la santidad de Dios.²²⁶”

El proyecto de vaciar una montaña (Tindaya) no es otra cosa que la de crear un espacio que incite al individuo a un vaciamiento interior. Chillida, con este tipo de proyectos, ha creado espacios contemplativos, espacios donde uno se pueda encontrar a sí mismo, espacios de paz. Una de las metáforas más bonitas que Juan de la Cruz emplea en su obra es la del Monte Carmelo, símbolo por excelencia del camino espiritual. Una ascensión espiritual y de desnudez ante lo material y lo espiritual. Toda una desconstrucción del ser para poder llegar al Ser. Chillida lleva la “nada” del Monte del Carmen a Tindaya vaciando el seno de la montaña. Como indica Cosme de Barañano: “La escultura de Chillida no viene dada por la piedra sino que da forma al vacío. En su espacio vacío que nos recibe y nos retiene nos damos cuenta de la presencia de la montaña y de su significación, nos damos cuenta de que el amanecer, el mediodía, el ocaso y la medianoche son sitios al sol y a la luna.”²²⁷ En el caso de Juan de la Cruz, el vaciamiento de la montaña se da en nuestro interior.

En mi opinión, las vanguardias se acercan al lenguaje de lo místico. Algunos autores han visto, en la obra de Juan de la Cruz, como un autor más vanguardista que renacentista. Emilio Orozco encuentra analogías con los poetas simbolistas:

“Los más sutiles efectos de correspondencia de sonido, representación y sentido íntimo los ha conseguido la poesía mística de San Juan de la Cruz muchísimo tiempo antes de que los poetas simbolistas se lo plantearan como suma aspiración de un ideal poético. Se cumple plenamente en la lírica del gran carmelita aquella exigencia de Mallarmé cuando afirmaba que en poesía *hay que ceder la iniciativa a las palabras*, entendiendo esto, no ya en el sentido de dejar actuar a lo inconsciente ni en lo que respecta a lo musical de buscar una armonía, una correspondencia entre unas y otras,

²²⁶ Soria Heredia, F., *Op., Cit.*, 1998, p. 117.

²²⁷ Kosme de Barañano: Geometría y tacto: La escultura de Eduardo Chillida 1948 – 1998, en VVAA: *Chillida. 1948 – 1998*. Ed. Museo Nacional de Arte Reina Sofía, Madrid, 1998, p. 59.

sino incluso en el sentido más preciso y completo de que el contorno o atmósfera poética del significado de cada una identifique y funda en análogo clima sugeridor.”²²⁸

Es difícil catalogar a Juan de la Cruz; más bien es incatalogable. Otro de los dibujos que realizó en vida²²⁹, la subida al Monte Carmelo, junto a unas letrillas que rodeaban al dibujo, parece una obra más propia del dadaísmo que de la época en que realizó dicha obra. Él mismo no consideraba poesía a esos dibujos acompañados de letrillas. En este siglo no hubiera tenido problema en denominar aquello poesía. En este sentido, Juan de la Cruz se adelantó a su época, incluso algunos versos del Cántico los podríamos encuadrar dentro de la poesía surrealista. De ahí que estemos ante uno de los poetas más originales de su tiempo al encontrar elementos que no concuerdan con las corrientes estilísticas de la época que le tocó vivir.

Si algo tienen de bueno las vanguardias y, sobre todo, el arte abstracto es que han aportado un lenguaje plástico que se adecúa mejor que otros lenguajes a lo religioso. El arte abstracto es un lenguaje no-refencial que apunta al vacío (Rothko-Malevich); un lenguaje intuitivo y simbólico que incita a la contemplación. En este sentido, no creo que sea coincidencia que confluyan los primeros estudios serios sobre la mística²³⁰, el surgimiento de las vanguardias, y las nuevas concepciones de la ciencia.

Con algunas vanguardias, entramos en un camino estético que busca la trascendencia a partir de la obra de arte. Kandinsky, con *Lo espiritual en el arte*, reflejó ese impulso por expresar el aspecto espiritual del ser humano; un aspecto que no se deja atrapar por el lenguaje. Para Kandinsky el verdadero arte es el que “nace misteriosamente del artista por vía mística. Separada de él, adquiere vida propia, se convierte en una personalidad, un sujeto independiente que respira individualmente y que tiene una vida material real.”²³¹ El arte abstracto se desnuda de artificio y se adentra en el silencio, en la

²²⁸ Orozco Díaz, E., *Op. Cit.*, pp. 86s.

²²⁹ Muchos de los dibujos del Monte Carmelo, que Juan de la Cruz realizó, se perdieron y otros se destruyeron por temor a la Inquisición. Hoy en día parece que hay un autógrafo y las demás son copias posteriores. Sorprende la mezcla de dibujo y poema en un mismo espacio, propio de las caligrafías orientales y de movimientos vanguardistas como el dadaísmo.

²³⁰ Evelyn Underhill, (1910): *Mysticism*; William James, (1902), *The Varieties of Religious Experience*; Henri Bergson, (1932), *Les deux sources de la morale et de la religion*.

²³¹ Kandinsky: *De lo espiritual en el arte*. Ed. Barral – Labor, Barcelona, 1986, p. 113.

noche, y en la incompreensión. El artista se lanza a una búsqueda interior que va más allá de la dualidad vida-muerte, objeto-sujeto.

La conexión entre Juan de la Cruz y los artistas vanguardistas es que todos giran en torno a lo religioso. Juan de la Cruz parte de la experiencia religiosa para llegar a lo estético, mientras que los artistas parten de una experiencia estética para reflejar o evocar lo religioso. El artista muestra su búsqueda y el místico muestra una búsqueda ya realizada. Por eso, los místicos son fuente de inspiración y un referente para todas las personas que desean adentrarse en su propia interioridad. Dalí, Saura, Tàpies, Chillida, son artistas que han convertido la investigación estética en búsqueda espiritual. Las obras de místicos y artistas son llaves que abren los diversos castillos interiores, a cada cual más oscuro y más transparente. Son obras para ser contempladas, para vaciarse en la contemplación y adentrarse en la senda estrecha de la interioridad. El arte cuando expresa nuestra interioridad se transforma en discurso religioso; en un diálogo común a todo ser humano; un diálogo que conocen bien los pájaros, los árboles, la luna, el sol, y todos los seres de la naturaleza. Es el canto silencioso de la naturaleza que evocan místico y artista en un intento de acercarse a lo divino en lo humano.

4. Análisis psicológico

Las obras de los espirituales cristianos y de otras tradiciones religiosas han cobrado en los últimos años cierta importancia en los estudios sobre la psique humana, y en especial, los fundadores del Carmelo, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Ello es debido al análisis psicológico que realizan estos autores en lo que respecta a la introspección y la intrusión en el inconsciente¹. Esta influencia se va a constatar en los modelos que conciben el camino espiritual como la culminación del desarrollo psicológico². Estos son la psicología humanista y la transpersonal. Para estos modelos psicológicos el desarrollo espiritual aparece cuando el sujeto está bien constituido, de ahí que sean una minoría las personas que se adentran en la esfera espiritual o transpersonal. Para los espirituales cristianos la entrada en esta esfera de lo inefable es un don divino, que no depende de la voluntad del individuo. Para la psicología es un misterio, y por lo tanto carece de respuesta.

“El símbolo del camino o la senda (*marga, tao*, peregrinación, odisea) es un símbolo universal para significar que la vida humana es una jornada en que se parte para regresar de un modo más elevado; una jornada cuya primera mitad lleva al mundo y la segunda, de regreso a las profundidades del psiquismo, de cara a alcanzar una existencia superior, integrada. Nadie sabe con seguridad por qué la primera mitad la completan casi todos y la segunda sólo unos pocos. Quizás los prerrequisitos evolutivos para ésta no estén aún plenamente cumplidos. Quizás la senda de trascendencia esté aún en construcción. Quizás represente el futuro de la especie, un futuro en el que sólo una minoría de individuos se ha aventurado.”³

El camino espiritual exige en el individuo una serie de disposiciones de carácter psicológico que luego se reflejan en obras o en una determinada moral. La purificación de la noche oscura es de carácter psicológico que poco a

¹ “La diferentes formas de espiritualidad son vías de exploración del inconsciente humano. Las prácticas religiosas son la gimnasia que ejercita las zonas no controladas por la conciencia. Los diversos símbolos, gestos y ritos catalizan y canalizan el potencial de conocimiento, sentimientos y capacidades latentes en el interior. La espiritualidad es una inmersión en el inconsciente humano.” Otón Catalán, J.: *El inconsciente ¿morada de Dios?* Ed. Sal Térrea, Santander, 2000, 39.

² *Ibid.*, p. 52.

³ Washburn, M.: *Psicología transpersonal en una perspectiva psicodinámica*. Ed. Los Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona, 1999.

poco va transformando al individuo ensanchando la conciencia y reconfigurando el status ontológico y epistemológico, para culminar en una praxis espiritual de cara a los demás.

En los últimos años está creciendo el interés por el estudio de grandes espirituales en el ámbito de la psicología, desde posturas científicas hasta las de corte humanista. Los percusores de estos estudios, tal como lo expongo en la primera parte dedicada a la visión psicológica, son Carl Gustav Jung y Roberto Assagioli. El mérito de estos psicólogos estriba en que defendieron una postura en favor de la espiritualidad cuando los paradigmas más científicistas imperaban en la academia. En 1994 se introdujo en el Manual de diagnóstico y estadística (DSM IV) de la APA⁴, la diferenciación entre los trastornos “psicoreligiosos” y los trastornos “psicoespirituales”⁵ tal como propone el paradigma transpersonal, que implica un tímido reconocimiento de la esfera espiritual. Este pequeño avance es crucial a la hora de comprender mejor el proceso espiritual inherente al ser humano, sin caer en la concepción clásica de la psicología que concebía los procesos psicológicos de los espirituales como patológicos o como retorno a estados prenatales.

Sin embargo, son muchas las personas que sin encontrarse en un contexto espiritual padecen trastornos propios de la espiritualidad. Es lo que Christina Grof y Stanislav Grof han denominado “emergencia espiritual”⁶ y que de no tenerse en cuenta se corre el riesgo de bloquear el desarrollo psicológico del individuo de por vida.

A mi modo de ver, el problema en la psicología de los paradigmas científicistas se sustenta en dos pilares básicos: la noción de sujeto y la dualidad mente-cuerpo. El paradigma transpersonal cuestiona ambas nociones integrándolas dentro de un proceso de desarrollo psicológico donde éste no

⁴ Sociedad Americana de Psicólogos.

⁵ Citado en Rodríguez Bornaetxea, F.: *Prólogo*. En Redondo, R.: *Regresión o trascendencia*. Ed. Los Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona, 2006, p. 24.

⁶ “Las *emergencias espirituales* pueden definirse como fases críticas y difíciles de la experiencia, que conllevan una profunda transformación psicológica que involucra a todo el ser. Adoptan la forma de estados no ordinarios de conciencia e implican fuertes emociones, visiones y otros cambios sensoriales, pensamientos extraños, así como diversas manifestaciones físicas. Dichos episodios a veces giran alrededor de temas espirituales; incluyen secuencias de muerte y renacimiento psicológico, experiencias que parecen ser recuerdos de otras vidas, sensaciones de unidad con el universo, encuentros con seres mitológicos y otros motivos semejantes.” En Grof, C., Grof, S.: *La tormentosa búsqueda del Ser*. Ed. Los Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona, 1998, pp. 57s.

culmina con la constitución del sujeto sino con su trascendencia. Por otro lado, la dualidad mente-cuerpo cada vez está más cuestionada desde el ámbito científico, difuminándose cada vez más la supuesta frontera entre ambas instancias. Desde la ciencia aparecen nuevas teorías que pretenden superar el dualismo característico del pensamiento científico en una apuesta por concepciones de carácter holístico y sistémico, estableciendo un fructífero diálogo entre la ciencia y la espiritualidad⁷.

La obra de los reformadores del Carmelo está siendo crucial dentro de la psicología de corte integral porque estos han mostrado un mapa de la psique humana que contempla lo transpersonal. Sus descripciones son tan precisas que hoy en día aún no han sido superadas. Es notorio observar cómo los psicólogos transpersonales dependen de los tratados espirituales de todas las tradiciones⁸. En este sentido, el caso de Juan de la Cruz resulta palmario en la exposición de su prosa al mostrar con bastante claridad los problemas que van surgiendo en el desarrollo espiritual-psicológico. Juan de la Cruz se detiene en los momentos más conflictivos que son los de transición como el paso de la noche activa a la pasiva. Es más, adelantándose cuatro siglos al DSM IV diferenció problemas de índole psicológico de los propiamente espirituales, todo ello dentro de un discurso en sintonía con su época. El aporte de Juan de la Cruz a la psicología contemporánea es de una vigencia absoluta en lo que respecta al ámbito transpersonal, que él como director espiritual se encargó de sistematizar ante la falta de buenos directores espirituales. Así, la dirección espiritual sólo es posible tras haber integrado todo un proceso de evolución psicológica y espiritual que conduce a la Unidad. Sólo tras este proceso es posible una correcta dirección espiritual. Esto es una premisa extensible a la psicología transpersonal cuyo buen hacer ya no depende ni de los libros estudiados, ni de las investigaciones científicas, sino de la integración de un largo recorrido de autoconocimiento y desasimiento en el propio terapeuta⁹. El conocimiento adquirido por medio del estudio es de gran utilidad en el

⁷ Una breve muestra de este encuentro entre ciencia y espiritualidad lo encontramos en las siguientes referencias bibliográficas: Bohm, D., Krishnamurti: *El futuro de la humanidad*. Ed. Edhasa, Barcelona, 1987; VVAA: *Ciencia y Espiritualidad: encuentros del Dalai Lama con científicos actuales*. Ed. Dharma, Alicante, 1990, Lorimer, D. (Ed.): *El espíritu de la ciencia*. Ed. Kairós, Barcelona, 2000.

⁸ Es el caso de Ken Wilber y Michael Washburn tratados en este trabajo.

⁹ El interés de la psicología transpersonal se concentra en la transición entre el estado personal y el transpersonal.

magisterio o en la terapia, siempre y cuando el trabajo espiritual se haya dado en profundidad. La importancia de la experiencia es vital en el desarrollo espiritual porque se activan otras formas de conocimiento tales como la intuición. Desde diferentes tradiciones se ha denominado a esta forma de conocimiento de diferentes maneras: *docta ignorantia*, *hishiryo*, *sabiduría infusa*, etc. Este conocimiento no se transmite ni por los libros ni por las palabras, despierta “*estando mi casa sosegada*”. No hay enseñanza propiamente en el sentido de adquisición de conocimiento procedente del exterior, ni como fruto de una meditación. El conocimiento brota de la íntima experiencia que transforma *amada en el Amado transformada*.

4.1. Psicología profunda en la noche oscura

Hablar de la muerte del sujeto desde la psicología nos conduce irremisiblemente a la psicología profunda, humanista y transpersonal que cuestionan el ego como culminación del desarrollo psicológico. La trascendencia del ego es lo que denomino muerte del sujeto. En el caso de la psicología profunda, el camino espiritual o la intrusión en la “noche oscura” es concebida bajo el proceso de individuación que lleva al ser a la unificación de la personalidad. En este proceso de individuación, las subpersonalidades descritas por Jung como “persona” y “sombra” van diluyéndose en lo que Juan de la Cruz denomina “purgación” que en un principio es activa en el sentido que hay una voluntad del individuo que actúa en el proceso purgativo, y luego aparece la pasiva que ya no depende de la voluntad sino de una instancia que trasciende al propio ego.

En Juan de la Cruz hay una figura arquetípica clave en el proceso de individuación: Cristo. Este es el arquetipo que va a estar presente en todo momento y que va a marcar el modelo a seguir en vida. Otro arquetipo importante que aparece en momentos claves en la vida de Juan de la Cruz es el arquetipo de la Gran Madre: la Virgen María, por la cual decidió entrar en la

orden del Carmelo y que estuvo muy presente en su imaginario cuando estuvo cerca de la muerte¹⁰.

Sin embargo, la relación que establece con Dios es muy singular. No tiene nada que ver con el Dios del Antiguo Testamento, y se acerca al Dios del Nuevo Testamento. Es un Dios muy cercano al descrito por las beguinas cuya relación se establece en plena horizontalidad (no jerárquica). Juan de la Cruz nos habla del Amado, no es el padre misericordioso que se encuentra en otro nivel, sino que se haya oculto y escondido, y tras una intensa búsqueda lo encuentra para quedarse en su regazo olvidado de todo y de sí mismo.

¡Quedéme y olvidéme,
el rostro recliné sobre el Amado;
cesó todo y dejéme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado!

El Amado corresponde desde la psicología profunda al Sí mismo que uno encuentra en su interior y que en repetidas veces lo ha mostrado el Nuevo Testamento. La comunión mística a la que hacen referencia los últimos versos de *Noche oscura* presenta la armonización de lo femenino y masculino para reencontrar la unidad. De la poesía de Juan de la Cruz hay que destacar la voz en femenino en los poemas *Noche* y *Cántico*, que representa la integración de los aspectos más profundos de la psique, en este caso del *anima* junguiano. Esta integración es lo que permite acceder al *Sí mismo* que vendría representado por el simbolismo alquímico bajo el arquetipo del andrógino. Tanto hombre como mujer necesitan integrar los arquetipos del *anima*¹¹ y *animus* que se manifiestan de manera simbólica en forma del sexo opuesto. “Tanto el varón como la mujer tienen, reprimidos, potenciales internos de signo contrario al de su sexo”¹². Es muy sintomático la escritura en femenino en Juan

¹⁰ En la parte biográfica relato algunas escenas en las que Juan estuvo muy cerca de la muerte: la historia del charco, la del pozo, la de la cárcel y en su propia muerte. En todas ellas la Virgen estuvo presente para él. Ver el primer capítulo de la segunda parte.

¹¹ Washburn difiere de la concepción junguiana del *anima* y *animus*. Jung pensaba que el hombre es superior en el desarrollo espiritual. Washburn reactualiza la teoría de Jung desechando toda superioridad de género. Para él son arquetipos no específicos de un género (para Jung son específicos al género), sino símbolos presentes ambos en los individuos independientemente del género. Ver Washburn, *Op. Cit.*, pp. 285ss.

¹² *Ibid.*, p. 290.

de la Cruz, así como el carácter masculino asignado a Teresa de Jesús. Estudiándolos como pareja uno se percata como destacaron en características más propias del género opuesto. Juan de la Cruz con una sensibilidad muy femenina, y Teresa de Jesús con una autoridad patriarcal. También ambos muestran que lo espiritual va más allá del género, y si las mujeres en aquella época tenían más problemas para adentrarse en lo espiritual es por cuestiones culturales, no psicológicas como proponía Jung.

La psicología profunda aporta un corpus teórico desde el cual se puede abordar la obra de Juan de la Cruz reactualizándolo y traduciendo a un discurso más acorde con nuestros tiempos en clave psicológica. Hoy en día es más conforme hablar de sombra que de diablo. Y así con un sinfín de fenómenos religiosos que pueden ser de cierta utilidad para disolver prejuicios más propios de la cultura que de la espiritualidad. Por ejemplo, uno de los aspectos que más atraen al público en general es la fenomenología paranormal de la que hacen gala los grandes espirituales. Sin embargo, para Juan de la Cruz este tipo de cuestiones no entran dentro de lo que él considera camino espiritual. Es más, no le da ninguna importancia, sean reales o ficticios. Es el mismo tratamiento, ignorar toda fenomenología por completo. Es el discurso de las nadas que tanto caracteriza al poeta. Sin embargo, para la Iglesia, la presencia de milagros en una persona justifica la beatificación y la santidad. Para Juan de la Cruz no¹³. La radicalidad asumida por el poeta es absoluta.

Antes de centrarme en la poética de Juan de la Cruz, sí que me gustaría comparar a grandes rasgos con el itinerario descrito por Teresa de Jesús. Ambos modelos muestran con extrema belleza el itinerario espiritual bajo dos símbolos muy sugerentes. Teresa de Jesús recurre a las moradas interiores. El camino espiritual consiste en la profundización de uno mismo hasta llegar al centro del alma donde se da el desposorio o unión mística. Son siete moradas interiores que están perfectamente descritas en su obra *la moradas del castillo interior*. El camino descrito en esta obra es mucho más abarcante que el de Juan de la Cruz. Las tres primeras moradas son más propias de la etapa personal. Es a partir de la morada cuarta cuando Teresa se adentra en el ámbito transpersonal. Sin embargo Juan de la Cruz presenta otra forma de ver

¹³ "Los estados alterados de la conciencia y los epifenómenos místicos no garantizan la madurez espiritual de la persona que los vive." Otón Catalán, J., *Op. Cit.*, p. 134.

el camino que es totalmente complementario, otra forma de expresar el itinerario espiritual. Juan expone su itinerario bajo la figura de la montaña. Es una visión ascensional, pero que en última instancia, tanto el modelo de Teresa como el de Juan hacen referencia al camino espiritual de profundización de uno mismo para entrar en lo espiritual. La subida a la montaña y la penetración en los castillos interiores muestran el mismo itinerario. El éxtasis es a la vez un íntasis. La diferencia entre ambos modelos es que Juan expone su itinerario desde la cuarta morada del modelo de Teresa. Pero ambos modelos concluyen el itinerario espiritual, que es lo importante.

Tabla 1

Juan de la Cruz	Noche	Teresa de Jesús
Purgativa	Activa sentido	4ª morada
	Pasiva sentido	
Iluminativa	Activa espíritu	5ª morada
	Pasiva espíritu	
Unitiva		6ª morada
		7ª morada

4.2. Michael Washburn y la *noche oscura*

En la confección de este capítulo considero clave la obra de Michael Washburn: *Psicología transpersonal en una perspectiva psicoanalítica*, que recurre a las categorías de Juan de la Cruz expuestas en los comentarios¹⁴ al poema *Noche oscura*, cuando expone los estados transpersonales desde su perspectiva dinámica-fenomenológica. De entrada veo un problema y es que sólo tiene en cuenta un comentario que hace referencia a la noche pasiva. Los demás comentarios no están integrados dentro de su sistema psicológico con lo cual, a mi modo de ver, no es todo lo completa como lo hubiera deseado. Sin embargo aborda las cuestiones fundamentales.

¹⁴ Son dos los comentarios que el carmelita escribió sobre los versos de *Noche oscura: Subida y Noche*.

Como he mostrado en los capítulos anteriores, la etapa transpersonal se inicia con el despertar espiritual que Juan de la Cruz recurre a la metáfora de la “noche oscura”, una de las metáforas más logradas dentro de la literatura espiritual. Si Teresa de Jesús en la descripción de las siete moradas parte de los estados egoicos¹⁵, Juan de Cruz parte de los estados transpersonales al ir sus textos dirigidos a personas contemplativas o que ya están iniciadas en la oración¹⁶.

La noche pasiva del sentido¹⁷ corresponde a la de los sentidos en la que se intenta purgar los siete pecados capitales¹⁸ que en el contexto espiritual cobran formas más sofisticadas. La más grave para Juan de la Cruz es la soberbia espiritual que hace sentirse al espiritual superior con respecto a las demás personas y muestra su falsa espiritualidad de cara a los demás. La ostentación espiritual es propia de personas que caen bajo la seducción del yo que disfrazado de espiritualidad es tolerado por el practicante. Son personas que buscan el reconocimiento exterior y la alabanza. Llama la atención que las precisas y minuciosas descripciones son fruto de la observación y de la propia experiencia. Son descripciones sacadas de la vida de religiosos de su época que hoy en día se denominaría narcisismo.

Para Washburn la *Noche oscura* presenta lo que él denomina “ley de inversión en el desarrollo espiritual”. Como indica Juan de la Cruz:

“al purgarse espiritualmente, las cosas son lo contrario de lo que parecen. Un proceso de purificación espiritual parece una noche oscura. Aunque, en realidad, sea un paso de la oscuridad a la luz, del pecado a la gracia, del aislamiento a la unión; a la

¹⁵ Estos estados se corresponden con las tres primeras moradas. También es cierto que había diferencias entre las órdenes masculinas y las femeninas. La dureza ascética era superior en al masculina así como la formación que en aquella época apenas había hacia las mujeres. No obstante, la mayoría de las mujeres que entraban en la orden de las carmelitas descalzas sabían leer y eran de buena familia.

¹⁶ Esta es una de las razones, ya expuestas en este trabajo, de la dificultad de la obra de Juan de la Cruz al ir dirigida desde una perspectiva psicológica a personas de una gran madurez psicológica que es lo que caracteriza a las personas contemplativas. También es cierto que en los monasterios no todas se encuentran en los estados transpersonales de ahí que se de la confusión de fenómenos propiamente espirituales de otros más propios de cualquier psicopatología. Precisamente, la psicología transpersonal pretende dilucidar este tipo de confusiones dentro y fuera de los monasterios.

¹⁷ El comentario *Noche* del que parte el estudio de Washburn se aborda las noches pasivas del sentido (primer libro) y del espíritu (segundo libro), que corresponde a la etapa contemplativa, previa a la unión mística.

¹⁸ Corresponden a los siete primeros capítulos del Libro primero del comentario *Noche oscura*.

persona que está pasando por ello le parece todo lo contrario. Sufre un sentimiento recrudescido de oscuridad, pecado y aislamiento.”¹⁹

Esta sensación se incrementa al haber experimentado íntimamente el espíritu abriendo las puertas de la trascendencia. En los poemas de Juan de la Cruz tanto en *Noche* como en *Cántico*, la relación amada y Amado presupone un conocimiento previo porque da a entender que ya son novios. Esto quiere decir que en el camino espiritual uno es consciente de la búsqueda aunque desconozca lo que le depara en la cumbre. Cuando hay una apertura espiritual y la persona no es consciente de ello es cuando surgen problemas como el de las emergencias espirituales donde no hay manera de integrar unas experiencias que sobrepasan el uso de la razón, y el contexto no ayuda.

En el despertar espiritual que se inicia con la “noche” se dan experiencias espirituales que crean ambivalencia en el individuo ya que, por una parte se crea sed de espiritualidad, y por otra el ego se atemoriza creando angustia existencial. La presencia del ego disminuye a medida que uno se acerca a la experiencia unitiva. El vaciamiento de sí implica la presencia del todo. Juan de la Cruz parte del principio que dos contrarios no pueden caber en un sujeto²⁰, por lo tanto hay que apartar todo lo que no sea Dios para que Éste pueda entrar. La muerte del sujeto es la condición necesaria para experimentar la presencia de Dios.

Un rasgo característico de la “noche” es su coincidencia con el cuadro de depresión endógena. Según el estudio de Javier Álvarez²¹:

“El estado psíquico por el que atraviesa el místico en la noche sanjuanista se parece tanto al de la melancolía, que el propio autor siente la necesidad de señalar expresamente las relaciones de similitud y las diferencias existentes entre ambos procesos. Encontramos, así, el término *melancolía*, en primer lugar, en el prólogo de *Subida del Monte Carmelo*.”²²

¹⁹ *Ibid.*, p. 231.

²⁰ 1S 4, 2.

²¹ Ver: Álvarez, J.: *Mística y depresión: San Juan de la Cruz*. Ed. Trotta, Madrid, 1997, pp. 147ss.

²² *Ibid.*, p. 148.

Sorprende la distinción que hace Juan de la Cruz entre la “fase purgativa” propia del camino espiritual y “la melancolía”, tras enumerar las tres clásicas señales²³ que marcan el inicio de la etapa contemplativa.

“Ni tampoco basta ver en sí la primera y segunda señal, si no viere juntamente la tercera; porque, aunque se vea que no puede discurrir ni pensar en las cosas de Dios y que tampoco le da gana pensar en las que son diferentes, podría proceder de melancolía o de alguno otro jugo de humor puesto en el cerebro o en el corazón, que suelen causar en el sentido cierto empapamiento y suspensión que le hacen no pensar en nada, ni querer ni tener gana de pensarlo, sino de estarse en aquel embelesamiento sabroso.”²⁴

El cuadro clínico descrito por Juan de la Cruz en la *noche pasiva del espíritu* coincide con el que describiría un psiquiatra como una depresión grave etiológica endógena y de intensidad psicótica²⁵; pero hay una salvedad y es que mientras que el espiritual concibe esta fenomenología como un proceso de purificación necesaria para adentrarse en el estadio iluminativo y unitivo, para un psiquiatra sería una clara psicopatología. He aquí la importancia de considerar algunas depresiones fuera del ámbito espiritual propias de emergencias espirituales, porque la actitud ante la presunta enfermedad es radicalmente diferente. El espiritual acepta la “noche” como un proceso de cambio y transformación que le conduce al autoaniquilamiento simbólico o muerte del sujeto, mientras que una persona fuera del contexto espiritual rechaza este sufrimiento bloqueando un proceso de evolución interior. Esto no quiere decir que todas las depresiones sean propias de una emergencia espiritual; pero independientemente de si proceden del espíritu como si no, la actitud ante esta enfermedad mostrada por los espirituales es realmente interesante, ya que muestran un camino para afrontar el sufrimiento que es aprovechado para la evolución psicológica²⁶. La actitud de Juan de la Cruz ante el sufrimiento es una de las grandes lecciones de su magisterio en el que

²³ 2S 13, 2-5. y 1N 9, 2-8

²⁴ 2S 13, 6.

²⁵ Álvarez, J., *Op. Cit.*, p. 150.

²⁶ Se puede consultar una recopilación de artículos que versa sobre el poder curativo de las enfermedades dentro del proceso espiritual. Grof, C., y Grof, S., (ed.): *El poder curativo de las crisis*. Ed. Kairós, Madrid, 2001.

muestra como por medio de la fe es posible transformar la oscuridad en luz, auténtico proceso alquímico llevado por el espíritu.

En la fase purgativa, que es la fase donde se desconstruye el sujeto, Juan de la Cruz expone como signo identificatorio la aparición de las “sequedades” a nivel sensitivo y espiritual que conducen al espiritual a una muerte de cara al mundo que le abre las puertas del espíritu. Aquí entran las *virtudes, avisos y reglas* escritas en la *Subida del Monte Carmelo* que conducen a la perfección del alma:

Para venir a gustarlo todo,
no quieras tener gusto en nada;
para venir a poseerlo todo,
no quieras poseer algo en nada;
para venir a serlo todo,
no quieras ser algo en nada;
para venir a saberlo todo,
no quieras saber algo en nada;²⁷

Estas reglas conducen a la anulación absoluta desde donde sólo puede emerger la totalidad infinita. En este contexto de máxima desolación y negación, el espiritual se mantiene gracias a la fe en una instancia que le trasciende y le transforma en la purgación pasiva, donde la voluntad se va debilitando para dar lugar a la intuición y fuerza interior que tanto caracterizan a los grandes espirituales.

Este proceso de desconstrucción conlleva un autoconocimiento más íntimo de uno mismo. En un primer lugar uno se da cuenta de su insignificancia:

“Éste es el primero y principal provecho (que aquí el alma consigue, del cual casi todos los demás se causan; del cual el primer provecho) que causa esta seca y oscura noche de contemplación (es) el conocimiento de sí y de su miseria; porque, demás de que todas las mercedes (que Dios) hace el alma ordinariamente las hace envueltas en este conocimiento, estas sequedades y vacío de las potencias acerca de la abundancia que antes sentía y la dificultad que halla el alma en las cosas buenas la

²⁷ 1S 13, 11.

hacen conocer de sí la bajeza y miseria que en el tiempo de su prosperidad no echaba de ver.”²⁸

En segundo lugar empieza a surgir la *sombra* que en Juan de la Cruz aparece bajo la figura del diablo:

“Porque (a) algunos se les de el *ángel de Satanás* (que es el espíritu de fornicación) para que les azote los sentidos con abominables y fuertes tentaciones y les atribuye el espíritu con feas advertencias y representaciones más visibles en la imaginación, que a veces les es mayor pena que el morir (2Cor 12,7)

Otras veces se les añade en esta noche el espíritu de blasfemia, el cual en todos sus conceptos y pensamientos se anda atravesando con intolerables blasfemias, y a veces con tanta fuerza sugeridas en la imaginación, que casi se las hace pronunciar, que les es grave tormento.”²⁹

La purgación empieza por aspectos que uno puede controlar, y poco a poco se profundiza en los aspectos más oscuros de uno mismo, transformando este proceso en humildad y compasión que da lugar al inicio de la iluminación. En un momento dado, el espiritual empieza a sentir el poder del espíritu por medio de experiencias de goce extático. Pero tras estas experiencias espirituales de nuevo se adentra en la noche, en este caso, la del espíritu más tenebrosa aún, que la noche de los sentidos. La represión primaria se rompe y empieza a ejercer directamente el poder del espíritu que arrastra al espiritual hacia las oscuridades más profundas de su ser.

“Que, como el divino embiste a fin de [cocerla] renovarla para hacerla divina, desnudándola de las afecciones habituales y propiedades del hombre viejo en que ella está muy unida, conglutinada y conformada, de tal manera la destrica y [de]scuece la sustancia espiritual, absorbiéndola en una profunda y honda tiniebla, que el alma se siente estar deshaciendo y derritiendo en la haz y vista de sus miserias con muerte de espíritu cruel.”³⁰

²⁸ 1N 12, 2.

²⁹ 1N 14, 2.

³⁰ 2N 6, 1.

En esta fase el miedo se apodera del espiritual que teme perder el alma y aniquilarse por completo. El espiritual se siente condenado y castigado por Dios para siempre, sin embargo es cuando más se está acercando (ley de inversión en el desarrollo espiritual). Es el momento más duro dentro del proceso purgativo en el que se purifican los aspectos más profundos de la psique. Juan de la Cruz apoyándose en las metáforas de *puerta angosta* y *camino estrecho* (Mat 7, 14) indica el camino que en la noche del espíritu sólo se avanza con la pura fe³¹, que tras la noche del sentido es mucho más profunda. La fe tiene principalmente dos aspectos³²: uno purifica al alma, y dos, gracias a esta purificación se adquiere un conocimiento de uno mismo y de Dios³³. La fe en Juan de la Cruz viene a ser una fuerza dinámica ajena a la propia voluntad que presenta una ambivalencia en cuanto a sus efectos. Por un lado la fe es oscura en su aspecto purificador que produce sufrimiento; por otro lado, es luminosa al aportar un nuevo conocimiento fruto de la purgación. La fe produce las sequedades y las virtudes. Gracias a la fe surge el amor que a medida que uno se acerca al Amado acrecienta el amor al prójimo. Este amor es directamente proporcional al anulamiento de sí mismo. La fe es la fuerza con la cual el espíritu o Fundamento Dinámico actúa sobre el *aprovechado*. De esta manera, y por la acción de la fe, el ego muere al mundo, a Dios y a sí mismo. Mueren todos los trascendentales que la razón se apoya para fundamentar y dar sentido a la vida. Y en la más absoluta de las desolaciones surge del interior de uno mismo un nuevo sentido y una nueva relación con los demás, que procede de su interior y no de la convención social. He aquí el carácter creativo del espiritual y la razón por la cual siempre se les ha visto

³¹ “En una acepción amplia y genérica, y en perspectiva personal o subjetiva, la fe se equipara, en ocasiones, a la “noche espiritual” (S 2, 1, 3) y a la “negación de todas las potencias y gustos y apetitos espirituales” (S 2, 1, 2). En este sentido, la fe es comprensiva de las tres virtudes teologales. Habitualmente, sin embargo, la fe tiene en los escritos sanjuanistas un significado más estricto: “Hábito del alma cierto y oscuro porque hace creer verdades reveladas por el mismo Dios” (S 2, 3, 1). En esta definición, tomada en sus elementos esenciales de la teología escolástica, se contienen los dos aspectos fundamentales de la fe: en cuanto acto (“FIDES qua creditur”) y en cuanto contenido (“FIDES quae creditur”).” Art. *Fe teologal* en Pachó, E. (Dir): *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 2000, p. 621. Ver, 2S 6, 1. La “fe” junto a la “noche” es uno de los conceptos más ambiguos y abiertos de la obra de Juan de la Cruz.

³² Ver Wojtyła, K.: *La fe según San Juan de la Cruz*. Ed. B.A.C., Madrid, 1980, pp. 272ss.

³³ “De manera que para conocer a Dios y a sí mismo esta noche oscura es el medio con sus sequedades y vacíos, aunque no con la plenitud y abundancia que en la otra del espíritu, porque este conocimiento es como principio de la otra.” 1N 12, 6.

como una amenaza de cara a la institución en Occidente. Su fe, no es una fe en los dogmas, sino una fe que emana del misterio desde la profundidad de uno mismo.

El aspecto más palpable del efecto de la fe en el espiritual es el surgimiento de la humildad³⁴ como consecuencia directa de verse a sí mismo como el más miserable de los seres, en contraposición al primer vicio espiritual: la arrogancia espiritual, que ya quedó purgada en cierta forma en la noche pasiva del sentido.

De la humildad tras el proceso purgativo de la fe emana el amor al prójimo dado que es capaz de ver a los demás tal cual son, al igual que a sí mismo. Las propias miserias de uno mismo se anteponen a la hora de juzgar a los demás. Disueltas las miserias ya no hay obstáculos con el "otro", ni con el Amado.

El camino espiritual consiste en términos psicológicos en el enfrentamiento con el inconsciente profundo y los potenciales que forman el núcleo no egoico del psiquismo³⁵. Como señala repetidamente Juan de la Cruz son pocas las personas que están realmente preparadas para enfrentarse ante la oscuridad interior e integrarla. Según Juan de la Cruz, la perseverancia y la paciencia pueden llevar a buen término. La noche pasiva del espíritu ya no depende de las cualidades del individuo sino de la gracia concedida. El destino ya no está en sus manos, al menos es la sensación de desolación que tiene el espiritual. La mirada interior, siguiendo el modelo de Washburn, es una regresión al servicio de la trascendencia³⁶ cuyo proceso consiste en una primera desconstrucción del aparato psicológico para posteriormente una regeneración e integración de una nueva estructura mucho más sólida que las anteriores. La muerte psicológica o muerte del sujeto conduce al renacer espiritual u hombre nuevo.

"El viaje en el mar de la noche es una jornada espiritual de regresión, regeneración e integración más elevada. El yo es arrastrado regresivamente a lo inconsciente profundo, donde sucumbe al dominio irresistible de potenciales no egoicos

³⁴ "Saca también el alma en las sequedades y vacíos desta noche del apetito humildad espiritual, que es la virtud contraria al primer vicio capital, que dijimos ser soberbia espiritual." *1N 12, 7.*

³⁵ Washburn, M., *Op. Cit.*, p. 249.

³⁶ *Ibid.*, p. 250.

previamente reprimidos. Luego es transformado regenerativamente por esos mismos potenciales, que dejan de asaltarle y empiezan a infundirle en él y transformarle. Por fin, se integran paulatinamente, de manera que vienen a ser dualidad de lo egoico y lo no egoico unificada transegoicamente. Este viaje de regresión, regeneración e integración en un plano superior; sigue una derrota *espiral* de regreso y reunión trascendente.”³⁷

La entrada en la vía iluminativa conlleva una serie de fenómenos que pueden inducir en el espiritual la creencia de que ha alcanzado la unión. Esta fenomenología es común en otras tradiciones espirituales, y de ahí que Juan de la Cruz enfatice la necesidad de pasar por la noche pasiva del espíritu para poder acceder realmente al estado unitivo. Las primeras manifestaciones del espíritu aparecen tras la noche pasiva del sentido consiguiendo libertad de espíritu³⁸. En este punto que se sitúa entre la noche del sentido y la del espíritu, el yo se encuentra entre dos polos generando bastante inestabilidad pues se encuentra en contacto con lo mejor y lo peor de su propia psique. Este tránsito clave a las puertas de la noche del espíritu irrumpe lo numinoso³⁹ como la energía espiritual que el sujeto experimenta como si viniese del exterior, ya que esa energía no la identifica como propia y le resulta totalmente ajena.

En el momento que cruza el umbral de la noche del espíritu, el sujeto se adentra en una noche aún más tenebrosa que la de los sentidos, y siente que ha sucumbido ante las fuerzas oscuras. Cree que todo el mundo le ha fallado, Dios, amigos, familia, y que además todos ven su oscuridad de la misma manera que él se ve a sí mismo⁴⁰. La soledad es absoluta, ya que no tiene donde poder agarrarse, ni mucho menos en su práctica religiosa que no calma la angustia, en este caso, espiritual. Todo pierde su sentido, se muestra hostil y se encuentra totalmente desvalido. Siente auténtico horror⁴¹ paralizándolo y bloqueando ante una situación que lo desborda. Por otro lado empieza a

³⁷ Ibid.

³⁸ 1N 13, 11.

³⁹ Energía espiritual que en términos psicológicos habría que hablar de lo inconsciente. Lo “numinoso” fue desarrollado por: Otto, R.: *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Ed. Alianza, Madrid, 1985.

⁴⁰ Washburn, M., *Op. Cit.*, p. 254.

⁴¹ “El horror es el estado afectivo característico de la regresión al servicio de la trascendencia. Horror no es lo mismo que angustia. Ésta se asemeja al miedo en ser un estado de alarma que se produce como respuesta al advertir un peligro y que desata, a su vez, una respuesta de huida o lucha. (...) La angustia responde a un peligro que se siente pero no se percibe; es un estado de alarma o hiperexcitación sin objeto, al menos reconocible.” En, *Ibid.*, p. 256.

emerger lo inconsciente con mayor fuerza y presencia, pues las barreras represoras van disminuyendo. El mundo se muestra surrealista y mágico. Sueño y vigilia se confunden incrementando el horror al sentir más que nunca la pérdida de cordura.

También son momentos en el que el sujeto entra en trance⁴² por la atracción gravitatoria del poder espiritual que actúa directamente sobre la conciencia. Los límites del yo se van disolviendo creando una gran desorientación. Esta emergencia de lo inconsciente se manifiesta asaltando a un sujeto cada vez más débil y difuso, con los deseos más ocultos y reprimidos al descubierto. También salen los temores más profundos, con lo cual el sujeto se ve totalmente desbordado.

Otro efecto del poder del espíritu consiste en el despertar del cuerpo en el que el individuo empieza a sentir el fluir de la energía por su cuerpo. Estas manifestaciones llamadas “síndrome de *kundalini*”⁴³ pueden ser más o menos violentas en función de la represión corporal que se haya ejercido a lo largo de la historia del individuo. En algunas prácticas del yoga y *qi gong* suele ser habitual este tipo de fenomenología. Este despertar corporal indica el proceso de desrepresión y resurrección del cuerpo por la cual la energía disuelve los bloqueos y corazas somáticas⁴⁴. El despertar del cuerpo también afecta a la sexualidad para sorpresa de los religiosos⁴⁵ que creen que es obra del maligno. A medida que el cuerpo se va energizando y los canales energéticos del cuerpo se van abriendo, lo sexual deja de ser el referente energético. A esta deslocalización sexual se denomina en yoga el ascenso de la *kundalini*, que produce cierta desexualización (en términos freudianos se hablaría de sublimación).

A lo largo de esta batalla contra el poder espiritual emergente en su lado más oscuro hay un punto de inflexión cuando el individuo cobra conciencia de que lo inconsciente es parte de sí mismo y que su lucha es inútil. Las fuerzas que en un principio se habían considerado como negativas, súbitamente se transforman en luminosas. Lo luminoso o lo oscuro depende de la actitud ante

⁴² Ver, *Ibid.*, p. 259.

⁴³ Ver Krishna, G.: *kundalini: el yoga de la energía*. Ed. kairós, Madrid, 2004; y Washburn, M., *Op. Cit.*, pp. 316ss.

⁴⁴ Washburn, M., *Op. Cit.*, p. 261.

⁴⁵ En Oriente quizás la sorpresa sea menor ya que la sexualidad es tratada de otra manera no tan represiva.

nuestra naturaleza. Ahora lo inconsciente además de ser “noche” es “fonte” remitiéndome a las metáforas de Juan de la Cruz.

Aquella eterna fonte está escondida,
qué bien sé yo dó tiene su manida,
aunque es de noche.

(...)

Sé ser tan caudalosos sus corrientes,
que infiernos, cielos riegan, y las gentes,
aunque es de noche.

(...)

Aquesta eterna fonte está escondida
en este vivo pan por darnos vida,
aunque es de noche.

Todo da un giro de 180 grados y ya no se siente la necesidad de ocultarse ante los demás al ser consciente de sus miserias, sino que siente la necesidad de mostrar al mundo su nuevo rostro sin máscara alguna.

“El yo sigue frente a un poder inmenso e incomprensible que le cautiva, embriaga, desborda, arrebatada y disuelve. Su ambivalencia se hace cada vez más positiva y menos negativa conforme la regeneración en el espíritu avanza hacia la integración transegoica.”⁴⁶

En la fase unitiva es donde al final el ego se disuelve. Llegado a este estadio y tras la caída de las barreras del inconsciente y su emergencia, el yo ya no contiene elementos que lo sustenten y deviene el éxtasis⁴⁷ ejemplificado en Juan de la Cruz con metáforas de cierta carga erótica donde el goce va unido a la muerte, en este caso del sujeto o del hombre viejo.

“Éxtasis y absorción son estados sin límites del yo y, por tanto, sin división entre sujeto y objeto o entre uno mismo y otros. Sin embargo, mientras la segunda elimina esos límites por comprensión hasta el punto de desplome, el éxtasis los hincha hasta el punto en que revientan. Ambos son estados anegoicos; sin embargo, el

⁴⁶ *Ibid.*, p. 271.

⁴⁷ “El éxtasis se puede describir como condición, o quizás acontecimiento, de disolución explosiva del yo, distinta de la succión implosiva del yo.” En *Ibid.*, p. 272.

primero es condensado, inerte y vacío, mientras el éxtasis es expansivo, violentamente activo, y rebosante.

Aunque el éxtasis sea una <<experiencia cumbre>>, es síntoma de inmadurez espiritual lo mismo que embriaguez, llanto gozoso o arrobó. Indica que el yo no está por completo adaptado al movimiento de aflujo de energía espiritual, que disuelve violentamente sus límites. El yo que se desvanece en el éxtasis sigue aún en proceso de nacimiento espiritual, aún no integrado por completo con el núcleo no egoico del psiquismo ni armonizado con el poder espiritual que de él emana.”⁴⁸

La integración del espíritu o del inconsciente pasa de un estadio de desbloqueo, emergencia de las represiones y temores, a una regeneración del cuerpo y espíritu conformando una unidad y armonización con todas las instancias psíquicas. El cuerpo deja de ser objeto, al igual que las personas. La integración y armonización de uno mismo implica la integración y armonización con los demás. Sujeto y objeto se integran al igual que lo interior y lo exterior. La integración del psiquismo es la culminación del desarrollo psicológico que se manifiesta con la superación del dualismo y la activación de los potenciales humanos. Este final de etapa es el principio de una nueva vida. Es el “hombre nuevo” paulino que una vez concluida su desarrollo aparece la necesidad del magisterio para ayudar a los demás a ser personas más plenas.

Desde una perspectiva más mundana es difícil comprender la ayuda desinteresada. Se puede pensar que hay un motivo egoico oculto por el cual se realiza la ayuda. Sin embargo, el egoísmo ha dejado de ser el móvil de la vida. La ayuda desinteresada es una consecuencia directa del desarrollo psicológico y espiritual. Además es una apertura de conciencia en el que se tiene en cuenta al otro, no como un objeto al servicio del ego, sino como un ser que comparte lo más preciado de cada uno: la humanidad. Esta actitud ante los demás es lo que se ha denominado amor, que en el espiritual y tras el proceso de la noche transforma al individuo no de cara a sí mismo, sino de cara a los demás.

Tras la unión transformante el ego ocupa un lugar operativo dentro de la psique y no como centro gravitacional. La muerte del sujeto conlleva un desplazamiento que va de las estructuras al servicio del ego a otras más profundas que se encuentran al servicio de la trascendencia. El sujeto en sí no

⁴⁸ *Ibid.*, p. 272.

desaparece, lo que desaparece es la preeminencia del ego en la estructuración de la experiencia. A partir de la integración de las diferentes instancias de la psique, la nueva persona vive de una manera totalmente nueva, más integrada consigo misma y con los demás. “El yo ya no divide las relaciones humanas en públicas y privadas, y en consecuencia no excluye a nadie de la esfera de intimidad.”⁴⁹

Prácticamente toda la obra de Juan de la Cruz está escrita como dice Celaya cuando ya está de vuelta. Es decir, su obra pertenece a la etapa madura, etapa que da cuenta de la integración de todas las instancias de su psique. Juan de la Cruz quizás no pueda hablar de la experiencia espiritual por los límites que impone el lenguaje, aunque lo evoca con magistral maestría; pero a lo largo de su vida habló mucho acerca de lo que implica una existencia **integrada** que a mi modo de ver es más importante. Es muy llamativa esa obcecación por la descripción de la experiencia espiritual. En sí no es tan importante ya que en la hermenéutica se ofrece el itinerario a seguir. Para mí, es de vital importancia las implicaciones que conlleva el proceso de la noche y que Juan de la Cruz lo reflejó en su propia vida. Es la mejor prueba que muestra como el proceso espiritual se llevó a cabo. Desde mi conocimiento, la postmodernidad no habla de lo que implica la muerte del sujeto, simplemente crítica a la modernidad porque la sociedad sigue anclada en principios modernos. En Juan de la Cruz no hay una crítica en sí, sin embargo, muestra las implicaciones de una vida que no gira en torno al sujeto. Pero además nos ofreció una creatividad desbordante que desde la psicología transpersonal se explica la relación entre creatividad y desarrollo psicológico:

“Todos somos conscientes de la inmensa capacidad creadora que se manifiesta en los sueños; sin embargo, la del proceso de simbolización autónoma no se limita a éstos. También está a disposición del yo integrado cuando se embarca en exploraciones contemplativas. Además, para el yo integrado esa capacidad creadora resulta grandemente potenciada por la disponibilidad del proceso secundario, y no seriamente limitada por la desconexión dualista entre ambos como ocurre en los sueños. Bajo régimen de dualismo, el proceso de simbolización autónoma actúa como *preegoico* proceso primario y no como *transegoico* proceso terciario; es una inmensa

⁴⁹ *Ibid.*, p. 303.

fuente creadora de material cognitivo, pero está aislada de la consciencia, de las estructuras conceptuales desarrolladas y las capacidades lógicas del yo consciente.⁵⁰

El desarrollo humano tiene dos objetivos: en primer lugar, el desarrollo del yo para lo cual el sujeto se escinde del mundo y de sí mismo creando una identidad con respecto a un otro; y en segundo lugar, el desarrollo espiritual cuyo proceso constituye la desconstrucción del sujeto (muerte del sujeto) y la integración de todos los estamentos psíquicos. La consecuencia directa de la culminación del desarrollo psicológico-espiritual estriba en la integración consigo mismo y con el mundo, pero con autonomía propia.

Si nos fijamos en las personalidades de los grandes espirituales tal como lo hizo Maslow⁵¹ se observan unas características que marcan a la nueva persona: compasión, genialidad e iluminación⁵², pero sobre todo un amor incondicional hacia todos los seres, fruto de un proceso de autoconocimiento y maduración espiritual (las noches pasivas del alma).

Los budistas creen que el sufrimiento humano procede del ego. Así en Juan de la Cruz, el sufrimiento más intenso se produce en las fases pasivas de la noche tanto del sentido como la del espíritu donde más se resiste el ego a su descentramiento. Las partes activas las pone el individuo por medio de su voluntad. En cierta forma el ego está operando; pero en las pasivas, el ego ya no actúa de una manera determinante, y como lo que acontece amenaza esta instancia psíquica, aparece el sufrimiento procedente de un ego que quiere seguir controlando la vida del individuo. La propia voluntad del individuo sólo puede preparar las condiciones para que se dé el purgatorio pasivo. El sujeto no puede aniquilarse a sí mismo y de ahí que proceda de otra instancia que la trasciende; pero que también se encuentra en el propio individuo, en las moradas más profundas del ser. Sólo tras el purgatorio pasivo del espíritu es posible la unión con el Amado⁵³. Sólo el purgatorio pasivo puede aniquilar o integrar al ego en una unidad transformada y trascendente.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 312.

⁵¹ Maslow, A.: *El hombre autorrealizado*. Ed. Kairós, Barcelona, 2003.

⁵² Washburn, M., *Ibid.*, p. 320.

⁵³ 2N 3, 1-3.

“Al hacer prevalecer sus derechos sobre el yo, el proceso purgatorio pasivo va en contra de la voluntad de éste. Tal carácter de oposición explica por qué las noches pasivas de espíritu y sentidos son tan oscuras, mucho más que sus correspondientes facetas activas. Durante la noche pasiva de los sentidos, por la exclusiva acción del poder del espíritu, se embotan deseos y sentidos, se desactivan facultades interiores y, en general, el yo se ve privado de sus poderes. A su vez, la noche pasiva del espíritu es un período durante el cual, por la exclusiva acción del poder del espíritu, el yo es asaltado y engullido por fuerzas oscuras, agónicamente purgado de toda defensa, desengañándose de los últimos vestigios de importancia ante sí mismo, y gradualmente preparado para la unión con lo divino. En las noches pasivas de los sentidos y, del espíritu, el yo es incapaz de hacer nada por su cuenta, objeto más que agente del proceso purgativo; en las noches activas, son el yo y niveles más hondos del psiquismo los que emprenden ese proceso.”⁵⁴

4.3. Ken Wilber, el cartógrafo de la noche

En el mapa del desarrollo que presenta Wilber me interesa destacar la transición de la etapa personal a la transpersonal y el desarrollo de esa última etapa que es donde el sujeto va anulándose a medida que se acerca a la unión (no-dual). También es la etapa en la que se concentra el itinerario descrito por Juan de la Cruz.

Por lo tanto, el punto de partida es el final de la etapa personal que se caracteriza por la consolidación de la razón como instrumento epistemológico que Wilber denomina “*Self* racional”. En cada etapa de la estructura básica⁵⁵ hay una muerte de un *Self*.

El penúltimo fulcro⁵⁶ de la etapa personal se caracteriza por la emergencia de la estructura básica formal-reflexiva. Por primera vez el *Self* depende de sus principios individuales de razón y conciencia. La patología que impide superar esta fase es la “neurosis de identidad” unido a problemas de

⁵⁴ Washburn, M., *Op. Cit.*, p. 233.

⁵⁵ “Las estructuras básicas, o niveles de conciencia, poseen un rasgo distintivo singular ya que, una vez emergen, *siguen perdurando* durante el resto del desarrollo evolutivo del individuo. De este modo, aunque finalmente sean trascendidas y queden subsumidas y subordinadas por el movimiento ascender del self hacia estructuras básicas superiores, siguen conservando una relativa autonomía e independencia funcional.” En Wilber, K.: *Psicología integral*. Ed. Kairós, Barcelona, 1999, p. 18.

⁵⁶ “Fulcro” es la transición entre las estructuras básicas que el *self* debe superar. Ver capítulo “2.7.2” de la primera parte.

asunción de roles y de identidad. Según Wilber⁵⁷, el estudio filosófico ayuda a superar esta fase por sus instrumentos conceptuales que permiten al individuo un correcto uso de la razón que es utilizada de una manera instrumental y no dogmática.

El último fulcro de la etapa personal corresponde a la fase existencial del Self. La mente y el cuerpo se experimentan como una totalidad integrada. En el anterior fulcro, la mente está escindida del cuerpo. Wilber denomina a esta integración “centauro” remitiéndose a la figura mitológica donde la parte animal y la humana están perfectamente integradas. Las patologías que surgen en este fulcro son las crisis de carácter existencial, desorientación en la vida, falta de sentido, depresión, soledad y falta de autorrealización. Las terapias que mejor se adaptan a estas crisis psicológicas son las terapias humanistas existenciales. La superación de esta fase conduce a las etapas transpersonales o del espíritu.

En la dimensión transpersonal Wilber establece tres estructuras básicas que conducen al *Self* a su completo desarrollo que en términos espirituales corresponde a la unión mística. Estas tres estructuras corresponden más o menos con los dos primeros estadios espirituales de Juan de la Cruz.

Tabla 2

Vías	Noche	Tratado	Wilber
Purgativa	Activa sentido	<i>Subida (I)</i>	Psíquico
	Pasiva sentido	<i>Noche (I)</i>	
Illuminativa	Activa espíritu	<i>Subida (II-III)</i>	Sutil Causal
	Pasiva espíritu	<i>Noche (II) Cántico</i>	
Unitiva		<i>Cántico Llama</i>	No dual

En el primer fulcro del ámbito transpersonal (psíquico) se desarrollan las crisis espirituales más generales. En esta fase se despiertan en el individuo energías y facultades espirituales que si se dan de manera brusca pueden

⁵⁷ *Ibid.*, p. 92.

sorprender al individuo y bloquear de por vida el desarrollo psicológico. Los síntomas que emergen en estos fulcros son muy similares a otros síntomas de etapas inferiores de carácter psicótico o neurótico, de ahí que mucha fenomenología que acompañan a santos y santas de diversas religiones se les haya comparado con unas patologías que no corresponden con las propias de las fases transpersonales⁵⁸. Juan de la Cruz trata acerca de estos problemas en los tratados *Noche* y *Subida* principalmente. No todas las patologías que describe Wilber se encuentran en la obra de Juan de la Cruz, ya que Wilber se remite a muchas tradiciones religiosas y coge unas patologías de unas y de otras. También hay prácticas espirituales que tienden a provocar unas patologías concretas.

Las patologías más comunes son:

- Inflación psíquica: que responde a un sentimiento de superioridad con respecto los demás al sentirse más espiritual. El individuo cree que es un elegido. Sucede a personas que arrastran residuos de la fase narcisista. Juan habla de esta patología como la soberbia espiritual⁵⁹.
- Desequilibrio estructural: debido a una práctica espiritual incorrecta que produce ansiedad, dolores de cabeza, malestar general. Generalmente sucede con prácticas excesivamente duras en personas que no están preparadas. Wilber ha identificado esta psicopatología en algunas prácticas del yoga.
- Noche oscura del alma: Wilber se remite con esta expresión de Juan de la Cruz a la depresión que acompaña la práctica espiritual⁶⁰. Wilber se queda con la metáfora; pero no ha profundizado en la obra del poeta castellano. La “noche oscura” en Juan de la Cruz abarca toda la etapa transpersonal hasta el estado unitivo. Todas las

⁵⁸ Ver los trabajos de Álvarez, J., *Op. Cit.*, 1997; *Éxtasis sin fe*. Ed. Trotta, Madrid, 2000.

⁵⁹ “Como estos principiantes se sienten tan fervorosos y diligentes en las cosas espirituales y ejercicios devotos, de esta prosperidad –aunque es verdad que las cosas santas de suyo humillan – por su imperfección les nace muchas veces cierto ramo de soberbia oculta, de donde vienen a tener alguna satisfacción de sus obras y de sí mismos.” 1N 2. Mariana Caplan ha escrito todo un libro que trata esta problemática. En concreto ver: “La inflación del ego” en Caplan, M.: *A mitad de camino: la falacia de la iluminación espiritual*. Ed. Kairós, Madrid, 2003, pp. 143ss.

⁶⁰ Ver el trabajo de Álvarez, J., *Op. Cit.*, 1997.

psicopatologías transpersonales que describe Wilber estarían insertadas dentro de la noche de Juan de la Cruz. Según Juan de la Cruz, los momentos más intensos y duros son precisamente antes de la etapa unitiva (causal en Wilber). La depresión promovida por la inquietud espiritual habría que situarla en los últimos estadios de la etapa personal, y abarcan casi todo el espectro transpersonal.

- División entre los objetivos de la vida: el individuo se siente desorientado ante su destino en la vida. Aparecen dudas de entrar en una orden religiosa o de salirse de ella, según el caso⁶¹.
- *Pseudo duhkha*: en algunas prácticas contemplativas intensas puede aparecer un gran dolor al contemplar la existencia. El practicante no llega a trascender el sufrimiento, ni la amargura de la vida, sino que se deja arrastrar. Juan habla de la contemplación de las propias miserias que ayudan al principiante en la adquisición de la humildad⁶².
- Desórdenes *pránicos*: se suelen producir generalmente en el yoga por una inadecuada concentración. Se producen espasmos musculares, dolores de cabeza y dificultades respiratorias. Un buen guía espiritual evita estos problemas. Monitores de yoga con poca preparación espiritual pueden conducir a este tipo de trastornos. Juan de la Cruz se refiere a la lujuria espiritual⁶³ y es causada por el demonio⁶⁴.
- Enfermedad yoguica: se producen cuando hay demasiada tensión en la práctica. Juan de la Cruz habla de la gula espiritual⁶⁵.

⁶¹ "Por la mucha necesidad que tienen muchas almas, las cuales comenzando el camino de la virtud, y queriéndolas nuestro Señor poner en esta noche oscura para que por ella pasen a la divina unión, ellas no pasan adelante; a veces por no querer entrar o dejarse entrar en ella, a veces por no se entender y faltarles guías idóneas y despiertas que las guíen hasta la cumbre. Y así, es lástima ver muchas almas a quien Dios da talento y favor para pasar adelante, que, si ellas quisiesen animarse, llegarían a este alto estado, y quédanse en un bajo modo de trato con Dios, por no querer, o no saber, o no las encaminar y enseñar a desasirse de aquellos principios." *S, prólogo*, 3.

⁶² 1N 12, 7.

⁶³ "Lujuria espiritual, no porque así lo sea, sino porque procede de cosas espirituales; porque muchas veces acaece que en los mismos ejercicios espirituales, sin ser en mano de ellos, se levantan y acaecen en la sensualidad movimientos y actos torpes." 1N 4

⁶⁴ 1N 4, 3.

⁶⁵ "la golosina que ya tienen les hace salir mucho del pie a la mano, pasando de los límites del medio en que consisten y se granjean las virtudes; porque, atraídos del gusto que allí hallan, algunos se matan a penitencias y otros se debilitan con ayunos, haciendo más de lo que su flaqueza sufre, sin orden y consejo [ajeno], antes procuran hurtar el

Casi todas estas patologías están descritas con el lenguaje de la época por Juan de la Cruz. Principalmente describe siete imperfecciones espirituales que son el correlato espiritual de los siete pecados capitales⁶⁶ y están descritas en los primeros capítulos del tratado *Noche*⁶⁷ dedicado a la noche pasiva del sentido (primer libro). Tras describir estas imperfecciones empieza a comentar los primeros versos del poema *Noche oscura*.

El siguiente fulcro según el modelo de Wilber es el sutil, que en Juan de la Cruz corresponde con el estado iluminativo. A partir de este estadio, Wilber ya no es tan explícito, al contrario de Juan de la Cruz que señala con precisión los problemas más habituales de este estadio en el contexto cristiano y dentro de lo que él denomina como “noche”.

Según Wilber⁶⁸, los dos puntos más vulnerables en la estructura básica sutil giran en torno a la diferenciación y separación de las estructuras de la etapa anterior (psíquica); y la integración de esta estructura básica.

Wilber expone tres psicopatologías propias de este estadio evolutivo:

- Fracaso en la integración-identificación: Cuando no se supera la fase anterior no es posible la identificación con la Presencia Arquetípica manteniendo un estado de dualización concibiendo esta Presencia como objeto. En esta fase el self mental-psíquico deber morir, lo que supone aceptar la humillación al salir a flote aspectos muy profundos de la psique humana. Juan de la Cruz me parece más explícito y más claro. Juan de la Cruz lo relacionaría con la soberbia espiritual que sigue estando presente en todo el proceso espiritual. Durante las purgaciones pasivas del alma aparecen ante la conciencia las miserias constituyentes del ser humano. Juan de la Cruz habla de aceptarlas, de dejarse humillar. También habla para ganar humildad de dejarse humillar públicamente⁶⁹.

cuerpo a quien deben obedecer en lo tal, aun algunos se atreven a hacerlo aunque les hayan mandado lo contrario.” 1N 6.

⁶⁶ Soberbia espiritual (1N 2), avaricia espiritual (1N 3), lujuria espiritual (1N 4), ira espiritual (1N 5), gula espiritual (1N 6), envidia y acidia espiritual (1N 7).

⁶⁷ 1N 1-7.

⁶⁸ Wilber, K., *Op., Cit.*, 1999, p.102.

⁶⁹ “Lo primero, procurar obrar en su desprecio y desear que todos lo hagan [y esto es contra la concupiscencia de la carne]. Lo segundo, procurar hablar en su desprecio y desear que todos lo hagan [y esto es contra la concupiscencia

- Pseudos nirvana y pseudo realización que consiste en confundir estados alterados de conciencia por el estado último de realización. Juan de la Cruz ve el problema cuando aún no se ha purificado del todo y se cae bajo los resquicios del ego bajo la forma de los pecados espirituales⁷⁰.

El siguiente estado psicológico y previo a la unión es el estado causal. Wilber establece dos problemas uno relacionado con problemas de diferenciación y el otro con problemas de integración. En este estadio es cuando se da la gran muerte espiritual, el paso del estado iluminativo al unitivo. En términos cristianos arquetípicos es la aceptación de la Cruz. Se podría relacionar el grito de desesperación de Jesús en la Cruz: “¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?” (Mt 27, 46) Juan de la Cruz habla de esta etapa en la *Noche pasiva del espíritu*, previa a la comunión mística⁷¹. Y aquí finalizan las descripciones del modelo psicológico de Wilber. Juan de la Cruz habla del estado unitivo en *Cántico y Llama*.

Comparando los modelos de la psicología transpersonal y el modelo de Juan de la Cruz⁷², salta a la vista la profundidad con la que aborda Juan de la Cruz el itinerario transpersonal. Sin embargo en los modelos psicológicos se ve que están bien nutridos de teoría, de lecturas, incluso espirituales, y aunque algunos de ellos son grandes practicantes de alguna técnica contemplativa les falta algo, que en los estudios de Juan de la Cruz se ha resaltado bastante: la experiencia. La tesis de Baruzi⁷³ es bastante clara al respecto. En el ámbito

de los ojos]. Lo tercero, procurar pensar bajamente de sí en su desprecio y desear que todos lo hagan [también contra sí, y esto es contra la soberbia de la vida].” 1S 13, 9.

⁷⁰ “De aquí vienen los arrobamientos y traspasos y descoyuntamientos de huesos, que siempre acaecen cuando las comunicaciones no son puramente espirituales, esto es, al espíritu sólo, como son las de los perfectos purificados ya por la noche segunda del espíritu, en las cuales cesan ya estos arrobamientos y tormentos de cuerpos, gozando ellos de la libertad del espíritu, sin que se añuble ni trasponga el sentido.” 2N 1, 2.

⁷¹ “Queriendo Dios desnudarlos de hecho de este *viejo hombre* y vestirlos del *nuevo que según Dios es criado en la novedad del sentido*, que dice el apostol (Col 3, 10), desnudándolas las potencias y afecciones y sentidos, así espirituales como sensitivos, así exteriores como interiores, dejando a oscuras el entendimiento, y [la] voluntad a secas, y vacía la memoria, y las afecciones del alma en suma aflicción, [amargura y aprieto, privándola] del sentido y gusto que antes sentía de los bienes espirituales, para que esta privación sea uno de los principios que se requiere en el espíritu para que se introduzca y una en él la forma espiritual del espíritu, que es la unión de amor.” 2N 3, 3.

⁷² Supongo que si se profundizase en otros modelos contemplativos se podrían llegar a conclusiones similares.

⁷³ Baruzi, J.: *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Ed. Junta de Castilla y León, Valladolid, 1991.

transpersonal o espiritual, los libros ya no son tan importantes, ni la razón. Los proyectos de la psicología transpersonal si bien resulta una actualización, quizás les falte la experiencia para poder abordar los estados cercanos a la unión. De todos modos, la gran labor de esta escuela psicológica es el mapa que muestra de todo el desarrollo psicológico del ser humano, las terapias más adecuadas según dicho estado, y lo que considero más importante, la revalorización y distinción de las emergencias espirituales en un contexto no religioso.

Siguiendo la obra de Wilber, dentro de su modelo no encuentra terapias adecuadas para los problemas psicológicos que surgen en las etapas avanzadas del ámbito transpersonal. Juan de la Cruz aporta una serie de consejos con los cuales poder abordar la noche.

“Estos avisos que aquí se siguen de vencer los apetitos, aunque son breves y pocos, yo entiendo que son tan provechosos y eficaces como compendiosos, de manera que el que de veras se quisiere ejercitar en ellos, no le harán falta otros ningunos, antes en éstos los abrazará todos.

(...)

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

Procure siempre inclinarse:

no a lo más fácil, sino a lo más dificultoso;

no a lo más sabroso, sino a lo más desabrido;

no a lo más gustoso, sino antes a lo que da menos gusto;

no a lo que es descanso, sino a lo trabajoso;

no a lo que es consuelo, sino antes al desconsuelo;

no a lo más, sino a lo menos;

no a lo más alto y precioso, sino a lo más bajo y despreciable;

no a lo que es querer algo, sino a no querer nada;

no andar buscando lo mejor de las cosas temporales, sino lo peor,

y desear entrar en toda desnudez y vacío y pobreza por Cristo de todo cuanto hay en el mundo.”⁷⁴

⁷⁴ 1S 13, 2, 6.

En las fases transpersonales no hay terapias concretas. Generalmente las tradiciones religiosas han creado una metodología que ayuda a solucionar los problemas que suelen surgir. El problema se encuentra cuando personas con intereses espirituales se adentran en prácticas espirituales sin la debida dirección espiritual. En un contexto religioso es mucho más fácil superar los problemas de carácter espiritual. La psicología transpersonal pretende llenar esa laguna, y por otro lado, proporcionar a las diversas tradiciones espirituales unos modelos teóricos que pueden ser de utilidad a futuros directores espirituales. En el caso de Juan de la Cruz he de señalar que sus tratados y comentarios van dirigidos a sus hermanos y hermanas de orden; pero también va dirigido a futuros directores espirituales. Llama la atención las críticas que realiza a los malos directores espirituales que probablemente padeció en su formación. Desde su perspectiva hay que entender que cortar el camino espiritual debe de considerarse como uno de los grandes pecados, porque se le está cortando la libertad, se le está condenando al espiritual al sufrimiento y al sin sentido de la vida. De ahí que Juan de la Cruz enfatice la correcta dirección espiritual que exige el recorrido⁷⁵ de la noche. He seleccionado algunos fragmentos de los numerosos comentarios que realiza sobre la dirección espiritual y los efectos de una mala dirección:

“Porque algunos padres espirituales, por no tener luz y experiencia destes caminos, antes suelen impedir y dañar a semejantes almas que ayudarlas al camino.”⁷⁶

“No entiendo, pues, estos maestros espirituales las almas que van en esta contemplación quieta y solitaria, por no haber ellos llegado a ella ni sabido qué cosa es salir de discursos de meditaciones, como he dicho, piensan que están ociosas, y les estorban e impiden la paz de la contemplación sosegada y quieta, que de suyo les estaba Dios dando, haciéndoles ir por el camino de meditación y discurso imaginario y que hagan actos interiores. En lo cual hallan entonces las dichas almas gran repugnancia, sequedad y distracción, porque se querrían ellas estar en su ocio santo y recogimiento quieto y pacífico.”⁷⁷

⁷⁵ “para guiar al espíritu, aunque el fundamento es el saber y la discreción, *si no hay experiencia* de lo que es puro y verdadero espíritu, no atinará a encaminar al alma en él cuando Dios se lo da, ni aun lo entenderá.” *LI 3, 30*. La cursiva es mía.

⁷⁶ S prólogo, 4.

⁷⁷ *LIA 3, 53*.

4.3. Modelos comparativos entre escuelas

A lo largo del trabajo he mostrado varios modelos. Por ello he sacado una tabla para ilustrar las diferentes categorizaciones realizadas por las escuelas transpersonales y los espirituales del Carmelo. En las escuelas transpersonales elaboran el desarrollo psicológico desde el momento en que nacemos. Sin embargo Juan de la Cruz se concentra en la parte transpersonal, mientras que Teresa de Jesús parte del estado “personal”. La diferencia básica entre la psicología transpersonal y la espiritualidad del Carmelo estriba en que estos últimos describen el itinerario espiritual desde su propia experiencia. En el caso de la psicología transpersonal resulta más dudoso. Cuando remiten a los últimos estadios del desarrollo psicológico parten de los textos espirituales. Dada la importancia que en el ámbito transpersonal se concede a la experiencia es como para tenerlo presente en todo momento.

Tabla 2⁷⁸

Wilber	Washburn	Juan de la Cruz	Teresa de Jesús
Materia Sensación percepción	Inmersión original		
Exocepto Impulso / Emoción Imagen Símbolo	Ego cuerpo		
Edocentro Concepto Regla rol	Ego mental		1ª morada 2ª morada 3ª morada
Formal Visión lógica (I)			
Visión lógica (II-III) Psíquica	Regresión al servicio de la trascendencia	Purgativa	4ª morada
Sutil Causal	Regresión al servicio del espíritu	Iluminativa	5ª morada
No dual	Integración	Unitiva	6ª morada 7ª morada

⁷⁸ Obtenida a partir de varias tablas de la obra Wilber, K.: *Una aproximación integral de la psicología*. Ed. Alamah, México, 2000.

Lo que quiero destacar es que si bien hay diferencias en cuanto a la forma de expresar el itinerario espiritual o desarrollo psicológico, hay unanimidad en lo referente al sujeto o su disolución. Le podemos llamar, “muerte del sujeto”, “anulación del sujeto”, “disolución del sujeto”, “hombre nuevo”, etc. Todos los itinerarios acaban en la unión que conlleva la disolución del sujeto como ente organizador y estructurador de la conciencia. Como señala Wilber, el sujeto (*self*) muere en cada transición entre los estados. La muerte del sujeto indica el paso de una estructura básica a otra más integral⁷⁹. El sujeto como instancia organizadora de la experiencia humana tal como se suele hablar en filosofía muere con el paso a la etapa transpersonal, aunque siguen quedando resquicios hasta la unión, donde la dualidad sujeto-objeto se disuelve generando una forma distinta de concebir el mundo, una moral diferente y una forma de comportarse en el mundo totalmente diferente.

⁷⁹ “La única razón por la cual el yo termina aceptando la muerte de un determinado nivel es que la vida del siguiente resulta todavía más satisfactoria. El yo, por lo tanto, se desidentifica o desincrusta del presente nivel, “muere” a la identidad exclusiva con él y acaba identificándose con (o aceptando a y adentrándose en) el nivel superior para vivir en él, hasta que la muerte de éste también termina siendo aceptada.” *Ibid.*, p. 71.

5. Análisis filosófico – teológico

Juan de la Cruz ha sido estudiado principalmente por filólogos y teólogos. En menor medida, por filósofos. No por ello, la obra del poeta carece de sentido filosófico. Como indica Crisógono de Jesús hay toda una filosofía en su obra además de las implicaciones filosóficas que encierra la propuesta del poeta.

“Si la filosofía es algo más que ese conjunto de cuestiones que, envueltas en fórmulas determinadas, se nos presentan en los manuales escolares; si filosofar no es un ejercicio silogístico, sino un empeño por penetrar la naturaleza de las cosas, un esfuerzo por llegar a descubrir la razón de aquello que sentimos junto a nosotros, ¿qué duda cabe?; san Juan de la Cruz hizo filosofía.”¹

Y por ello ha influido en algunos filósofos como Pascal, Leibniz, Bergson, Ciorán, Edith Stein, por citar a los más representativos. Han sido, precisamente, los estudiosos franceses los que han abordado los estudios sobre Juan de la Cruz desde una perspectiva filosófica, a partir de la tesis doctoral de Jean Baruzi², y que influirá en filósofos como Bergson, Levinas, etc. Sin embargo, los estudiosos españoles se interesarán más por cuestiones filológicas y sobre todo teológicas, dejando de lado “el problema de la experiencia religiosa como exploración de la interioridad”³, y una lectura más en profundidad filosófica.

Resulta fundamental si uno quiere apreciar el pensamiento de Juan de la Cruz remitirse a su propia hermenéutica. Por esta labor, se le puede considerar un gran intelectual⁴ que aborda el problema del lenguaje, la inefabilidad de la experiencia espiritual, los problemas del camino espiritual, etc. De su prosa se deduce todo un sistema compartido sorprendentemente por diferentes caminos contemplativos de diversas tradiciones espirituales. La unidad, la inefabilidad,

¹ Crisógono de Jesús: *San Juan de la Cruz*. Ed. Labor, Barcelona, 1946, p. 66.

² Jean Baruzi defendió su tesis doctoral titulada: *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, en la Sorbona en 1924. Hay versión en castellano: Baruzi, J.: *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Ed. Junta de Castilla y León, Valladolid, 1991.

³ Valente, J. A.: *Formas de lectura y dinámica de la tradición*. En Valente, J. A. y Lara Garrido, J., (Ed.): *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*. Ed. Tecnos, Madrid, 1995, p.18.

⁴ Ver Moreno Villa, J.: Línea poética de San Juan de la Cruz y carácter de sus palabras. En Servera Baño, J. (Ed.): *En torno a San Juan de la Cruz*. Ed. Júcar, Gijón, 1987, pp. 171s.

la negación ontológica y epistemológica, la muerte del sujeto o su negación son propias de la tradición contemplativa que Juan de la Cruz expuso con harta claridad. De todos modos, para Juan de la Cruz, la filosofía es un instrumento lingüístico con el cual transmite unos pensamientos a raíz de su propia experiencia espiritual que es la que realmente le ha transformado en su nueva forma de ver el mundo.

“El pensamiento en Juan se nutre de la experiencia vivida, pero a esa experiencia no llega el lector si no es a través de la interpretación lírica y doctrinal que ha dejado el santo escritor. La palabra es como un sacramento, que vela la realidad, pero la contiene y la ofrece.”⁵

Un objetivo que aparece con bastante claridad en la obra de Juan de la Cruz es el de mostrar el camino que eleve al individuo a Dios. En este sentido es una guía del itinerario espiritual dirigido a personas con naturaleza contemplativa ya manifestada. La metáfora más ilustrativa de este itinerario fue el dibujo *Subida al Monte Carmelo* (ver fg. 1) que repartió entre sus hermanas y hermanos de orden.

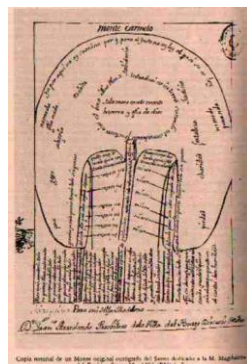


Fig. 1

La Subida al Monte Carmelo es un camino que asciende por sendero estrecho y empinado de desasimiento y despojamiento, para encontrar en la cumbre la unión con la “nada”. De esta “unión” se proyecta una negación ontológica en el sentido de desprendimiento de todo lo que no sea divino, y una negación epistemológica, pues la “unión” está más allá del intelecto humano. Estas dos negaciones configuran la muerte del sujeto que caracterizaría al

⁵ Ruiz Salvador, F.: *Introducción a San Juan de la Cruz*. Ed. B.A.C., Madrid, 1968, p. 105.

“hombre viejo”. Sólo el hombre nuevo o contemplativo puede ascender hasta la cumbre donde mora el silencio y la oscuridad (inefabilidad). De ahí que dicha experiencia esté más allá del lenguaje. Sin embargo, por mediación del lenguaje poético, y gracias a sus características simbólicas se puede evocar una experiencia que ya de por sí es inefable.

En este capítulo confluyen todos los demás capítulos. El biográfico porque toda su obra es un reflejo de su experiencia vital; el filológico por ser el elemento donde plasma el camino de la vida espiritual; el psicológico porque este camino es un proceso de autoconocimiento y autodesarrollo; y el filosófico-teológico ya que se ofrece una respuesta a las preguntas trascendentales del ser humano en clave cristológica.

5.1. Negación ontológica

El principio fundamental sobre el cual se despliega toda la obra de Juan de la Cruz es la “unidad” padecida tras la experiencia espiritual. A partir de esta experiencia esboza un itinerario que es negativo en cuanto no se participa de la unión. Así se establece la dualidad todo-nada, siendo Dios todo y lo demás nada. Es una relación dialéctica que se instaura con la comparación con Dios que por definición es infinito⁶. De esta manera se justifica la teología negativa como un camino de despojamiento que conduce a Dios. Todo lo que no es Dios hay que eliminarlo en el proceso de la “noche”. Juan de la Cruz se apoya en el principio aristotélico que dos contrarios no podían coexistir en la misma persona. La única posibilidad de ser “algo” para el ser humano es participando por medio de la experiencia espiritual con Dios. Y por ello, todo lo que consideraríamos parte del sujeto debe de desaparecer para que pueda entrar Dios y participar de la existencia. Este camino de negación y muerte progresiva del sujeto es lo que Juan denomina purgación.

⁶ “La diferencia ontológica radical entre Dios y el hombre es en sí a) por una parte una llamada a una conciencia radical o autognosis o autoconocimiento de parte del hombre de que él dista infinitamente de Dios; y b) por otra parte, es exigencia para posibilitar un nuevo modo de conocer de carácter místico simbolizado por la noche y que consiste en el apagamiento de los modos cognoscitivos naturales con la finalidad de dar comienzo a un nuevo tipo de saber que frente al modo natural es un “no saber”. Ofilada Mina, M.: *San Juan de la Cruz. El sentido experiencial del conocimiento de Dios*. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 2002, pp. 118s.

El primer obstáculo para la “unión” corresponde al orden sensible, y como consecuencia de ello se establece una negación, siempre dialéctica con respecto a Dios. Lo creado es una manifestación de Dios, pero no es Dios mismo. La negación del orden sensible para llegar a Dios es el primer peldaño del desasimiento hacia la unión divina. Sin embargo, no hay una renuncia ni al cuerpo⁷, ni a la naturaleza. Como muestra en los primeros versos del *Cántico* la amada pregunta a la naturaleza por dónde ha pasado el Amado y las criaturas le responden y le guían. La negación responde a la fijación en el orden sensible al que el espiritual responde con la trascendencia. Más que negar habría que hablar de trascendencia, pues sólo la muerte física nos separa de lo material. No es una doctrina de absoluta negación o nihilista, sino que es un medio necesario para el ascenso espiritual⁸. Al contrario de muchos espirituales cristianos medievales, Juan no odiaba el mundo, todo lo contrario, en la búsqueda del Amado es necesario trascenderlo para luego poder apreciar, ya con otros ojos, la hermosura de la creación.

El camino espiritual implica la trascendencia y la superación de los apetitos que se dan en el apego al orden sensible. Estos apetitos son fruto del afecto desordenado de la voluntad y que alejan al individuo de Dios. Los apetitos generan dos causas, uno negativo en cuanto que alejan al Amado, y otro positivo en relación a la comunicación del alma con las criaturas por medio del amor. Por lo tanto, o amamos a las cosas terrenales o amamos a Dios. Para el espiritual sólo cabe el amor a Dios renunciando a todo lo demás. Gracias al amor nos unificamos con lo amado. Si amamos las cosas materiales nos identificamos con ellas por medio de la posesión. Si amamos a Dios participamos de su Unidad y grandeza. El amor causa semejanza y proporciona identidad.

A medida que el espiritual se acerca al Amado se va dando cuenta de los aspectos positivos y divinos que albergan en su interior. Pero en Juan de la Cruz, el discurso en la *Subida* es de negación al remitirse a lo que comúnmente se consideran como aspectos propios del individuo. Aquí se establece una primera muerte del sujeto que corresponde al ámbito de lo sensible, ya que

⁷ “Juan de la Cruz no desprecia el cuerpo humano en sí, sino sus tendencias no espirituales que él engloba en el término “carne”. *Ibid.*, p. 132.

⁸ Crisógono de Jesús, *Op. Cit.*, 1946, p. 71.

todo lo sensible es una nada en contraposición al Todo expresado bajo el símbolo del amado. Todos los atributos positivos descansan en Dios, mientras que todos los atributos negativos se encuentran en el individuo. No todo en el individuo es negatividad, lo que hay de positivo es con relación al Amado, por eso es una negación dialéctica. El problema del camino espiritual consiste en la trascendencia de los apetitos porque son incompatibles con las propiedades divinas. Desde un plano psicológico, los apetitos sensibles encadenan al individuo, mientras que el apetito divino lo libera. La consecuencia directa es que los apetitos sensibles causan sufrimiento mientras que los divinos causan felicidad. La única alternativa consiste en la destrucción del apetito de lo sensible puesto que de lo contrario, el apetito puede matar al alma. El discurso de Juan de la Cruz en este sentido es muy radical: hay que renunciar a todo lo que halaga a los sentidos. A partir de esta pequeña muerte de lo sensitivo se erige un ser nuevo; un hombre nuevo más cerca del Amado, más perfecto y más libre. Para ello propone lo siguiente:

“Procure siempre inclinarse:
no a lo más fácil, sino a lo más difícil;
no a lo más sabroso, sino a lo más desabrido;
no a lo más gustoso, sino antes a lo que da menos gusto;
no a lo que es descanso, sino a lo trabajoso.”⁹

El camino de negación que propone Juan de la Cruz es un método que cambia la actitud hacia el mundo con repercusiones a todos los niveles. No se trata de pensar, sino de llevar a la acción una actitud que desemboque en el Amado. Las afecciones afectan al sujeto y la negación de las afecciones sensoriales disminuye la presencia del sujeto.

El siguiente plano corresponde a los sentidos interiores: imaginación y fantasía. Estas potencias tampoco pueden acercarnos al Amado porque se alimentan del orden sensible, con lo cual son representaciones sin ningún estatus ontológico. Por lo tanto, también hay que trascender este nivel negando todas las actividades de carácter interior. En el nivel de desarrollo de los sentidos interiores se desarrolla la meditación como propedéutica a la siguiente

⁹ 1S 13, 6.

fase que se dará cuando el individuo pueda prescindir de las imágenes que según el carmelita tanto limitan el acercamiento a Dios.

El paso de la meditación a la contemplación se da por tres señales:

“La primera es ver en sí que ya no puede meditar ni discurrir con la imaginación, ni gustar de ello como de antes solía; antes halla ya sequedad en lo que antes solía fijar el sentido y sacar jugo. Pero en tanto que sacare jugo y pudiere discurrir en la meditación, no la ha de dejar, si no fuere cuando su alma se pusiere en la paz y quietud que se dice en la tercera señal.

La segunda es cuando ve no le da ninguna gana de poner la imaginación ni el sentido en otras particulares, exteriores ni interiores. No digo que no vaya y venga (que ésta aun en mucho recogimiento suele andar suelta), sino que no guste el alma de ponerla de propósito en otras cosas.

La tercera y más cierta es si el alma gusta de estarse a solas atención amorosa a Dios sin particular consideración, en paz interior y quietud y descanso, y sin actos y ejercicios de las potencias, memoria, entendimiento y voluntad – a lo menos discursivos, que es ir de uno en otro -; sino sólo con la atención y noticia general amorosa que decimos, sin particular inteligencia y sin entender sobre qué.”¹⁰

El objetivo de la práctica religiosa en un principio es la de ordenar las pasiones para que se transformen en principios de virtud y de santificación. Mientras las pasiones no estén ordenadas sólo cabe la negación que se traduce en vacío interior para que pueda entrar el Amado. A mayor vacío, mayor posesión divina, y por consiguiente mayor libertad, porque lo que atan son las cosas materiales. Lo que libera es el espíritu¹¹.

La negación ontológica niega lo creado para afirmar lo increado; llegar al todo por el sendero de la nada. Cuando se participa de la Unión toda la voluntad recae en la voluntad divina. “El estado desta divina unión consiste en tener el alma según la voluntad con tal transformación en la voluntad de Dios, de manera que no haya en ella cosa contraria a la voluntad de Dios, sino que en todo y por todo su movimiento sea voluntad solamente de Dios.”¹² La voluntad propia queda en manos de la voluntad divina.

¹⁰ 2S 13.

¹¹ “Si tratta, in realtà, di passaggio dal sistema autonomo dell'io al sistema eteronomo del *legame* con Dioamore; l'unico vincolo che non crea nocive dipendenze, ma unicamente libertà.” Gennaro, G., Salzer, E. C.: *Letteratura mistica: L'Evangelista mistico*. Ed. Librería Editrice Vaticana, Roma, 2001, p. 12.

¹² 1S 11, 2.

En la unión con Dios se encuentra la culminación de la muerte del sujeto en el sentido que la propia voluntad descansa en la divina. En el transcurso de la noche se ha dado un proceso de purificación de los sentidos exteriores e interiores.

Tras la purificación y ordenación de los apetitos, todo lo que antes impedía la unión, ahora más que ser negados cobran un sentido especial pues orientan y conducen a Dios. Así empiezan los primeros versos del *Cántico* donde la naturaleza guía al alma:

“¡Oh prado de verduras
de flores esmaltado!,
decid si por vosotros ha pasado.”¹³

Tras haber negado la naturaleza y tanto el mundo exterior como el interior, en el *Cántico* muestra la afirmación de la naturaleza en una experiencia de comunión. Como indica Baruzi¹⁴, la renuncia total a la que invita Juan de la Cruz obedece a su propia experiencia, no por oposición al mundo, ni a las cosas.

La experiencia dinamiza la epistemología en Juan de la Cruz. A partir de la propia experiencia que no depende del individuo (muerte del sujeto) sino que de la gracia divina se capta el sentido de la espiritualidad. Las potencias inferiores o no espirituales se tienen que amoldar a las potencias superiores. El conocimiento de Dios es el fruto de la experiencia espiritual concedida por la gracia divina. De nada sirve el esfuerzo para conseguir llegar al Amado. En el ámbito contemplativo ya no depende de la voluntad propia. Tampoco depende el sentido acerca de las cuestiones espirituales limitadas por la lengua y la cultura. Para Juan de la Cruz, sólo trascendiendo lo propiamente humano se puede alcanzar una comprensión más allá del lenguaje y la cultura. Su expresión se traduce en clave bíblica para evitar en lo máximo posible una contaminación personal. “Y así no se ha de mirar en ello nuestro sentido y lengua, sabiendo que es otra la de Dios, según el espíritu de aquello muy diferente de nuestro entender y difilcutoso.”¹⁵

¹³ Cántico.

¹⁴ Baruzi, J., *Op. Cit.*, p. 414.

¹⁵ 2S 19, 7.

Conviene señalar la importancia que Juan de la Cruz consideró al olvido. Esta es la disposición mental y de sí mismo para alcanzar al unión mística. Por ejemplo, Juan no se retrata a sí mismo. De cara al Amado sólo es posible el olvido¹⁶ de sí para vivir en la más absoluta nada. Olvido de sí y olvido de todo lo creado. Bajo esta palabra se resume la desconstrucción que liga la negación ontológica con la epistemológica. Baruzi habla del “olvido universal”¹⁷ a partir de una *Cautela* expuesta por el poeta que olvidándose de todo uno alcanza el estado de contemplación.

“No ames a una persona más que a otra, que errarás, porque aquel es digno de más amor que Dios ama más, y no sabes tú a cuál ama Dios más (cf. Eccl 9,1). Pero olvidándolos tú igualmente a todos, según te conviene para el santo recogimiento, te librarás del yerro de más y menos en ellos. No pienses nada dellos, no trates nada dellos, ni bienes ni males, y huye dellos cuanto buenamente pudieres. Y si esto no guardas, no sabrás ser religioso, ni podrás llegar al santo recogimiento ni librarte de las imperfecciones.”¹⁸

5.2. Negación epistemológica

De la misma manera que hay una inversión ontológica, la hay a nivel epistemológico. Ambos planos poseen una estructura muy similar. Hay un proceso de desconstrucción del sujeto, y paralelamente un proceso de desconstrucción del conocimiento. Ambas desconstrucciones conducen a la nada en la unión espiritual y por tanto a la muerte del sujeto.

Si lo sensible niega a Dios, epistemológicamente habría que decir que lo sensible lo vela. Para llegar a la “Unión” y por lo tanto a la sabiduría, hay que recorrer un camino también negativo o de “docta ignorantia” como diría Nicolás de Cusa. Lo que comúnmente se considera como conocimiento, a los ojos de Juan de la Cruz es pura ignorancia. Partiendo del mismo principio de que todo lo que no sea Dios es nada, el conocimiento que se desprenda de esta nada es

¹⁶ “El interior vacío aparece primero en la forma de una *entidad* o de *olvido existente*: el solitario, luego, fuera de sí: enajenado. El acento se pone en la significación negadora de la posición olvidada; una secuencia ascendente ahonda el sentido de abolición: *sueño, olvido, no saber*. Los términos, aunque no homogéneos, portan en su centro una nota común, la de pérdida del yo, que se adensa, pues *sueño* es sólo muerte aparente. (...)” Ballester, M.: *Juan de la Cruz, de la angustia al olvido*. Ed. Península, Barcelona, 1977, p. 163.

¹⁷ Baruzi, J., *Op. Cit.*, p. 285.

¹⁸ Caut. 6.

ignorancia. A medida que se trasciende el conocimiento de lo mundano uno se acerca a la sabiduría, que sólo es accesible por participación. Juan de la Cruz rechaza toda forma de conocimiento humano que se remita a Dios. La única forma de acceder a la sabiduría, por tanto a Dios, es eliminando los velos del conocimiento humano por medio de la noche activa, y dejarse bendecir por la gracia, ya que uno no puede acceder a esta sabiduría por su voluntad, sino de manera sobrenatural. La negación epistemológica o vaciamiento interior es el punto de partida de la vía espiritual que por medio de la contemplación uno se adentra en la tenebrosa noche como la define el poeta. El espiritual elimina todos sus prejuicios e ideas preconcebidas para adquirir un estado de absoluta potencialidad.

Cuando se adentra en el plano contemplativo hay una muerte del sujeto, al menos del sujeto filosófico. Este estado se caracteriza por la ausencia de la intervención de las potencias sensitivas. Es un estado disociado del espacio y del tiempo¹⁹, categorías necesarias en todo pensar filosófico. Desde la racionalidad este estado es imposible, pues todo el pensar se organiza en función de estas dos instancias. La contemplación desde la perspectiva espiritual pertenece al orden sobrenatural de la fe²⁰, un ámbito donde la razón ya es insuficiente. Por eso la contemplación es definida como tenebrosa, ya que es un conocimiento sin formas y el entendimiento humano no actúa²¹.

Sólo por medio de lo que Juan de la Cruz considera fe se puede llegar a la “noticia” de Dios. A mayor fe menor potencia intelectual y viceversa. La fe es la nueva forma de conocimiento ligado a la contemplación.

“El raciocinio implica intervención de imágenes sensibles, juego de la imaginación y fantasía, que van ofreciendo a la inteligencia materia para el discurso. Y la fe no tiene nada que ver con esas representaciones de las potencias sensitivas interiores. Por eso las repudia san Juan de la Cruz en esa vida de fe pura y desnuda.”²²

¹⁹ Crisógono de Jesús, *Op. Cit.*, 1946, p. 86.

²⁰ “Es precisamente esa su dimensión ontológica y su apertura, por muerte, a lo misterioso, lo que concede a la relación de fe el carácter de pre-uniión, revelándola, no sólo como condición, sino en tanto que manifestación, aun negativa, de aquélla.” Ballester, M., *Op. Cit.*, p. 126.

²¹ Mancho Duque, M^o J.: *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz*. Ed. Universidad de Salamanca, 1982, p. 131.

²² Crisógono de Jesús, *Op. Cit.*, 1946, p. 111.

A medida que se va desarrollando los estados contemplativos, se trasciende el ámbito sensitivo para dar lugar a la esfera de lo espíritu, donde la comunicación entre amada y Amado está exenta de imágenes. Es lo que Juan de la Cruz denomina “sentimientos espirituales” que responden a una sensación de Dios.

¿Qué es lo que implica la negación epistemológica tan característica de la teología negativa? En primer lugar hay una devaluación de lo que comúnmente se considera conocimiento. El conocimiento común no sirve para responder acerca de las cuestiones trascendentales. Este tipo de conocimiento es útil para el desarrollo de la vida cotidiana y científico-técnico. De ahí que los espirituales, en un sentido práctico, no renuncien a él, simplemente no lo consideran como instrumento adecuado para adentrarse en la esfera espiritual. Es en el plano espiritual donde se da la negación. El conocimiento común ya no es válido e incluso puede ser un obstáculo si se le concede mucha importancia. El camino espiritual es un proceso de desconocimiento, porque es un conocimiento que procede del mundo sensorial y por lo tanto es un conocimiento ilusorio que no corresponde con la realidad que se desprende de la unidad. He ahí que la imagen de la “noche oscura” sea tan ilustrativa ya que da cuenta de este proceso de negación en el plano epistemológico. En el plano ontológico es un proceso de purificación mientras que en el epistemológico es de olvido. Ambas negaciones responden a la dialéctica Todo-nada. En un segundo lugar, la negación epistemológica es el resultado de la mirada interior que a medida que uno se adentra en la esfera contemplativa y profundiza en sí mismo se deshace de toda idea, emoción y sentimiento. Y en este proceso se da una desidentificación con la idea que tiene uno de sí y de la idea que tiene uno de Dios, que como tal idea no responde ni a uno mismo ni al Amado. De esta manera, a medida que nos adentramos en nuestra propia “noche oscura” nos vamos conociendo, pues en el proceso salen a la luz todas las sombras que albergamos en nuestra interioridad y que nos condicionan inconscientemente. Poco a poco, nos despojamos de nuestros prejuicios que se interponen entre nosotros y el mundo hasta llegar a la “nada” dibujada por el carmelita en la cima de su dibujo subida al Monte Carmelo. Sólo en la negación absoluta se puede dar el encuentro amoroso. La muerte del sujeto cobra un sentido trascendental sólo atisbado por los grandes espirituales de las diversas

tradiciones. El caso de Juan de la Cruz es paradigmático por su sencillez y el uso de figuras y símbolos que proceden de un conocimiento sólo accesible por la propia experiencia, a pesar de la gran fuerza evocadora de sus escritos. Como Juan de la Cruz indica en su introducción a la *Subida*, son descripciones torpes cuya finalidad se remite a la dirección espiritual. Al Amado sólo se le puede encontrar en la nada, y esa “nada” es lo que los espirituales denominan sabiduría. Bergson y Scheler denominan a esta forma de conocimiento como intuitivo que responde al conocimiento que surge de la interioridad humana y se manifiesta de forma simbólica.

La negación epistemológica, como he señalado, es negación con respecto a la noción clásica de conocimiento. Sin embargo, la revelación se produce en el plano espiritual donde se da la negación ontológica y la epistemológica. Tras la negación epistemológica surge un conocimiento que por sus características es difícil de comunicarlo (conocimiento sobrenatural) y que Juan de la Cruz recurre al lenguaje poético que lo evoca con genial destreza. Como señala Baruzi²³, su obra es una protesta contra la ignorancia en la que está envuelto el ser humano. El camino espiritual es un camino hacia la sabiduría, aunque su expresión sea difícil de expresar.

Este conocimiento que procede de la revelación ha creado problemas dentro de las autoridades eclesiásticas pues la institución social no media entre el espiritual y Dios sino que lo hace directamente sin mediación alguna. Barth resume esta problemática diciendo “que el místico defiende su ortodoxia al tiempo que afirman una doctrina incompatible con ella.”²⁴

5.3. Muerte del sujeto

El silencio²⁵ está muy presente en las tradiciones contemplativas como la del Carmelo. Un silencio que se manifiesta exteriormente y que se vive interiormente. La contemplación no es otra cosa que el silencio interior donde

²³ Baruzi, J., *Op. Cit.*, p. 275.

²⁴ Cit. en Thompson, C. P.: *El poeta y el místico. Un estudio sobre <<el Cántico espiritual>> de San Juan de la Cruz.* Ed. Swan, Madrid, 1985, p. 223.

²⁵ Un interesante trabajo sobre el silencio en Juan de la Cruz lo podemos ver en: Egido, A.: *El silencio místico y Juan de la Cruz.* En Valente, J. A. y Lara Garrido, J., (Ed.): *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz.* Ed. Tecnos, Madrid, 1995, pp. 161ss.

uno puede encontrar la calma y serenidad. Desde el silencio uno empieza a percibir los pequeños sonidos, y a contemplar las pequeñas burbujas que van surgiendo del inconsciente. El silencio permite la *kenosis* paulina que acondiciona y prepara el proceso unitivo. El silencio es la lengua del Amado y la disposición del alma para la unión. Sólo se puede encontrar al Amado en la profundidad abisal interior donde mora el alma en silencio, tranquilidad y soledad. Aquí se sitúa la sentencia paulina “y ya no vivo yo, sino que en mí vive Cristo”²⁶, que resume perfectamente la dimensión cristológica en la espiritualidad cristiana. La obra de Juan de la Cruz responde a la sentencia paulina trazando un recorrido que conduce a la unión amorosa bajo el simbolismo de la noche.

“lo tercero que ha de tener para llegar a este alto monte es las vestiduras mudadas, las cuales, mediante la obra de las dos cosas primeras, se las mudará Dios, de viejas en nuevas, poniendo en el alma un nuevo ya entender de Dios en Dios, dejando el viejo entender de hombre, y un nuevo amar a Dios en Dios, desnuda ya la voluntad de todos sus viejos querereres y gustos de hombre y metiendo el alma en una nueva noticia [y abisal deleite], echadas ya otras noticias e imágenes viejas aparte, y haciendo cesar todo lo que es de hombre viejo, que es habilidad del ser natural, y vistiéndose de nueva habilidad sobrenatural según todas sus potencias; de manera que su obrar ya de humano se haya vuelto en divino, que es lo que se alcanza en estado de unión, en la cual el alma no sirve de otra cosa sino de altar en que Dios es adorado en alabanza y amor, y sólo Dios en ella está.”²⁷

El aniquilamiento del “hombre viejo” que da lugar al “hombre nuevo” viene reflejado en la obra de Juan de la Cruz por la ausencia del “yo”²⁸ que representaría al “hombre viejo”. Sin embargo, el “hombre nuevo” desde el cual escribe Juan de la Cruz, muestra a un “ego” reducido a nada y que se rige al servicio de la divinidad. El sujeto ha sido vaciado por el transcurrir de las *noches* y ha participado de la unión con Dios y por tanto del Ser. La unión con Dios le lleva ineludiblemente al aniquilamiento de sí mismo generando una dialéctica negativa que a medida que se vacía de sí, más se llena de ser. Antes de llegar al estado unitivo, el sujeto como entidad que aglutina lo sensorial,

²⁶ Gal. 2, 20.

²⁷ 1S 5, 7.

²⁸ Fernández Leborans, M. J.: *Luz y oscuridad en la mística española*. Ed. Cupsa, Madrid, 1978, p. 156.

intelectivo y volitivo debe de perecer. Juan de la Cruz lo expresa en sus poemas de diferentes maneras, pero de manera magistral en los últimos versos de *Noche oscura*:

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

La muerte del sujeto en Juan de la Cruz responde al aniquilamiento de sí, que corresponde con la tradición contemplativa cristiana y que también encontramos en otras religiones²⁹. En Juan de la Cruz el punto de referencia dentro de su discurso y práctica es Dios. Se crea una dialéctica donde las cualidades ontológicas recaen sobre Dios y su contrario sobre el sujeto. Dios es todo y el sujeto es nada. El planteamiento es formalmente teológico pues todo su discurso parte de Dios. Es el punto de partida y el *téloç* que conducen al contemplativo a trazar un itinerario que vaya reduciendo al sujeto a pura nada. Todo lo que no sea Dios ha de apartarse del camino. De ahí que la contemplación cristiana se la considere teología negativa, pues es por medio de la negación como uno se acerca a Dios. La negación ontológica que conduce a Dios implica una negación epistemológica, y esto se consigue con el vaciamiento de sí mismo, primero por medio de la voluntad, y en una segunda fase de manera pasiva (noche pasiva del sentido y del espíritu). En la segunda parte ya no depende de la voluntad que en el proceso de desconstrucción o aniquilamiento, la voluntad se reduce a medida que avanza la noche del espíritu. La muerte del sujeto abre las puertas del espíritu y de la humildad; es el desapego ante el mundo y uno mismo, desapego que incluye lo espiritual. El ego produce apego y por tanto sufrimiento. Para los espirituales, el camino

²⁹ La aniquilación del ego aparece de manera explícita en el sufismo que está relacionado con la unión transformante. Si Juan de la Cruz denomina a la muerte del sujeto "el salir de sí", Ibn Arabi denomina *fana*. Ver López-Baralt, L.: *Asedios a lo Indecible: San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*. Ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 50. En la página 60 Luce dice al respecto comentando unos poemas de Ibn Arabi. "Ibn Arabi nos sugiere que los movimientos invertidos del *qalb* ene. trance teopático lo aleccionan en cuanto a la *fana* o aniquilación del su ego en la unión participante. El ego desaparece y queda sólo el Yo divino, o, dicho de otro modo, sólo existe un solo Yo con dos modalidades. El lenguaje falla al intentar expresar tanto la pérdida del propio ser, fundido de manera participante en la esencia divina, como la noción de que Dios simultáneamente nos resulta inmanente y trascendente."

espiritual lleva al desapego y a la felicidad que sólo se pueden conseguir en el silencio, quietud y la gracia divina. El camino espiritual no depende de uno mismo. El aspirante al camino espiritual sólo puede crear las condiciones para que ese camino se le manifieste y le guíe.

El sujeto que está ligado a la voluntad, al ego, a las pasiones, a la racionalidad, queda al margen en la contemplación. El avance en el camino espiritual ya no depende en este sentido de los atributos que generalmente se asignan al sujeto, sino que en el caso del cristianismo es otorgado por Dios³⁰. Juan de la Cruz lo deja bien claro en las noches pasivas del alma tanto en la parte sensitiva como espiritual. La voluntad sólo recae en las noches activas. Hay un salto cualitativo cuando se adentra uno en la contemplación al no depender de uno mismo su desarrollo sino de una gracia divina o trascendente.

Una de las claves de la obra de Juan de la Cruz reside en la dimensión cristológica³¹ que muestra el modelo en el proceso de la *noche*. La crucifixión es el símbolo de la muerte del sujeto; el sacrificio que conduce a la unidad. El misterio de la crucifixión se encarna en la *noche* que a medida que se acerca a la unión más tenebrosa es.

La “muerte del sujeto desemboca en el misterio de la resurrección o el nacimiento del hombre nuevo, que para Juan de la Cruz significa:

“El que no renaciere en el Espíritu Santo, no podrá ver este reino de Dios, que es el estado de perfección y renacer en el Espíritu Santo en esta vida es tener un alma similitud a Dios en pureza, sin tener en sí alguna mezcla de imperfección; y así se puede hacer pura transformación por participación de unión, aunque no esencialmente.”³²

La muerte del sujeto en la obra de Juan de la Cruz se refleja con relativa claridad en varias partes de su obra con el juego vida-muerte, como es el caso del poema *Vivo sin vivir en mí*. En *Llama* encontramos versos como: *Matando, muerte en vida la has trocado*. Haciendo referencia a la insustancialidad de la vida mundana que desde la perspectiva espiritual es una vida muerta, y que matando a esa vida mundana es como se alcanza la vida plena. “Llagásteme

³⁰ Thompson, C. P., *Op. Cit.*, p. 219.

³¹ Ver García Muñoz, F.: *Cristología de San Juan de la Cruz*. Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 1982.

³² 2S 5, 5.

para sanarme, ¡o divina mano!, y mataste en mí lo que tenía muerta sin la vida de Dios en que ahora me veo vivir.”³³

Todo el comentario de *Subida y Noche*, muestran el proceso por el cual el ego va aniquilándose por medio de la noche purificativa. El “olvido” tratado en *Subida* remite directamente a la muerte del sujeto que permite el surgimiento del amor. Ballestero³⁴ alude al “amor en el olvido” como forma radical de amor que surge tras el olvido de uno mismo. Toda la energía interior se dirige hacia los demás. El ego es la barrera que se impone ante el mundo, ante Dios y ante uno mismo.

5.4. Inefabilidad³⁵ y lenguaje poético

En una ocasión, Jean Grondin le preguntó a Gadamer en qué consistía el aspecto universal de la hermenéutica. Tras una breve reflexión le contestó: “En el *verbum interius*”. Ante esta respuesta enigmática insistió en qué quería decir con semejante expresión, a lo que Gadamer contestó: “La universalidad se encuentra en el lenguaje interior, en el hecho de que no se pueda decir todo. No se puede expresar todo lo que hay en el alma, el $\lambda^{\text{TM}}\gamma\omega\phi \quad \nu\delta\iota\leq\zeta\epsilon\tau\omega\phi$. Es algo que adoptó de Agustín, de su *De Trinitate*. Esta experiencia es universal: el *actus signatus* nunca se recubre con el *actus exercitus*.”³⁶

Esto es precisamente lo que sucede con la obra de Juan de la Cruz, un auténtico $\lambda^{\text{TM}}\gamma\omega\phi \quad \nu\delta\iota\leq\zeta\epsilon\tau\omega\phi$, que no es exclusivo de la experiencia espiritual, sino que hace referencia a la subjetividad humana. De ahí que esta subjetividad se exprese con más propiedad con el lenguaje simbólico por dejar siempre abierto el sentido de lo que se quiere expresar. Por lo tanto, la poesía tiene un mayor alcance que la prosa descriptiva para evocar la subjetividad humana. El sentido del poema lo pone el lector no agotando nunca todas las posibilidades del sentido. En el acto de interpretar se produce una experiencia que puede catapultar al sujeto más allá del lenguaje. Esta experiencia se

³³ LIB 2, 16.

³⁴ Ballestero, M., *Op. Cit.*, p. 210.

³⁵ “La noción de inefabilidad se basa, precisamente, en la idea de que hay un mundo de realidad que el lenguaje no puede expresar. Pero esa realidad está sumergida en el lenguaje mismo, constituye su *ungrund*, su fondo soterrado, al que nos remite incesantemente la palabra poética.” En Valente, J. A., *Op. Cit.*, p. 22.

³⁶ Grondin, J.: *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Ed. Herder, Barcelona, 1999, p. 15.

subjetiviza y puede incentivar la capacidad poética generando nuevos poemas. Pero en el caso de Juan de la Cruz no hay una intencionalidad de generación de más discursos sino que hay una invitación al camino espiritual, que a medida que se avanza, se generan nuevos sentidos al ir cambiando de perspectiva. Quiero señalar, que el camino que describe Juan de la Cruz más que generar discursos o pensamientos es precisamente todo lo contrario: adentrarse en el silencio y olvido de uno mismo. Vaciar a sí mismo para llenarse de experiencia pura. Realmente desde una perspectiva filosófica suena hasta “aberrante”, pues el lenguaje es el mundo del filósofo y sin lenguaje el filósofo se queda sin instrumento. Pero por otro lado, hay una coincidencia en que el espiritual y el filósofo coinciden que es la búsqueda de la sabiduría, y para ambos, el ámbito de la verdad, de momento es inefable. Los abordajes de esta empresa son diferentes. Unos enfatizan la experiencia y otros el discurso. Diferentes caminos para una misma meta.

Juan de la Cruz es consciente de la inadecuación del lenguaje para tratar cuestiones espirituales, incluso para comentar su propia poesía. Él siente la angustia por intentar comunicar la “hermosura” de la unión. Por ello fuerza al máximo el lenguaje, distorsionando y creando nuevas formas de expresión que suplan de alguna manera dicha inadecuación. Pero al final reconoce el fracaso de comunicación, no para la lengua que se enriqueció en forma y figura. Así su creatividad surge “por una auténtica necesidad expresiva, fruto de un estado anímico exaltado y vehemente y por el imperativo de designar una realidad inexpresable lógicamente.”³⁷

Significativos son los prólogos a los tratados *Cántico* y *Llama* que manifiesta la torpeza del lenguaje humano para tratar temas espirituales y los recursos que utiliza para suplir de manera insuficiente la inefabilidad de la experiencia espiritual.

“Alguna repugnancia he tenido, muy noble y devota señora, en declarar estas cuatro canciones que Vuestra Merced me ha pedido; porque, por ser de cosas tan interiores y espirituales para las cuales comúnmente falta lenguaje (porque lo espiritual excede al sentido), con dificultad se dice algo de la sustancia; porque también se habla mal en las entrañas del espíritu si no es con entrañable espíritu; y, por el poco que hay

³⁷ Mancho Duque, M^a J., *Op. Cit.*, 1982, p. 300. También ver: Baruzi, J., *Op. Cit.*, p. 578.

en mí, lo he diferido hasta ahora que el Señor parece que ha abierto un poco la noticia y dado algún calor.”³⁸

“¿Quién podrá escribir lo que a las almas amorosas donde El mora hace entender?, ¿y quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir?, ¿y quién finalmente lo que las hace desear? Ciertamente, nadie lo puede, cierto, ni ellas mismas por quien pasa lo pueden; porque ésta es la causa por que con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia de el espíritu vierten secretos y misterios que con razones lo declaran.”³⁹

En este sentido ¿se puede reducir un poema al entendimiento humano? El problema de la inefabilidad y del sentido de los poemas de Juan de la Cruz se extiende a la experiencia humana y al sentido abierto de la poesía. Es un problema hermenéutico que se acentúa con el lenguaje simbólico que en el lenguaje espiritual cobra su máxima expresión. En el caso de espirituales de la talla de Juan de la Cruz, este problema es más acuciante, más evidente. Las experiencias intensas del ser humano son en gran parte inexpresables, otra cosa que dichas experiencias generen discursos en un intento de comunicar a los demás nuestra existencia. Esta es la contribución del artista a la sociedad, mostrar su mundo interior, ese mundo infinito que invita a ampliar nuestros mundos y así ser un poco más humanos al comprender el gran potencial que subyace en todo individuo que ya Sócrates evidenció con su *mayerútica* y el *conócete a ti mismo*. En Juan de la Cruz hay una necesidad imperiosa de compartir lo más maravilloso que tiene: la luz de su interior que cobra forma poética. Es el modo con el cual se religa con sus semejantes y que responde a una lógica acausal por su naturaleza desinteresada. Es el “sin por qué” de las *beguinas* y los *místicos renanos*. No hay una razón clara de su escritura, ni tiene por qué haberla. Es una necesidad comunicativa que parte de su propia existencia y que está motivada por el amor hacia el prójimo.

Ante este problema, Juan de la Cruz pasa ante tres etapas en cuanto a la génesis y desarrollo de su obra que se suceden cronológicamente:

1. **Experiencia:** La experiencia conduce a la negación epistemológica y ontológica que sitúa al individuo en el silencio ante su propio universo interior. Este es el origen del despliegue poético.

³⁸ LI prólogo, 1.

³⁹ CB prólogo, 1.

2. **Poesía:** Tras la experiencia se intenta expresar esta imposibilidad de comunicación con el lenguaje interjetivo y poético: *balbuceo, un no sé qué, música callada, soledad sonora*, etc. El lenguaje poético por su naturaleza simbólica señala la experiencia inefable sin reducirla al mundo lingüístico.
3. **Comentarios:** Después de la asimilación e integración de la experiencia hay un intento por explicar el despliegue de la espiritualidad recurriendo de nuevo al lenguaje simbólico y a todos los recursos del lenguaje, incluso creando nuevos recursos al igual que en la poesía.

Estas tres etapas muestran el despliegue de la experiencia espiritual que parte del aniquilamiento del yo⁴⁰ como centro organizador de la experiencia humana. Sin ese aniquilamiento no es posible obtener el vacío que posibilita la experiencia espiritual que la fundamenta y promueve la poiesis creativa. Como en muchas teogonías, la experiencia surge de la oscuridad y tras su despliegue aparece la palabra.

Juan de la Cruz parte de su experiencia para escribir su poesía, y de ésta para describir un itinerario espiritual en forma de guía espiritual. Las dificultades comunicativas no sólo se encuentran en la elaboración poética, sino que también se encuentran en su propia hermenéutica. Su poesía no es fácil de explicarla dada el carácter simbólico y abierto.

En el *Prólogo* a la *Subida del Monte Carmelo* lo dice explícitamente al hablar de una experiencia que se escapa a su discurso que se encuentra resumido y condensado en el título del poema a comentar *Noche oscura*:

“Para haber de declarar y dar a entender esta noche oscura por la cual pasa el alma para llegar a la divina luz de la unión perfecta del amor de Dios cual se puede en esta vida, era menester otra mayor luz de ciencia y experiencia que la mía, porque son tantas y tan profundas las tinieblas y trabajos, así espirituales como temporales, por que ordinariamente suelen pasar las dichosas almas para poder llegar a este alto estado de perfección, que ni basta ciencia humana para lo saber entender ni

⁴⁰ En López Castro, A.: *Sueño de vuelo. Estudios sobre San Juan de la Cruz*. Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 1998, p. 13.

experiencia para lo saber decir: porque sólo el que por ello pasa lo sabrá sentir, mas no decir.”⁴¹

Partiendo de estas palabras, Juan de la Cruz nos sitúa ante experiencias carentes de impresiones sensoriales y mentales, con lo cual la comprensión de estas experiencias resulta totalmente imposible, salvo que uno haya participado en experiencias similares. La forma de expresión de estas experiencias es por medio de la poesía; pero aunque los poemas tengan un poder de evocación grande, poca cosa nos dicen sobre dichas experiencias, porque sólo son aprehendidas por la experiencia misma. El atractivo de estos poemas en la mayoría de las personas es puramente estético⁴². Por esta razón, Dámaso Alonso habla “desde esta ladera”, porque de la otra es imposible hablar, solamente evocar experiencias inefables comprensibles desde la experiencia íntima de la contemplación. La otra ladera corresponde a la experiencia pura. Y así finaliza Wittgenstein en su *Tractatus*: “De lo que no se puede hablar hay que callar” (7)⁴³. Hay un límite, que el filósofo vienés sitúa con el lenguaje “*los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo*” (5.6)⁴⁴, y lo espiritual, que Wittgenstein denomina “lo místico” se sitúa en más allá de “mi mundo”, más allá del lenguaje, del que sólo se puede mostrar: “Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se muestra, es lo místico.” (6.522)⁴⁵ que en el caso de Juan de la Cruz lo mostró de diversas maneras, una de ellas fue su poesía; pero tampoco hay que olvidar su magisterio⁴⁶ y su propia forma de vida como otras formas de transmisión de conocimiento espiritual al margen del lenguaje, máxime en una época que la tradición oral estaba muy presente, sobre todo en

⁴¹ S prólogo, 1.

⁴² Para Evangelista Vilanova, la belleza de sus versos pueden ser un problema al igual que las imágenes tan criticadas por Juan de la Cruz si no se trasciende en su sentido espiritual. En Vilanova, E.: *Lógica y experiencia en San Juan de la Cruz*. En Valente, J. A. y Lara Garrido, J., (Ed.), *Op. Cit.*, p. 36. Sin embargo, Juan Ramón Jiménez exalta la belleza de sus versos y se lanza al goce estético que como en el amor lo único que hay que hacer es entregarse. En Jiménez, J. R.: *Tiempo y espacio*. Ed. A. del Villar, Madrid, 1986, p. 97.

⁴³ Wittgenstein, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Ed. Alianza, Madrid, 1987, p. 183.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 143.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 183.

⁴⁶ “San Juan es un técnico y un artista del lenguaje, no sólo escrito, sino también oral. Existen múltiples testimonios de los efectos que su discurso, afectivo e intimista, ejercía en sus interlocutores. Así, entre las deposiciones para el proceso de beatificación, María de la Encarnación afirma que <<tenía gran eficacia en las palabras que decía, y trataba del Amor de Dios, y oración, y contemplación aptísimamente porque no sabía hablar de otra cosa, y tenía tanta gran gracia en el decir, que se imprimía en las almas, y pegaba fuego de amor de Dios con sus palabras.” En Mancho Duque, Mª J.: *Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz*. Ed. FUE y UPS, Madrid, 1993, p. 18.

el monacato femenino. Como señala Emilio Lledó, el ser rebosa en la otra ladera⁴⁷ y como indicaba más arriba, este ser existe, en lo que Wittgenstein denomina “lo místico”. El ser ya no es dicho sino vivido desde la propia experiencia.

Juan de la Cruz es muy claro al señalar la propia inefabilidad de su experiencia. Todo el poema “*Entréme donde no supe*” es un fiel reflejo de la problemática de la inefabilidad, donde hace hincapié en la trascendencia⁴⁸ de la experiencia más allá de las propias categorías del entendimiento humano.

*Entréme donde **no supe**
y quedéme **no sabiendo**,
toda ciencia **trascendiendo**.*

En el poema *Por toda la hermosura*, finaliza las estrofas con los siguientes versos: “sino por **un no sé qué/ que se halla por ventura**”, insistiendo que su experiencia descrita en los versos anteriores no proceden de lo que comúnmente se considera conocimiento, sino de algo que trasciende el conocimiento humano y que además no depende de la voluntad de uno. Como bien refleja la psicología transpersonal, la muerte del sujeto es la condición *sine qua non* que permite la trascendencia de la conciencia ordinaria para adentrarse en la esfera espiritual, que si bien, no es accesible bajo las categorías cognoscitivas, es accesible bajo la experiencia pura. Filosóficamente, la experiencia espiritual acarrea una serie de problemas a todos los niveles, pues, según los autores espirituales, lo que consideraríamos “sabiduría” se encuentra más allá de la propia filosofía que opera por medio del lenguaje. Para estos autores, hay un conocimiento más profundo que se encuentra en un ámbito no lingüístico. Tal vez, sea por medio de la intuición la

⁴⁷ “El establecimiento de un aquello a lo que no se acerca el lenguaje, permite suponer su existencia, la supuesta ausencia ontológica de algo que, en consecuencia, no puede comunicarse. Pero las palabras, incluso dentro del más riguroso sistematismo científico, no dicen la realidad en *un momento*. La inteligencia humana no funciona emitiendo proposiciones inalterables sobre aquello que puede expresarse en el lenguaje. Todo lenguaje y el mismo hecho que puede expresarse en el lenguaje. Todo lenguaje y el mismo hecho de la expresión es, la mayoría de las veces, un tanteo, una mera aproximación donde la inteligencia acorta la distancia hacia aquello que, todavía, no puede decirse.” en Lledó, E.: *Juan de la Cruz: Notas hermenéuticas sobre un lenguaje que se habla a sí mismo*. En Valente, J. A. y Lara Garrido, J., (Ed.), *Op. Cit.*, p. 113.

⁴⁸ Para José Moreno Villa, la palabra “trascendiendo” es la palabra clave del proceso espiritual. En Moreno Villa, J., *Op. Cit.*, pp. 179ss.

única forma de acercarnos filosóficamente, aunque también la intuición se presenta problemática. No obstante, Bergson concibe la intuición como una forma de conocimiento superior y que no necesariamente tiene que ir ligado al lenguaje.

Un término que reflejará bastante bien la inefabilidad de la experiencia espiritual es la empleada por Juan de la Cruz “balbuceo” que al igual que los niños sólo se emiten sonidos sin decir nada en concreto. Hay experiencia como los niños pequeños; pero el lenguaje es insuficiente, y aún así hay un intento de expresarse o comunicarse gracias a una necesidad relacional instintiva en el ser humano⁴⁹.

Juan de la Cruz concebía su poesía de manera similar a los Textos Sagrados cuyo sentido trasciende el intelecto humano. La hermenéutica que realiza Juan de sus propios poemas ofrece una guía al camino contemplativo al cual evocan sus poemas. No son textos que cierran el sentido del poema, sino que lo multiplican. Juan de la Cruz concibe el lenguaje de sus poemas como simbólicos, donde el sentido nunca se agota. Son auténticas obras abiertas donde el lector aporta una visión, un sentido, confirmado por la experiencia espiritual.

El proceso de escritura en Juan de la Cruz, es una escritura de vuelta⁵⁰, con intencionalidad pedagógica para que sirva de ayuda a sus hermanas y hermanos de orden. Con su escritura poética evoca la dimensión espiritual que de otra manera sería imposible. Y además de evocar provoca en el lector experiencias de carácter estético que inducen a la experiencia espiritual. Sólo tras el camino de vuelta puede utilizar los instrumentos de la Imaginativa y la Fantasía que considera contraproducentes para adentrarse en el plano contemplativo. Como he mostrado en la parte estética⁵¹, las imágenes para Juan de la Cruz son útiles en los primeros estadios. Tras la superación de estos uno debe de abandonar toda imagen y todo concepto por muy sublimes que parezcan.

⁴⁹ La adquisición del lenguaje está muy vinculado a las relaciones interpersonales sin las cuales sería imposible el habla humana. Así, la sociedad y la cultura son el fruto de las relaciones entre los individuos.

⁵⁰ Ver, Celaya, G.: *La poesía de vuelta en San Juan de la Cruz*. En Servera Baño, J. (Ed.), *Op. Cit.*, pp. 89ss.

⁵¹ Ver 3.6. La estética del Carmelo.

El problema con el cual nos encontramos en nuestra cultura es la preponderancia, ya denunciada por Nietzsche⁵² del lenguaje con el cual pensamos que describe la realidad, cuando la realidad está más allá de toda descripción porque nuestro aparato cognitivo se configuró para sobrevivir, no para preguntar el por qué de las cosas. Además de la sobrevaloración del lenguaje nos topamos con la sobrevaloración del sujeto que al igual que el lenguaje es un constructo, ligado al lenguaje, sobre el cual nos imponemos en el mundo. La crítica al lenguaje como al sujeto que se realiza desde la filosofía crítica y la espiritualidad coinciden: la realidad nos sobrepasa. La cuestión es que si concedemos demasiada importancia al lenguaje y al sujeto los límites de “mi mundo” se convierten en una cárcel de la cual es imposible salir, estancándonos en el desarrollo psicológico del individuo como señala la psicología transpersonal. Y las implicaciones de este estancamiento se traducen en los males que asolan a la humanidad en forma de insolidaridad, egoísmo, envidia, etc, que a la larga acarrea el incremento del sufrimiento humano en forma de desastres humanos y ecológicos, también denunciada por la psicología transpersonal, la filosofía crítica y la teología radical.

A mi modo de ver, la finalidad de la poética de la obra de Juan de la Cruz no es otra que la introducir semillas en el interior del lector para que fructifiquen dentro del desarrollo espiritual⁵³. Es una poética dirigida al espíritu, no a la mente, porque es un discurso encuadrado dentro de un contexto espiritual y dirigido a espirituales. No fue una obra para el público en general. Es una poesía que puede funcionar como catalizador cuando las condiciones espirituales se dan⁵⁴. En última instancia, es una poesía que invita al silencio o actitud contemplativa desde el cual puede brotar la calma y paz interior, condiciones indispensables para una apertura de conciencia.

⁵² Ver el primer capítulo de la primera parte donde hablo de Nietzsche. También se puede ver la obra Nietzsche, F.: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Ed. Tecnos, Madrid, 1998, donde realiza una crítica al lenguaje que lo concibe como metáfora. Según Nietzsche, por medio del lenguaje no se puede llegar a la “cosa en sí”. El conocimiento sustentado en el lenguaje es un conocimiento de ficción.

⁵³ “El padre Nicolás Doria, venido desde mucho distanciamiento afectivo de fray Juan, rendido a la evidencia, después de muerto el Santo, se sentía forzado a confesar: <<solía llamar a sus palabras granitos de pimienta, que dan calor al estómago y saborean el gusto de los manjares>>.” Cit. en Juan de la Cruz: *Obras Completas*. Ed. BAC, Madrid, 1994, p. 148.

⁵⁴ Condiciones que las encontramos en la naturaleza y en lugares espirituales donde se saborea la paz y el sosiego que inducen a la calma interior.

5.5. La unión

Una de las claves interpretativas que he tomado en consideración a la hora de estudiar a Juan de la Cruz ha sido la de considerar en todo momento la unidad. Juan de la Cruz refleja en toda su obra una gran unidad con su pensamiento, doctrina y vida personal. Su pensamiento no va por un lado y su vida va por otro, sino que en todos los aspectos de su vida giran en torno a la unidad, que en este caso responde a un recorrido espiritual.

“El místico es el más refractario a las escisiones y desgarramientos interiores, el gran amigo de la unidad, del hombre compacto y de una sola pieza. La mística es profesión de la personalidad- *praxis* y *theoria*- se hallan al servicio de la persona. Las ideas deben fructificar en deseos y operaciones. Especulación, experiencia, vida, forman un tejido orgánico en la persona del místico: la verdad para él es la vida; la especulación, una búsqueda de los caminos de Dios; la experiencia, una conquista de las más recónditas zonas de lo real.”⁵⁵

Tras las “bodas espirituales” o “unión mística” se establece una nueva forma de ver el mundo y de comportarse en él conforme a una unidad integrada psicológicamente (*Amado en la amada transformada*). Es a partir de ese momento transcendental para el individuo cuando la dualidad cognitiva desaparece al igual que todas las demás dualidades. El sujeto es trascendido, y ocupa su lugar un sujeto que no disocia, sino que unifica y se coloca en el lugar del otro⁵⁶ para tenerlo presente.

El punto de vista de Juan de la Cruz en sus poemas es desde la unión que mira hacia atrás en el proceso que conduce al estado unitivo. Por eso la secuencia no es cronológica sino cualitativa pues todos sus versos toman relevancia en la unión y desde la unión. El efecto que crea en su obra es de misterio como la unión misma.

⁵⁵ Capánaga, V.: San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina. Madrid, 1950, pp. 114s.

⁵⁶ Generalmente cuando se habla del “éxtasis” se suele hacer referencia a experiencias que a uno le sacan de sí mismo; pero generalmente no se tiene en cuenta que el “éxtasis espiritual” es precisamente estar “aquí y ahora” como habla la gestalt, el zen, el taoísmo, y por supuesto, el cristianismo. A mi modo de ver, el éxtasis es ponerse en el lugar del otro. Esto generalmente lo solemos hacer con los famosos con los cuales es fácil identificarse. Lo difícil es ponerse en el lugar del oprimido, del necesitado. Este es el camino que propone Juan de la Cruz, ante un camino fácil y otro difícil siempre escoger el difícil. Allí donde no hay amor poner amor. Allí donde no hay luz, iluminar con la luz interior.

Esta unión deshace todo tipo de dualismo. Un dualismo que ha arrastrado la historia de las religiones corresponde a lo sagrado y profano⁵⁷. En Juan de la Cruz esta distinción es muy difícil de observar. Poemas como el *Cántico* no dejan dudas sobre la sacralización de la naturaleza. La experiencia de la unidad sacraliza todo. De ahí que no considere, a partir de esta observación, o bien, las interpretaciones que materializan en cierto sentido su obra, bien apoyándose en el erotismo de sus poemas⁵⁸, o en una sacralización exclusiva por parte de la teología. En el comentario de *Llama* lo dice con bastante claridad: el “trueque” que transforma la experiencia de unidad.

La muerte del sujeto que conduce a la unión da lugar a un sujeto integrado psicológicamente que el estudioso Bernard Sesé denomina “sujeto místico”⁵⁹ que hace referencia a “la experiencia mística vivida” e instituido por la experiencia del estado teopático. El sujeto místico que Juan de la Cruz denomina “el espiritual” es aquel que tras un proceso de purgación se ha adentrado en la esfera espiritual comprendiendo la unidad trascendente por medio de la intuición que opera al margen del lenguaje.

El erotismo muy presente en la poesía de Juan simboliza la unión con el Amado, y es totalmente explícita: “*Gozémonos, Amado,/ y vámonos a ver en tu hermosura.*” Que en el lenguaje de la época era una invitación con claras connotaciones sexuales⁶⁰. En el poema *Noche* también encontramos el erotismo señalado por Luce López-Baralt y José C. Nieto⁶¹. Las raíces de este erotismo podrían venir de las tradiciones semíticas, tanto de la Cábala hebrea como del sufismo. La lectura erótica ha creado bastante revuelo entre los estudiosos de la espiritualidad cristiana. Hay que tener en cuenta que la idea de sexualidad ha ido evolucionando a lo largo de los siglos, y en el Renacimiento era diferente que la de hoy en día. También hay que tener en

⁵⁷ Esta dualización fue expuesta por Eliade, M.: *Lo sagrado y lo profano*. Ed. Labor, Barcelona. Una crítica a esta dualidad muy presente en los estudios sobre la historia de las religiones, ver, Servera Baño, J.: *En torno a San Juan de la Cruz*. Ed. Júcar, Gijón, 1987, p. 53.

⁵⁸ Provocadora me parece la obra de Inciarte, E.: *Erótica y mística*. Ed. Premia, México, 1979.

⁵⁹ Sesé, B.: *Poética del sujeto místico según San Juan de la Cruz*. En Valente, J. A. y Lara Garrido, J., (Ed.), *Op. Cit.*, pp. 81ss.

⁶⁰ “<<Gozar>> no era en el Siglo de Oro otra cosa que <<hacer el amor>>. No nos extrañe la valentía literaria de un poeta que tiene sobre su mesa y sobre su corazón el epitalamio palestino, acaso el poema más refinadamente erótica de la historia de la humanidad.” En López-Baralt, L., *Op. Cit.*, p.111.

⁶¹ *Ibid.*; Nieto, C. J.: *San Juan de la Cruz, poeta del amor profano*. Ed. Swan, Madrid, 1988; Nieto, C. J.: *Místico, poeta, rebelde, santo: en torno a San Juan de la Cruz*. Ed. F.C.E., Madrid, 1982; López Castro, A., *Op. Cit.*, pp. 53ss.

cuenta, que en muchas tradiciones religiosas la sexualidad es considerada como un camino espiritual. Tal es el caso del *tantrismo* de la India practicado por hinduistas como por budistas; y el taoísmo. Sin irnos tan lejos, Valente señala como en las tradiciones semíticas la sexualidad simbolizaba la comunión mística y con esa idea era practicada como propio del camino espiritual:

“La vía sufí, aun en experiencias místicas tan extremas como la de Ibn’ Arabî, puede pasar por el estado conyugal humano. La vía de la Cábala, muy especialmente en el *Zohar*, pasa necesariamente por ese estado. Un sacerdote célibe no podía oficiar en el Templo de Jerusalén. La unión sexual del hombre y de la mujer es el prototipo de la unión nupcial entre el Santo-Bendito-Sea y la Chekhina, es decir, la propia potencia femenina de Dios. Respecto de tradiciones menos próximas, como podría ser la vía del Tao, Kristofer Schipper precisa que <<el más alto grado de iniciación, el que cualifica al adepto para el cargo de Maestro, sólo puede ser obtenido por dos, en pareja. El celibato es impensable>>.”⁶²

La unión espiritual es el fruto de una negación llevada por el individuo en su máxima radicalidad, su expresión no es tan importante. Juan busca el lenguaje más evocativo, aunque por ello tenga que recurrir a un lenguaje erótico; pero con un gran trasfondo espiritual. Negación epistemológica, negación ontológica y negación estética. Todo es negado para llegar a la máxima afirmación en la unión que a partir de ella reconfigura una forma de ver el mundo y a sí mismo desde la unidad.

Juan describe la unión en la cima del Monte Carmelo con una “nada”. Es la máxima negación de apertura al ser, antes del lenguaje; pero que fundamenta a partir de la experiencia vivida una nueva forma de conocer, de ser, de contemplar la belleza, y en definitiva, de vivir.

El camino espiritual conlleva la trasgresión con respecto a la sociedad, porque el espiritual traspasa los límites del lenguaje, de ahí la inefabilidad de la experiencia antes y después, que traspasa los estereotipos sociales transmitidos culturalmente. La muerte del sujeto se sitúa en la trasgresión necesaria para la ampliación de la conciencia no reducida al ámbito del lenguaje. Trasgresión que en el *Cántico* viene reflejada por la voz del sujeto

⁶² Ángel Valente, J.: *Variaciones sobre el pájaro y la red*. Ed. Tusquets, Barcelona, 1991, p. 51.

que es en femenino, radicalizando en este sentido aún más la muerte del sujeto produciéndose una muerte también a nivel de género.

Algunos autores⁶³ hacen la distinción entre la unión monista y la teísta. La cristiana es catalogada como teísta pues siempre se conserva la identidad. Personalmente me muestro crítico con respecto a la categorización de diferentes místicas⁶⁴ y de diferentes uniones. Si nos apoyamos en la psicología transpersonal podemos ver que si bien se da una especie de muerte del sujeto ello no quiere decir que la persona pierde su personalidad. Es probable que se acreciente. Lo que se pierde es la identificación con la idea que uno se ha forjado a lo largo de su historia personal. Bajo esta observación, es irrelevante la distinción de unión monista y unión teísta. La identidad con uno mismo se disuelve manteniendo la personalidad y aumentando la conciencia. Ésta última lejos de desaparecer se incrementa hasta límites insospechados.

La mirada interior nos vacía. En la quietud y el sosiego se produce la unión. Y tras el proceso nos encontramos ante una persona cuya conciencia la ha expandido más allá de los límites que le imponía el sujeto. La sabiduría se encuentra en esta conciencia ampliada y empiezan a operar nuevos mecanismos de conocimiento como la intuición.

La experiencia espiritual es la experiencia del no saber, del no ser y de lo no bello. La unión espiritual es la máxima negación. A partir de la vivencia de la unión hay una nueva forma de saber, de ser, de la hermosura, en definitiva: una nueva forma de vivir. Aunque se puede mostrar como transgresora al operar al servicio de la trascendencia y no del sujeto. Así que hay una transgresión social (el camino espiritual ya lo es de por sí) y una transgresión en cuanto que se rige con respecto a la divinidad y no al ego.

Amada en el Amado transformada

El camino espiritual es un camino de transgresión en el sentido de pasar al otro lado o a la otra ladera como diría Dámaso Alonso, donde se da la muerte del sujeto.

⁶³ Ver Thompson C. P., *Op. Cit.*, p. 31.

⁶⁴ Ver Martín Velasco, J.: *El fenómeno místico*. Ed. Trotta, Madrid, 1999.

Esta transgresión se ha visto en otros espirituales de la Edad Media como las beguinas y Eckhart que escribían en sus lenguas maternas en vez del latín propio de la época. Y cuyas sentencias pasaron por heréticas, pues la fe a no procedía de una institución sino de la íntima experiencia contemplativa.

Como indica Bernard Sesé⁶⁵, en el poema *Noche oscura* está inserto en un contexto de transgresión social, al salir una mujer a escondidas, sola y de noche para verse con su amante. Transgresión que no son más que las implicaciones del camino de negación, en una sociedad donde siempre se busca la afirmación, como reconocimiento, triunfos, etc.

En el *Cántico* cuando se remite a la unión utiliza el adverbio “allí”, como para indicar que la escena se encuentra en “la otra ladera” además que intensificar la atmósfera de misterio. En cierta manera con el “allí” responde a la primera pregunta del poema “adónde”.

Allí me dio su pecho
Allí me enseñó ciencia muy sabrosa
Allí le prometí de ser su esposa⁶⁶

Otro rasgo a tener en cuenta es la ausencia de identidad de los personajes tanto del poema *Noche* como del *Cántico*. En el momento de la unión, la principal característica es el sosiego y la calma. Véase los verbos utilizados en *Noche* “quedéme”, “olvidéme”, “recliné”, “cesó”, “dejéme”. El sujeto femenino es totalmente dinámico que va a la busca de su Amado que éste es pasivo. Ninguno de los dos sujetos son vistos en el caso de *Noche*, y en el *Cántico* es la naturaleza quien confabula con la amada (soledad sonora). Se unen en el secreto y misterio del poema. El ambiente es nocturno y la única luz procede del interior guiando intuitivamente y sin “un por qué”.

También es el momento donde aparece la luz, que dicho sea de paso, también es cegadora. Aquí la unión está ligada a la luz, la serenidad, la calma, etc. “En este sosiego se ve el entendimiento levantado con extraña novedad sobre todo natural entender a la divina luz, bien así como el que, después de un largo sueño, abre los ojos a la luz que no esperaba.”⁶⁷

⁶⁵ Sesé, B., *Op. Cit.*, p. 91.

⁶⁶ CA 18, ver también CA 28 donde se refiere a la bodega y CA 36-7.

⁶⁷ CB, 14-15, 24.

De todos modos, la unión no es absoluta pues para Juan de la Cruz la unión total será en el día de la Bienaventuranza.

“Por más alta que sea esta noticia, todavía es noche oscura en comparación de la beatífica que aquí pide; y por eso dice, pidiendo clara contemplación que este gozar *el soto* y su donaire y las demás cosas que aquí ha dicho sea *en la noche ya serena*, esto es, en la contemplación ya clara y beatífica, de manera que deje ya de ser noche en la contemplación oscura acá, y se vuelva en contemplación de vista clara y serena de Dios allá; y así, decir *en la noche serena* es decir en contemplación ya clara y serena de la vista de Dios.”⁶⁸

La experiencia unitiva, síntesis y experiencia central de la espiritualidad, es el resultado de una fase purgativa, en una primera parte volitiva y en una segunda por medio de la “gracia” que poco a poco vacía al individuo a todos los niveles para llenarse de fe⁶⁹.

⁶⁸ CB, 39, 13.

⁶⁹ “En una acepción amplia y genérica, y en perspectiva personal o subjetiva, la fe se equipara, en ocasiones, a la “noche espiritual” (S 2, 1, 3) y a la “negación de todas las potencias y gustos y apetitos espirituales” (S 2, 1, 2). En este sentido, la fe es comprensiva de las tres virtudes teologales. Habitualmente, sin embargo, la fe tiene en los escritos sanjuanistas un significado más estricto: “Habito del alma cierto y oscuro ...porque hace creer verdades reveladas por el mismo Dios” (S 2, 3,1). En esta definición, tomada en sus elementos esenciales de la teología escolástica, se contienen los dos aspectos fundamentales de la fe: en cuanto acto (“fides qua creditur”) y en cuanto contenido (“fides quae creditur”)” Art Fe, Pacho, E. (Dir): *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 2000, p. 621. También ver: Wojtyła, K.: *La fe según San Juan de la Cruz*. Ed. B.A.C., Madrid, 1979.

Conclusión final

La muerte del sujeto es un concepto propio de la postmodernidad que critica uno de los pilares del pensamiento moderno: el sujeto. Como enseñan las diferentes escuelas psicológicas, el sujeto como instancia organizadora del conocimiento humano y que aporta una identidad al individuo es mucho más compleja que el simple “*cogito*” cartesiano. El sujeto es una instancia psíquica que carece de realidad ontológica, pues va modificándose a lo largo de la vida.

Con este trabajo he querido demostrar en la primera parte que la muerte del sujeto es algo más que una crítica. No basta con decir que el sujeto ha muerto, sino que implica un gran trabajo a nivel psicológico y sobre todo a nivel espiritual; es una postura existencial cuyas relaciones con respecto al mundo y a uno mismo operan en unidad. Teniendo en cuenta a la psicología transpersonal y los textos espirituales se puede apreciar la profundidad de la muerte del sujeto porque dicha muerte resume un proceso de autorrealización (Maslow) o como lo cantó Juan de la Cruz: “amada en el Amado transformada”.

La muerte del sujeto responde a la necesidad de matar simbólicamente una serie de universales que impiden el desarrollo psicológico (a nivel individual), humano (a nivel social) y ecológico (a nivel planetario), porque el sujeto como instancia centralizadora de la psique humana jerarquiza a todos los niveles y cosifica, el cuerpo, la mente, las relaciones personales, la naturaleza, etc, generando una separación, por un lado, y relaciones de dependencia, por otro.

La teología radical relaciona el pensamiento crítico de Nietzsche y la corriente contemplativa cristiana para denunciar a una sociedad que gira en torno al sujeto burgués que para su bienestar crea una jerarquía de poder y dominación como se observa en el modelo capitalista.

Los críticos con la modernidad apuestan por la revalorización de la subjetividad (Nietzsche, Bergson, Heidegger, etc.) porque desde uno mismo se pueden encontrar las respuestas más inmediatas dotando de sentido a la vida.

Por consiguiente, no hay una forma de ver el mundo; ni con la razón se pueden desvelar todos los misterios; ni la ciencia tiene solución a todos los problemas. Como cantaban las beguinas, las flores florecen porque sí. El ser

humano ha puesto tantas preguntas delante de sí que le impide ver la realidad, la belleza de la naturaleza, incluso la bondad de los seres humanos.

La muerte del sujeto engloba a la filosofía en cuanto que cuestiona al propio sujeto; a la psicología porque el desarrollo psíquico trasciende al sujeto; a la teología porque revaloriza lo humano bajo la máscara del sujeto. Desde tres visiones se plantea el cuestionamiento de unos postulados filosóficos que se han convertido en prejuicios que impiden el desarrollo humano.

Este concepto es un puente entre diferentes disciplinas donde coinciden implicaciones de carácter filosófico relativas al ser, al conocimiento y al comportamiento. En Juan de la Cruz, el análisis de la muerte del sujeto resulta clave para establecer una lectura actualizada y adecuada a los discursos filosóficos, estéticos, psicológicos y religiosos. Además es un elemento de unión con respecto a otras espiritualidades donde también se da la misma muerte. Por lo tanto, es un elemento común, de las religiones cuya búsqueda gira en torno a la contemplación, que es la mirada al interior inherente al ser humano y que también compete al artista y al filósofo. La muerte del sujeto es la condición necesaria para acceder a la integridad psíquica que coincide con la espiritual.

Juan de la Cruz ha tenido la maestría de reflejar la muerte del sujeto a todos los niveles, tal como se ha intentado demostrar en este trabajo de investigación. Indudablemente no critica a la modernidad, salvo a teólogos escolásticos que impiden la contemplación por el aferramiento de ideas y falsos ídolos. Sin embargo crea las condiciones necesarias para que no se dé un pensamiento propio de la modernidad que coarte el desarrollo espiritual. No está en contra del pensar racional, sino de su exclusividad.

Cabe destacar que la Reforma del Carmelo prosperó por el apoyo explícito de Felipe II, en aquella época el monarca más poderoso del mundo, con el objetivo de influir en los nuevos sectores de la Iglesia. Sin embargo, Juan de la Cruz cayó en medio de las luchas de poder dentro del Carmelo y fue encarcelado por nueve meses hasta que logró fugarse de la cárcel. En ese contexto escribió las primeras estrofas del *Cántico espiritual* en contraste con las condiciones de extrema dureza. Cuando Juan de la Cruz habla de “noche” hay que tener presente que habla por medio de la experiencia. En la máxima oscuridad que uno pueda imaginar escribe una poesía de extrema belleza y

tras ésta, elabora un itinerario espiritual para que los demás caminen con más claridad. He ahí la fuerza de su poesía que emana directamente de la intensidad de su experiencia, unida a una sensibilidad exquisita y gran dominio de la lengua.

El pensamiento que subyace en la obra de Juan de la Cruz es el de la unidad que se debe de entender en todos los sentidos: unidad entre obra y vida, y unidad consigo mismo. El problema con el que nos encontramos ante la esfera espiritual es el de la inefabilidad que gracias al lenguaje simbólico se establece una mediación entre la experiencia y la expresión. Este lenguaje muestra, pero no atrapa; invita a caminar para que sea la íntima experiencia de cada uno la que realmente guíe e ilumine al individuo (dote de sentido al texto y a la vida misma).

En sus textos se observa la torsión de la gramática por desfocalizar al sujeto y por intentar substraer toda la potencia comunicativa del lenguaje. No es casual la escritura en femenino, ni la omisión del verbo “ser”, etc. Tras la transgresión del lenguaje hay un intento por acercar la “otra ladera”, de hacer mundo, y en última instancia transformar al lector.

La unidad aludida se observa en su biografía que es totalmente coherente con sus escritos. Sus textos adquieren grado de verdad al ser mostrados con su propia vida. Su obra es un reflejo de su vida y esculpida bajo los símbolos de noche y nada, símbolos que a la luz de los estudios son originales en su doble sentido: como propios de sí, y como procedentes del origen.

Muchos mensajes son bien claros, como los *Avisos* y *las cautelas*, incluso en sus poemas nos indican que la respuesta a muchas preguntas se encuentra en nuestro interior. Para obtenerlas hay que acallar la mente, las sensaciones y las emociones. Sólo en el silencio es cuando se puede escuchar la “música callada”.

Juan de la Cruz niega la ontología, la epistemología y la estética tal como las concebía la modernidad. Hay otras formas de conocer, de ser, y de maravillarse. Para Juan esta nueva forma de ser está mediatizada por la experiencia de la noche que conduce a la unión transformante. Aquí encontramos las implicaciones a la muerte del sujeto que Juan lo muestra a través de su obra y de su vida. Por esta razón puede ser muy interesante para

aquellas corrientes filosóficas que consideran suyo el lema de la muerte del sujeto. Las implicaciones las ha expuesto con bastante claridad Maslow: Percepción de la realidad más objetiva, aceptación de sí mismo y de los demás, preocupación por los demás, sentido ético, humor, gran creatividad, etc.

La propuesta que se puede deducir a partir de los textos de Juan de la Cruz es la de conocer por medio de la experiencia, es decir, la experiencia como instrumento epistemológico, que en el caso de Juan se acerca más a la desconstrucción que a la construcción de un sistema filosófico, pues de lo que se trata es de una nueva forma de vivir, más que de pensar.

Desde la perspectiva estética creo que habría que revisar algunas categorías como la idea de sublime pues no corresponde la idea de sublime a partir de los textos de Juan de la Cruz con las lecturas clásicas filosóficas, y no es porque Juan de la Cruz esté equivocado o los filósofos, sino porque hay otras formas de ver el mundo que no sean a través, ni del sujeto, ni del sujeto trascendental. Si para Descartes el sujeto es el pilar sobre el cual se erige el gran edificio de la filosofía, a partir de los textos de Juan de la Cruz, es la aniquilación de uno mismo, en otros términos, la muerte del sujeto. Esta muerte nos obliga a recorrer la noche, primero activamente en el sentido de poner las condiciones necesarias para que nos aborde, en un segundo término, la noche pasiva que se encarga de anular al sujeto hasta saborear sus propias cenizas (Zambrano).

El itinerario que traza Juan gana con precisión y belleza a los trazados por la psicología transpersonal, quizás por su corta andadura. Por lo tanto sigue siendo un modelo actual y aún no superado y que gracias a estas corrientes psicológicas puede ser de utilidad en la terapia. La novedad de la psicología transpersonal consiste en trasladar el itinerario espiritual a la vida cotidiana.

Con esta investigación he querido actualizar una vez más la obra de Juan de la Cruz ante una problemática actual "la muerte del sujeto" que pone en cuestión al sujeto aportando un modelo con el cual se puede profundizar en la existencia humana, bien sea pensando, caminando o contemplando.

La muerte del sujeto en Juan de la Cruz permite cuestionar la modernidad, y por tanto, el pensamiento actual desde una óptica donde se exige la coherencia entre el pensar y el vivir. Esta unidad de pensamiento y vida se podría considerar postmoderna.

Bibliografía

Abreviaturas empleadas:

- *Obras Completas de San Juan de la Cruz*. Edición a cargo Lucino Ruano de la Iglesia, Ed. B.A.C., Madrid, 1994.

P: Poesías.

S: Subida al Monte Carmelo. El número delante de la sigla indica el libro. La primera cifra tras la sigla el capítulo; la segunda, el párrafo.

N: Noche oscura. El número delante de la sigla indica el libro. La primera cifra tras la sigla el capítulo; la segunda, el párrafo.

CA: Cántico espiritual según el manuscrito de Sanlúcar. Primera cifra, número de estrofa; segunda, el párrafo.

CB: Cántico espiritual según el códice de Jaén. Primera cifra, número de estrofa; segunda, el párrafo.

LI: Llama de amor viva. La primera letra indica la versión. Primera cifra, número de estrofa; segunda, el párrafo.

Caut.: Cautelas.

A: Avisos (Dichos de luz y amor y Avisos en numeración continua y única)

Cta.: Cartas.

- *Obras Completas de Santa Teresa de Jesús*. Edición a cargo de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, Ed. B.A.C., Madrid, 2002.

F: Fundaciones.

M: Moradas del castillo interior.

V: Vida.

Biblia de Jerusalén. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998.

Se mantienen las siglas estandarizadas

Referencias por capítulo

1. Visión filosófica: La “muerte del sujeto” en la filosofía contemporánea

Álvarez, J.: Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada. Ed. Pedagógica, Madrid, 1996.

Amengual, G.: *Modernidad y crisis del sujeto*. Ed. Caparrós, Madrid, 1998.

Bataille, G.: *El erotismo*. Ed. Mateu, Barcelona, 1971.

-----*La experiencia interior*. Ed. Taurus, Madrid, 1986.

Bergson, H.: ŒUVRES, Ed. Presses Universitaires de France, Paris, 1959.

-----*La energía espiritual*. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1982.

-----*La evolución creadora*. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1985.

- Las dos fuentes de la moral y de la religión. Ed. Tecnos, Madrid, 1996.
- Bonete, E.: *Éticas contemporáneas*. Ed. Tecnos, Madrid, 1990.
- Bürger, Ch., y Bürger, P.: *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*. Ed. Akal, Madrid, 2001.
- Burrow, J. W.: *La crisis de la razón*. Ed. Crítica, Barcelona, 2001.
- Caruso, P.: *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Ed. Anagrama, Barcelona, 1969.
- Castro, I.: "Enigma, orto de sentido." *Rev. Archipiélago*, Nº 23, 1995.
- Chacón, P.: *Bergson o el tiempo del espíritu*. Ed. Cincel, Madrid, 1988.
- Colomer, E.: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Vol. III, ed. Herder, Barcelona, 1990.
- D'Agostini, F.: *Analíticos y Continentales*. Ed. Cátedra, Madrid, 2000.
- De Lubac, H.: *El drama del humanismo ateo*. Ed. E.P.E.S.A., Barcelona, 1967.
- Deleuze, G.: *El bergsonismo*. Ed. Cátedra, Madrid, 1987.
- Descartes, R.: *Discurso del método*. Ed. Austral, Madrid, 1988.
- Dumont, L.: *Ensayos sobre el individualismo*. Ed. Alianza, Madrid, 1987.
- Durand, G.: *De la mitocrítica al mitoanálisis*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1993.
- Eckhart, M.: *El fruto de la nada*. Ed. Trotta, Madrid, 1998.
- Ferrater Mora, J.: *Diccionario de filosofía*. Vol. 2, Ed. Círculo de Lectores, Barcelona.
- Fink, E.: *La filosofía de Nietzsche*. Ed. Alianza, Madrid, 1993.
- Foucault, M.: *Las palabras y las cosas*. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.
- Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. Siglo XXI, Argentina, 2004.
- Gadamer H.G.: *¿Quién soy yo y quién eres tú?* Ed. Herder, Barcelona, 1993.
- Verdad y método*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1977.
- Garagalza, L.: *Introducción a la hermenéutica contemporánea*. Ed. Anthropos, Barcelona, 2002.
- La interpretación de los símbolos*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1990.
- Graig, E., (Editor): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. IX, Ed. Routledge, London-New York, 1998.
- Grondin, J.: *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Ed. Herder, Barcelona, 1999, pp. 45-46.
- Heidegger, M.: *Arte y poesía*. Ed. F.C.E., México, 1973.
- Sendas perdidas*. Ed. Losada, Buenos Aires, 1969.
- Ser y tiempo*. Ed. Trotta, Madrid, 2003.
- Lenoir F.: *El budismo en Occidente*. Ed. Seix Barral, Barcelona, 2000.
- Levesque, G.: *Bergson: Vida y muerte del hombre y de Dios*. Ed. Herder, Barcelona, 1975.
- Morente, M. G.: *La filosofía de Henri Bergson*. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1972.
- Morey, M.: *El hombre como argumento*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1989.
- Nietzsche, F.: "Fragamentos póstumos" *Rev. Archipiélago*, Nº 23, 1995.
- Crepúsculo de los ídolos*. Ed. Alianza, Madrid, 1991.
- Genealogía de la moral*. Ed. Alianza, Madrid, 1991.
- La gaya ciencia*. Ed. M. E. Editores, Madrid, 1994.

- Más allá del bien y del mal*. Ed. Alianza, Madrid, 1997.
- Ortega y Gasset: *¿Qué es filosofía?* Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1995.
- Ortiz-Osés, A.: "El Círculo Eranos: origen y sentido." Rev. Anthropos, Nº 153, 1994.
- Platón: *Diálogos*. Vol. V, Ed. Gredos, Madrid, 2000.
- Proust, M.: En busca del tiempo perdido. 7. El tiempo recobrado. Ed. Alianza, Madrid, 1988.
- Quevedo, A.: De Foucault a Derrida pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Baudrillard. Ed. Eunsa, Pamplona, 2001.
- Reguera, I.: El feliz absurdo de la ética. (El Wittgenstein místico). Ed. Tecnos, Madrid, 1994.
- Rodríguez Sutil, C.: *El cuerpo y la mente: Una antropología wittgensteiniana*. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1998.
- Rubio, A.: *La filosofía de los valores y el derecho*. Ed. Colección Estudios Jurídicos, México, 1945.
- Sabater, F.: *Idea de Nietzsche*. Ed. Ariel, Barcelona, 1995.
- Sáez Rueda, L.: *Movimientos filosóficos actuales*. Ed. Trotta, Madrid, 2001.
- Scholem, G.: Las grandes tendencias de la mística judía. Ed. Siruela, Madrid, 1996.
- Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala. Ed. Riopiedras, Barcelona, 1994.
- Ursua, N.: Cerebro y conocimiento: un enfoque evolutivo. Ed. Anthropos, Barcelona, 1993.
- Vattimo, G.: *El fin de la modernidad*. Ed. Gedisa, Barcelona, 1987.
- Más allá del sujeto*. Ed. Paidós, Barcelona, 1989.
- VVAA.: *La hermenéutica contemporánea*. Ed. Cincel, Madrid, 1990.
- Vygotsky, L.: *Pensamiento y lenguaje*. Ed. Paidós, Barcelona, 1995.
- Wittgenstein, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Ed. Alianza, Trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, 1987.

2. Visión psicológica: Del sujeto topológico a su trascendencia

- Almendro, M.: *Psicología transpersonal*. Ed. Martínez Roca, Madrid, 2004.
- Álvarez, J.: *Éxtasis sin fe*. Ed. Trotta, Madrid, 2000.
- Mística y depresión*. Ed. Trotta, Madrid, 1997.
- Aristóteles: *Ética*. Ed. Gredos, Madrid, 1988.
- Assagioli, R.: *Psicosíntesis: ser transpersonal*. Ed. Gaia, Madrid, 2000.
- Bly, R.: "El gran saco que todos arrastramos." Zweig, C., Abrams, J. (ed.): *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*. Ed. Kairós, Barcelona, 2002.
- Brown, N.O.: *Eros y Tanatos*. Ed. Joaquín Mortiz, México, 1987.
- Daco, P.: *Introducción al psicoanálisis*. Ed. Daimon, Barcelona, 1980.
- Diamond, S. A.: "Redimiendo nuestros diablos y nuestros demonios." Zweig, C., Abrams, J. (ed.): *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*. Ed. Kairós, Barcelona, 2002.

- Dumont, L.: *La civilización india y nosotros*. Ed. Alianza, Madrid, 1989.
- Ferrater Mora, J.: *Diccionario de filosofía*. (4 Vol.) Ed. Círculo de Lectores, Barcelona, 1991.
- Feurstein, G.: "La sombra del gurú iluminado." Zweig, C., Abrams, J. (ed.): *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*. Ed. Kairós, Barcelona, 2002.
- Freud, S.: *Obras Completas*. Vol. XVII, Ed. Amorrortu, Argentina, 2001.
-----*Obras Completas*. Vol. XVIII, Ed. Amorrortu, 2001, Buenos Aires.
- García de la Hoz, A.: *Teoría psicoanalítica*. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- Hergenhahn, B. R.: *Introducción a la Historia de la Psicología*. Ed. Paraninfo - Thomson Learning, Madrid, 2001.
- Hesiodo: *La Teogonía*. Ed. Visión Libros, Barcelona, 1986.
- Hilman, J.: "La curación de la sombra." Zweig, C., Abrams, J. (ed.): *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*. Ed. Kairós, Barcelona, 2002.
- Hirai, T.: *La meditación zen como terapia*. Ed. Ibis, Barcelona, 1994.
- Huxley, A.: *La Filosofía Perenne*. Ed. Edhasa, Barcelona, 1993.
- Johnston, W.: *Teología mística. La ciencia del amor*. Ed. Herder, Barcelona, 1995.
- Jung, C. G. y Wilhelm, R.: *El secreto de la flor de oro*. Ed. Paidós, Barcelona, 1988.
- Jung, C. G.: "La contraposición entre Freud y Jung." En *Obras Completas, Freud y el psicoanálisis*. Vol. 4, Ed. Trotta, Madrid, 2000.
-----Aion: contribución a los simbolismos del sí-mismo. Ed. Paidós, Barcelona, 1997.
-----Los arquetipos y lo inconsciente colectivo. *Obras Completas*. Volumen 9/1, Ed. Trotta, Madrid, 2002.
-----Mysterium coniunctionis. *Obras Completas*. Volumen 14, Ed. Trotta, Madrid, 2002.
- Kant, I.: "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?" En *defensa de la Ilustración*. Ed. Alba, Barcelona, 1999.
- Kohlberg, I.: *Essays on Moral Development*. Vol. I, Ed. Harper & Row, San Francisco, 1981.
- Laplanche, J., Pontalis, J-B.: *Diccionario de Psicoanálisis*. Ed. Labor, Barcelona, 1974.
- Laplanche, J.: *Vida y muerte en psicoanálisis*. Ed. Amorrortu, Buenos Aires.
- Loevinger, J.: *Ego Development*. Ed. Jossey-Bass, 1976.
- Mannoni, M.: *Lo nombrado y lo innombrable*. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1992.
- Maslow, A.: *El hombre autorrealizado*. Ed. Kairós, Barcelona, 2003.
- Merton, T.: *La sabiduría del desierto*. Ed. B.A.C., Madrid, 1997.
- Mijolla, A., Mijolla-Mellor, S.: *Fundamentos de psicoanálisis*. Ed. Síntesis, Madrid, 2003.
- Miller, W. A.: "El descubrimiento de la sombra en la vida cotidiana." Zweig, C., Abrams, J. (ed.): *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*. Ed. Kairós, Barcelona, 2002.
- Nichols, S.: "El diablo en el Tarot". Zweig, C., Abrams, J. (ed.): *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*. Ed. Kairós, Barcelona, 2002.
- Pascal, E.: *Jung para la vida cotidiana*. Ed. Obelisco, Barcelona, 1999.

- Rodríguez Bornaetxea, F.: *Prólogo*. En Rowan, J.: *Lo transpersonal. Psicoterapia y counselling*. Ed. Los Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona, 1996.
- Rowan, J.: *Lo transpersonal. Psicoterapia y counselling*. Ed. Los Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona, 1996.
- Rumi: *Locos*. Ed. Las Cuatro Fuentes, Madrid, 1997.
- Signal, K.: "El trabajo con los sueños de las mujeres". Zweig, C., Abrams, J. (ed.): *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*. Ed. Kairós, Barcelona, 2002.
- Tomás de Kempis: *La imitación de Cristo*. Ed. San Pablo, 1997, Madrid.
- Trías, E.: *Filosofía y Carnaval*. Ed. Anagrama, Barcelona, 1984.
- Tubert, S.: *Malestar en la palabra. El pensamiento crítico de Freud y la Viena de su tiempo*. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
- Gedo, J., Goldberg, A.: *Modelos de la mente*. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2001.
- Visser, F.: *Ken Wilber. O la pasión del pensamiento*. Ed. Kairós, Barcelona, 2004.
- Von Franz, M.L.: *Sobre los sueños y la muerte*. Ed. Kairós, Barcelona, 1995.
- Washburn, M.: *El ego y el Fundamento Dinámico*. Ed. Kairós, Barcelona, 1997.
- Weil, P.: *Los límites del ser humano*. Ed. Los Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona, 1997.
- Wilber, K.: *La conciencia sin fronteras*. Ed. Kairós, Barcelona, 1984.
- El Espectro de la conciencia*. Ed. Kairós, Barcelona, 1990.
- Los tres ojos del conocimiento. Ed. Kairós, Barcelona, 1991.
- El proyecto Atman*. Ed. Kairós, Barcelona, 1996.
- El ojo del espíritu*. Ed. Kairós, Barcelona, 1998.
- Psicología integral*. Ed. Kairós, Barcelona, 1999.
- "Asumir la responsabilidad de nuestra propia sombra." Zweig, C., Abrams, J. (ed.): *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*. Ed. Kairós, Barcelona, 2002.
- Wood, E.: *Diccionario Zen*. Ed. Paidós, Barcelona, 1980.
- Zweig, C., Abrams, J. (ed.): *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*. Ed. Kairós, Barcelona, 2002.

3. Visión teológica: Del "hombre nuevo" a la "muerte de Dios"

- Altizer, T. J. J.; Hamilton, W.: *Teología radical y la muerte de Dios*. Ed. Grijalbo, Barcelona, 1967.
- Amengual, G.: *Modernidad y crisis del sujeto*. Ed. Caparrós, Madrid, 1988.
- Ayala, F. J.: *Origen y evolución del hombre*. Ed. Alianza, Madrid, 1986.
- Bent, C., N.: *El movimiento de la muerte de Dios*. Ed. Sal Térrea, Santander, 1969.
- Bowker, J.: *Los significados de la muerte*. Ed. Cambridge University Press, 1996.
- Ceberio, I.: "Lo místico: una forma de vivir." *Rev. Trauma*, N° 2, 2003.

- De León Azcarate, J. L.: *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*. Ed. Universidad de Deusto, Bilbao, 2000.
- Eckhart, M.: *El fruto de la nada*. Ed. Trotta, Madrid, 1998.
- Gennaro, G., Salzer, E. C.: *Letteratura mistica: L'Evangelista mistico*. Ed. Librería Editrice Vaticana, Roma, 2001.
- Literatura mística: San Pablo místico*. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 2002.
- González de Cardenal, O.: *Sobre la muerte*. Ed. Sígueme, Salamanca, 2002.
- Hadewijch de Amberes: *Los lenguajes del deseo*. Ed. Trotta, Madrid, 1999.
- Jäger, W.: *En busca de la verdad*. Ed. Desclée De Brouwer, Bilbao, 1999.
- La ola es el mar*. Ed. Desclée De Brouwer, Bilbao, 2002.
- Johnston, W.: *La música callada*. Ed. San Pablo, Madrid, 1980.
- Mística para una nueva era*. Ed. Desclée De Brouwer, Bilbao, 2002.
- Teología mística. La ciencia del amor*. Ed. Herder, Barcelona, 1997.
- Merton, T.: *La experiencia interior. El encuentro del cristianismo con el budismo*. Ed. Oniro, Barcelona, 2004.
- Meditación y contemplación*. Ed. PPC, Madrid, 1999.
- Molinos, M.: *Guía espiritual*. Ed. Alianza, Madrid, 1989.
- Moltmann, J.: *El Dios Crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1977.
- Pseudo Dionisio: *Obras completas*. Ed. B.A.C., Madrid, 1995.
- Rahner, K.: *Sentido teológico de la muerte*. Ed. Herder, Barcelona, 1965.
- Santa Teresa de Jesús: *Obras Completas*. Ed. B.A.C., Madrid, 2002.
- Tabuyo, M. (Ed.): "Introducción", en Hadewijch de Amberes: *Los lenguajes del deseo*. Ed. Trotta, Madrid, 1999.
- Toscazo, M., y Ancochea, G.: *Mujeres en busca del Amado: Catorce siglos de místicas cristianas*. Ed. Ed. Obelisco, Barcelona, 2003.
- Underhill, E.: *Mysticism*. Ed. Oneworld, Oxford, 1999. (Trad. castellano en prensa, ed. Trotta)
- Van Gennepe, A.: *Los ritos de paso*. Taurus, Madrid, 1986.
- Vega, A.: *Arte y santidad. Cuatro lecciones de estética apofática*. Ed. Cátedra Jorge Oteiza, Pamplona, 2005.
- Victoria Cirlot y Blanca Garí: *La mirada interior: Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1999.

Segunda parte

1. Contextualización histórica y del autor

- Andrés Martín, M., en García-Villoslada, R. (Dir): *Historia de la Iglesia en España*. (III, 2º), Ed. B.A.C., 1979, Madrid.

- Baruzi, J.: *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Ed. Junta de Castilla y León, Valladolid, 1991.
- Braudel, F.: *Carlos V y Felipe II*. Ed. Alianza, Madrid, 2000.
- Brenan, G.: *San Juan de la Cruz*. Ed. Plaza & Janés, Barcelona, 2000.
- Caro Baroja, J.: *Las formas complejas de la vida religiosa*. Vol. 1, ed. Galaxia Gutemberg-Círculo de Lectores, 1995, Barcelona.
- Castellote, S.: *Reformas y Contrarreformas en la Europa del siglo XVI*. Ed. Akal, Madrid, 1997.
- Cioran, E. M.: *De lágrimas y de santos*. Ed. Tusquets, Barcelona, 1994.
- Crisógono de Jesús: *Vida de San Juan de la Cruz*. Ed. B.A.C., Madrid, 1991.
- Dinzelbacher, P. (ed): *Diccionario de la Mística*. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 2000.
- Domínguez Ortiz, A., (Director): *Historia de España: El siglo de Oro (siglo XVI)*. Vol.5, Ed. Planeta, Madrid, 1998.
- Dubois, C. G.: *El Manierismo*. Ed. Península, Barcelona, 1980.
- Ferrater Mora, J.: *Diccionario de Filosofía*. (4 vol.), Ed. Círculo de Lectores, Barcelona, 1992.
- García Estebanez, E.: *El Renacimiento: Humanismo y sociedad*. Ed. Cincel, Madrid, 1986.
- García Gutiérrez, F.: *Japón y Occidente. Influencias recíprocas en el Arte*. Ed. Guadalquivir, Sevilla, 1990.
- García Oro, J., en García-Villoslada, R. (Dir): *Historia de la Iglesia en España*. (III, 1º), Dir. Ricardo García-Villoslada, ed. B.A.C., Madrid 1979.
- García-Villoslada, R. (Dir): *Historia de la Iglesia en España*. (III, 2 vol.), Ed. B.A.C., 1979, Madrid.
- García-Villoslada, R. en García-Villoslada, R. (Dir): *Historia de la Iglesia en España*. (III, 2 vol.), Ed. B.A.C., 1979, Madrid.
- González Novalín, J.L., en García-Villoslada, R. (Dir): *Historia de la Iglesia en España*. (III, 2 vol.), Ed. B.A.C., 1979, Madrid.
- Heller, Á.: *El hombre del Renacimiento*. Ed. Península, Barcelona, 1980.
- Huarte de San Juan, J.: *Examen de ingenios para las ciencias*. Ed. Editora Nacional, Madrid, 1977.
- Iguala Ubeda, A.: *Historia de la cultura española: el imperio español*. Ed. Seix Barral, Barcelona, 1954.
- Jiménez Lozano, J.: "El hombre sin atributos". En VVAA.: *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*. Ed. Junta de Castilla y León, Tomo II, Valladolid, 1993.
- Manuscritos 12738 y 1346, de la Biblioteca Nacional.
- Marcos, A.: "Ambiente de pobreza" en VVAA.: *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*. Ed. Junta de Castilla y León, Tomo II, Valladolid, 1993.
- Nieto, J.C.: *Místico, poeta, rebelde, santo: en torno a San Juan de la Cruz*. Ed. F.C.E., México, 1982.
- Orozco Díaz, E.: *Estudios sobre San Juan de la Cruz y la Mística del Barroco*. Ed. Universidad de Granada, Vol. 1, Granada, 1994.
- Peñalver, P.: *La mística española (siglos XVI y XVII)*. Ed. Akal, Madrid, 1997.

- Reynaud, E.: *San Juan de la Cruz enamorado de Dios*. Ed. Atlántida, Buenos Aires, 2001.
- Rodríguez-San Pedro, L.: "La formación universitaria de San Juan de la Cruz" en *VVAA.: Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*. Ed. Junta de Castilla y León, Tomo II, Valladolid, 1993.
- Rossi, R.: *Juan de la Cruz. Silencio y creatividad*. Ed. Trotta, Madrid, 1996.
- Sánchez, J. L.: "Fray Juan frente al culto barroco" en *VVAA.: Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*. Ed. Junta de Castilla y León, Tomo II, Valladolid, 1993.
- Sebastián, S.: *Contrarreforma y barroco*. Ed. Alianza, Madrid, 1985.
- Tenenti, A.: *La formación del mundo moderno*. Ed. Crítica, Barcelona, 1985.
- VVAA.: *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*. Ed. Junta de Castilla y León, Tomo II, Valladolid, 1993.
- VVAA.: *Manifestos del humanismo*. Ed. Península, Barcelona, 2000.

2. Análisis filológico

- Alonso, D.: *La poesía de San Juan de la Cruz. (Desde esta ladera)*. Ed. Aguilar, Madrid, 1958.
- Álvarez, J.: *Éxtasis sin fe*. Ed. Trotta, Madrid, 2000.
- Asín Palacios, M.: *Huellas del Islam. Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz*. Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1941.
- Sadilies y alumbrados. Ed. Hiperión, Madrid, 1990.
- Baruzi, J.: *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Ed. Junta de Castilla y León, Valladolid, 1991.
- Bousoño, C.: *Teoría de la expresión poética*. Vol. 1, Ed. Gredos, Madrid, 1976.
- Brenan, G.: *San Juan de la Cruz*. Ed. Plaza & Janés, Barcelona, 2000.
- Celaya, G.: *La poesía de vuelta en San Juan de la Cruz*. En Servera Baño, J. (Ed.): *En torno a San Juan de la Cruz*. Ed. Júcar, Gijón, 1987.
- Claudio de Jesús Crucificado: "Originalidad de la doctrina de San Juan de la Cruz." *Rev. Monte Carmelo*, Vol. 36, 1935.
- Conrado, G. M.: "San Juan de la Cruz y el sufismo en una obra de López-Baralt." *Rev. Monte Carmelo*, 109, 2001.
- Crisógono de Jesús: *San Juan de la Cruz: el hombre – el doctor – el poeta*. Ed. Labor, Barcelona, 1946.
- Cuevas García, C.: *La literatura, signo genérico. La literatura como signo de lo inefable: el género literario de los libros de San Juan de la Cruz*. En Servera Baño, J.: *En torno a San Juan de la Cruz*. Ed. Júcar, Gijón, 1987.
- Damián Gaitán, J.: *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*. Ed. de Espiritualidad, Madrid, 1995.
- De Aisa, I.: "La nada en San Juan de la Cruz." *Rev. Pensamiento*, Vol. 45, 1989.
- De Brändle, F.: *Biblia en San Juan de la Cruz*. Ed. Espiritualidad, Madrid, 1990.
- Durand, G.: *La imaginación simbólica*. Ed. Amorrortu, Argentina, 1968.

- Eckhart, M.: *El fruto de la nada*. Ed. Siruela, Madrid, 1998.
- Eco, U.: *Obra abierta*. Ed. Planeta Agostini, Barcelona, 1992.
- Eliade, M.: *Imágenes y símbolos*. Ed. Taurus, Madrid, 1992.
- Mitos, sueños y misterios*. Ed. Grupo libro 88, Madrid, 1991.
- García Bacca, J. D.: "El sentido de la nada en la fundamentación de la "metafísica" según Heidegger y el sentido de la nada como fundamentación de la experiencia mística, según san Juan de la Cruz." Rev. Cuadernos Americanos, Vol. 18, 1944.
- García de la Concha, V.: *Al aire de su vuelo*. Ed. Círculo de Lectores, Barcelona, 2004.
- García Muñoz, F.: *Cristología de San Juan de la Cruz*. Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 1982.
- Gennaro, G., Salzer, E. C.: *Literatura mística: San Pablo místico*. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 2002.
- Guillén, J.: Lenguaje insuficiente: San Juan de la Cruz o lo inefable místico. En Servera Baño, J. (Ed.): En torno a San Juan de la Cruz. Ed. Júcar, Gijón, 1987.
- Huxley, A.: *La filosofía Perenne*. Ed. Edhasa, Barcelona, 1992.
- Jung, C.: Aion. Contribución a los simbolismos del sí-mismo. Ed. Paidós, Barcelona, 1997.
- López-Baralt, L.: *San Juan de la Cruz y el Islam*. Ed. Hiperión, Madrid, 1990.
- Asedios a lo Indecible*. Ed. Trotta, Madrid, 1998.
- Introducción*. En Abu-l-Hasan al-Nuri de Bagdad: *Moradas de los corazones*. Ed. Trotta, Madrid, 1999.
- <<A zaga de tu huella>>. La enseñanza del árabe en Salamanca en tiempos de san Juan de la Cruz. Ed. Trotta, Madrid, 2006
- López Castro, A.: *Sueños de vuelo. Estudios sobre San Juan de la Cruz*. Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 1998.
- Mancho Duque, M^a J.: *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz*. Ed. Universidad de Salamanca, 1982.
- Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz. Ed. FUE y UPS, Madrid, 1993.
- "El léxico de los místicos: del tecnicismo al símbolo". En Martín Velasco, J. (Ed.): *La experiencia mística*. Ed. Trotta, Madrid, 2004.
- Morales, J. L.: *El Cántico espiritual de San Juan de la Cruz*. Ed. Espiritualidad, Madrid, 1971.
- Nieto, L.: "Ecos del *Cantar* bíblico en el *Cántico* san juaniano". Rev. de Filología Española, 68, 1988.
- Nieto, J. C.: San Juan de la Cruz poeta del amor profano. Ed. Swan, Madrid, 1988.
- Nobert-Uribarri, M.: "Paralelismos entre el Canoniere de Petrarca y los poemas de San Juan de la Cruz: Celosía de una vitalidad amorosa <<a lo divino>>." Rev. San Juan de la Cruz, 27, 2001.
- Orozco Díaz, E.: *Estudios sobre San Juan de la Cruz y la Mística del Barroco*. Vol. 1, Ed. Universidad de Granada, 1994, Granada.
- Pacho, E.: *Estudios sanjuanistas*. Vol. 1, ed. Monte del Carmelo, Burgos, 1996.
- Historia de sus escritos*. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1998.

- (Ed.): *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 2000.
- Panikkar, R.: *La experiencia filosófica de la India*. Ed. Trotta, 1997.
- Pikaza, X.: *El "Cántico espiritual" de San Juan de la Cruz*. Ed. Paulinas, Madrid, 1992.
- Probst, H.: "Místicos ibéricos: El beato Ramón Llull y San Juan de la Cruz." *Rev. Estudios Franciscanos*, 52, 1951.
- Pseudo Dionisio: *Obras Completas*. Ed. B.A.C., Madrid, 1995.
- Ribas, A.: *Biografía del vacío*. Ed. Albert Ribas, Barcelona, 2004.
- Rossi, R.: *Juan de la Cruz. Silencio y creatividad*. Ed. Trotta, Madrid, 1996.
- Ruiz, F.: *Introducción a San Juan de la Cruz*. Ed. B.A.C., Madrid, 1968.
- Siddheswarananda, S.: *Le yoga et Saint Jean de la Croix*. Ed. Albin Michel, 1996.
- Thompson, C. P.: *El poeta y el místico. Un estudio sobre <<el Cántico espiritual>> de San Juan de la Cruz*. Ed. Swan, Madrid, 1985.
- Sabían, C.: *El oriente de Heidegger*. Ed. Herder, Barcelona, 2004.
- Servera Baño, J. (Ed.): *En torno a San Juan de la Cruz*. Ed. Júcar, Jijón, 1987.
- Sesé, B.: *Poética del sujeto místico según San Juan de la Cruz*. En Valente, J. A. y Lara Garrido, J., (Ed.): *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*. Ed. Tecnos, Madrid, 1995.
- Valente, J. A. y Lara Garrido, J., (Ed.): *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*. Ed. Tecnos, Madrid, 1995.
- Vilanova E.: *Lógica y experiencia en San Juan de la Cruz*. En Valente, J. A. y Lara Garrido, J., (Ed.): *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*. Ed. Tecnos, Madrid, 1995.

3. Análisis estético

- Alonso, D.: *La poesía de San Juan de la Cruz. (Desde esta ladera)*. Ed. Aguilar, Madrid, 1958.
- Álvarez, J.: *Mística y depresión: San Juan de la Cruz*. Ed. Trotta, Madrid, 1997.
- Éxtasis sin fe*. Ed. Trotta, Madrid, 2000.
- Anónimo: *La vía del peregrino*. Ed. Edad, Madrid, 1993.
- Aspráiz, A.: "San Juan de la Cruz: entre el Gótico y el Barroco." *Rev. de Ideas Estéticas*, Vol 3, 1943.
- Baltasar, H. U. von: *Gloria. Una estética teológica*. Ed. Encuentro, Vol. 3, 1985, Madrid.
- Borja-Villel, M. J., en, VVAA: *Tàpies*. Ed. Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Madrid, 2000
- Bowker, J.: *Los significados de la muerte*. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Burke, E.: *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y lo bello*. Ed. Colegio de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Murcia, 1985, Murcia.
- Caldera, E.: *El manierismo en San Juan de la Cruz*. En Servera Baño, J.: *En torno a San Juan de la Cruz*. Ed. Júcar, Gijón, 1987.
- Ceberio de León, I.: "Vida y muerte en la poesía de Juan de la Cruz." *Rev. Thaumata*, Nº 1, Donostia, 2002, pp. 7-10.

- “El vacío contemplado: del Cristo de Juan de la Cruz a Chillida.” Rev. Bitarte, N° 30, Donostia, 2003.
- Cheing, F.: “El vacío y la plenitud.” Rev. El paseante, N° 20-22, 1993.
- Crisógono de Jesús: *Vida de san Juan de la Cruz*. Ed. B.A.C., Madrid, 1991.
- Damián Gaitán, J.: “San Juan de la Cruz: un místico ante la muerte.” Rev. de Espiritualidad, Vol. 40, 1981.
- De Micheli, D.: *Las vanguardias artísticas del siglo XX*. Ed. Alianza, Madrid, 1999.
- Del Sagrario Rollán, M., en Pacho, E. (Dir): *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Ed. Monte del Carmelo, Burgos, 2000.
- Díez, M. A.: “<<Morir de amor>>: Aproximación sanjuanista al novísimo de la madre Teresa de Jesús.” Rev. Monte Carmelo, Vol. 88.
- Domínguez Ortiz, A., (Director): *Historia de España: El siglo de Oro (siglo XVI)*. Vol.5, Ed. Planeta, Madrid, 1998.
- Dubois, C. G.: *El Manierismo*. Ed. Península, Barcelona, 1980.
- Fernández-Cid, M.: “La pintura de Valdés Leal plasma la imagen del mundo Barroco.” Rev. Cambio 16, N° 1007, 11 de marzo de 1991.
- Ferrater Mora, J.: *Diccionario de filosofía*. (4 Vol.) Ed. Círculo de Lectores, Barcelona, 1991.
- García de la Concha, V.: *Al aire de su vuelo*. Ed. Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, Barcelona, 2004.
- García Palacios, J.: *Los procesos de conocimiento en San Juan de la Cruz*. Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1992.
- González de Cardenal, O.: *Sobre la muerte*. Ed. Sígueme, Salamanca, 2002.
- Guénon, R.: *El simbolismo de la cruz*. Ed. José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2003.
- Guichot, A.: Los famosos jeroglíficos de la muerte de Juan de Valdés Leal, de 1672. Análisis de sus alegorías. Ed. Imprenta de Álvarez y Rodríguez, Sevilla, 1930.
- Hesiodo: *Teogonía*. Ed. Visión Libros, Barcelona, 1986.
- Huizinga, J.: *El otoño de la Edad Media*. Ed. Alianza, Madrid, 2003.
- Infantes, V.: Las danzas de la muerte. Génesis y desarrollo de un género medieval (siglos XIII-XVII). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1997.
- Kandinsky: *De lo espiritual en el arte*. Ed. Barral – Labor, Barcelona, 1986.
- Kant, E.: *Crítica del juicio*. Trad. Manuel García Morente, Editora Nacional, México, 1975.
- Kosme de Barañano: Geometría y tacto: La escultura de Eduardo Chillida 1948 – 1998, en VVAA: *Chillida. 1948 – 1998*. Ed. Museo Nacional de Arte Reina Sofía, Madrid, 1998.
- Lledó, E.: Juan de la Cruz: Notas hermenéuticas sobre un lenguaje que se habla a sí mismo. En Valente, J. A. y Lara Garrido, J., (Ed.): *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*. Ed. Tecnos, Madrid, 1995.
- López Baralt, L.: *San Juan de la Cruz y el Islam*. Ed. Hiperión, 1990, Madrid.
- Asedios a lo indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*. Ed. Trotta, Madrid, 1998.

- Introducción, en Abû-I-Hasan Al- Nûrî de Bagdad: *Morada de los corazones*. Ed. Trotta, Madrid, 1999.
- López-Baralt, L., y Piera, L.: "La sama o baile ritual de los derviches giróvagos", en López-Baralt, L., y Piera, L. (ed): *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*. Ed. Trotta, Madrid, 1996.
- Lucino Ruano de la Iglesia: *El misterio de la Cruz*. Ed. B.A.C., Madrid, 1994.
- Evagrio, M.: *Filocalia de la oración de Jesús*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1990.
- Mancho Duque, M^a J.: *Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz*. Ed. FUE y UPS, Madrid, 1993.
- Merton, T.: *Pan en el desierto*. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1955.
- Miguel de Molinos: *Guía espiritual*. Ed. Alianza, Madrid, 1989.
- Robert-Ubarri, M.: "Paralelismos entre el Canzoniere de Petrarca y los poemas de San Juan de la Cruz: celosía de una vitalidad amorosa <<a lo divino>>" Rev. San Juan de la Cruz, N^o 27, 2001.
- Orozco Díaz, E.: *Estudios sobre San Juan de la Cruz y la Mística del Barroco*. (2Vol.), Ed. Universidad de Granada, Granada, 1994.
- Pacho, E., "Belleza, deleite y ascesis en Juan de la Cruz", en *Estudios sanjuanistas*, Vol. II, Ed. Monte del Carmelo, , Burgos, 1997.
- San Juan de la Cruz. Historia de sus escritos. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1998.
- (Dir.): *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 2000.
- Pérez-Rioja, J.A.: *Diccionario de Símbolos y Mitos*, Madrid, Tecnos, 1962.
- Prado Rovella, R.: *Belleza y experiencia mística: impulso amoroso y atracción estética en Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz*. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 2001.
- Pseudo Dionisio Areopagita: *Obras Completas*. Ed. B.A.C., Madrid, 1995.
- Pseudo Longino: "Sobre lo sublime." en Demetrio: *Sobre el estilo*. Ed. Gredos, Madrid, 1979.
- Reynaud, E.: *San Juan de la Cruz enamorado de Dios*. Ed. Atlántida, Buenos Aires, 2001.
- Rossi, R.: *Juan de la Cruz. Silencio y creatividad*. Ed. Trotta, Madrid, 1996.
- San Ignacio de Loyola: *Ejercicios espirituales*. Ed. Mensajero, Bilbao, 2000.
- Soria Heredia, F.: "Chillida y San Juan de la Cruz." En Rev. San Juan de la Cruz, Vol. 1, N^o21, 1998.
- Stoichita, V.I.: *El ojo místico: pintura y visión religiosa en el Siglo de Oro español*. Ed. Alianza, Madrid, 1996.
- Tápies, *Los cambios de estética*, en VVAA: *Tàpies*. Ed. Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Madrid, 2000.
- Tatarkiewicz, W.: *Historia de seis ideas*. Ed. Tecnos, Madrid, 1992.
- Thompson C. P.: *El poeta y el místico. Un estudio sobre el "Cántico espiritual"*. Ed. Swan, Madrid, 1985.
- Tzara, T.: *Siete manifiestos Dada*. Ed. Tusquest, Barcelona, 1994.
- Valente, J.A.: *Elogio del calígrafo*. Ed. Galaxia Gutemberg y Círculo de Lectores, Barcelona, 2002.

Vega, A.: *Zen, mística y abstracción*. Ed. Trotta, Madrid, 2002.

-----*El bambú y el olivo*. Ed. Herder, Barcelona, 2004.

VVAA: *Artes de bien morir: Ars moriendi de la Edad Media y del Siglo de Oro*. Ed. Rescatados lengua de trapo, Edición a cargo de Antonio Rey Haza. Madrid, 2003.

4. Análisis psicológico

Álvarez, J.: *Mística y depresión: San Juan de la Cruz*. Ed. Trotta, Madrid, 1997.

Éxtasis sin fe. Ed. Trotta, Madrid, 2000.

Baruzi, J.: *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Ed. Junta de Castilla y León, Valladolid, 1991.

Bohm, D., Krishnamurti: *El futuro de la humanidad*. Ed. Edhasa, Barcelona, 1987.

Caplan, M.: *A mitad de camino: la falacia de la iluminación espiritual*. Ed. Kairós, Madrid, 2003.

Grof, C., Grof, S.: *La tormentosa búsqueda del Ser*. Ed. Los Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona, 1998.

Grof, C., y Grof, S., (ed.): *El poder curativo de las crisis*. Ed. Kairós, Madrid, 2001.

Krishna, G.: *kundalini: el yoga de la energía*. Ed. kairós, Madrid, 2004.

Lorimer, D. (Ed.): *El espíritu de la ciencia*. Ed. Kairós, Barcelona, 2000.

Maslow, A.: *El hombre autorrealizado*. Ed. Kairós, Barcelona, 2003.

Otón Catalán, J.: *El inconsciente ¿morada de Dios?* Ed. Sal Térrea, Santander, 2000.

Otto, R.: *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Ed. Alianza, Madrid, 1985.

Pacho, E. (Dir): *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 2000.

Redondo, R.: *Regresión o trascendencia*. Ed. Los Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona, 2006.

Rodríguez Bornaetxea, F.: *Prólogo*. En Redondo, R.: *Regresión o trascendencia*. Ed. Los Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona, 2006.

VVAA: *Ciencia y Espiritualidad: encuentros del Dalai Lama con científicos actuales*. Ed. Dharma, Alicante, 1990.

Washburn, M.: *Psicología transpersonal en una perspectiva psicodinámica*. Ed. Los Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona, 1999.

Wilber, K.: *Psicología integral*. Ed. Kairós, Barcelona, 1999.

-----Una aproximación integral de la psicología. Ed. Alamah, México, 2000.

Wojtyla, K.: *La fe según San Juan de la Cruz*. Ed. B.A.C., Madrid, 1980.

5. Análisis filosófico-teológico

Ballesteros, M.: *Juan de la Cruz, de la angustia al olvido*. Ed. Península, Barcelona, 1977.

Baruzi, J.: *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Ed. Junta de Castilla y León, Valladolid, 1991.

Capánaga, V.: *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina*. Madrid, 1950.

- Celaya, G.: La poesía de vuelta en San Juan de la Cruz. En Servera Baño, J. (Ed.): En torno a San Juan de la Cruz. Ed. Júcar, Gijón, 1987.
- Crisógono de Jesús: San Juan de la Cruz: el hombre – el doctor – el poeta. Ed. Labor, Barcelona, 1946.
- Egido, A.: *El silencio místico y Juan de la Cruz*. En Valente, J. A. y Lara Garrido, J., (Ed.): *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*. Ed. Tecnos, Madrid, 1995.
- Eliade, M.: *Lo sagrado y lo profano*. Ed. Labor, Barcelona.
- Fernández Leborans, M. J.: *Luz y oscuridad en la mística española*. Ed. Cupsa, Madrid, 1978.
- García Muñoz, F.: *Cristología de San Juan de la Cruz*. Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 1982.
- Gennaro, G., Salzer, E. C.: *Letteratura mistica: L'Evangelista mistico*. Ed. Librería Editrice Vaticana, Roma, 2001.
- Grondin, J.: *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Ed. Herder, Barcelona, 1999.
- Inciarte, E.: *Erótica y mística*. Ed. Premia, México, 1979.
- Jiménez, J. R.: *Tiempo y espacio*. Ed. A. del Villar, Madrid, 1986.
- Juan de la Cruz: *Obras Completas*. Ed. BAC, Madrid, 1994.
- Lledó, E.: Juan de la Cruz: Notas hermenéuticas sobre un lenguaje que se habla a sí mismo. En Valente, J. A. y Lara Garrido, J., (Ed.): *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*. Ed. Tecnos, Madrid, 1995.
- López Castro, A.: *Sueño de vuelo. Estudios sobre San Juan de la Cruz*. Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 1998.
- López-Baralt, L.: *Asedios a lo indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*. Ed. Trotta, Madrid, 1998.
- Mancho Duque, M^a J.: *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz*. Ed. Universidad de Salamanca, 1982.
- Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz*. Ed. FUE y UPS, Madrid, 1993.
- Martín Velasco, J.: *El fenómeno místico*. Ed. Trotta, Madrid, 1999.
- Moreno Villa, J.: Línea poética de San Juan de la Cruz y carácter de sus palabras. En En Servera Baño, J. (Ed.): En torno a San Juan de la Cruz. Ed. Júcar, Jijón, 1987.
- Nieto, C. J.: *Místico, poeta, rebelde, santo: en torno a San Juan de la Cruz*. Ed. F.C.E., Madrid, 1982.
- San Juan de la Cruz, poeta del amor profano*. Ed. Swan, Madrid, 1988.
- Nietzsche, F.: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Ed. Tecnos, Madrid, 1998.
- Ofilada Mina, M.: *San Juan de la Cruz. El sentido experiencial del conocimiento de Dios*. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 2002.
- Pacho, E. (Dir): *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 2000.
- Ruiz Salvador, F.: *Introducción a San Juan de la Cruz*. Ed. B.A.C., Madrid, 1968, p. 105.
- Servera Baño, J.: *En torno a San Juan de la Cruz*. Ed. Júcar, Gijón, 1987.

- Sesé, B.: Poética del sujeto místico según San Juan de la Cruz. En Valente, J. A. y Lara Garrido, J., (Ed.): *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*. Ed. Tecnos, Madrid, 1995.
- Thompson, C. P.: *El poeta y el místico. Un estudio sobre <<el Cántico espiritual>> de San Juan de la Cruz*. Ed. Swan, Madrid, 1985.
- Vilanova, E.: *Lógica y experiencia en San Juan de la Cruz*. En Valente, J. A. y Lara Garrido, J., (Ed.): *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*. Ed. Tecnos, Madrid, 1995.
- Valente, J. A.: *Variaciones sobre el pájaro y la red*. Ed. Tusquets, Barcelona, 1991.
- Formas de lectura y dinámica de la tradición. En Valente, J. A. y Lara Garrido, J., (Ed.): *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*. Ed. Tecnos, Madrid, 1995.
- Wittgenstein, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Ed. Alianza, Madrid, 1987.
- Wojtyla, K.: *La fe según San Juan de la Cruz*. Ed. B.A.C., Madrid, 1979.