

LECTURA FILOSOFICA DE SAN JUAN DE LA CRUZ

Luis Bacigalupo Cavero-Egúisquiza

I

El título de nuestra conferencia ¹: "Lectura filosófica de S. Juan de la Cruz", nos plantea ya un primer problema: ¿qué significa leer filosóficamente?

Parafraseando a una autoridad de nuestro tiempo ², podríamos responder que, en cierta medida, leer filosóficamente es, en nuestros días, el modo de filosofar privilegiado y, como tal, un buen medio que tenemos de ingresar en la filosofía, de mantenernos en ella y de comportarnos a su manera.

Ha sido dicho por Aristóteles que la filosofía es una "episteme theoretiké", es decir, una cierta competencia o aptitud capaz de fijar y conservar la "mirada" interior en algo. Es del verbo "theoréo", mirar, observar con la inteligencia, de donde se deriva la característica de esta peculiar aptitud. El "algo" sobre lo que se fija la mirada fue mostrado como los primeros principios y causas del ente, esto es, el ser del ente, su entidad.

Según Heidegger, ingresar en la filosofía significa que aquello sobre lo que ella trata debe concernirnos en nuestro propio ser. Mantenernos en ella, mantener dicha competencia o aptitud de la mirada o, en otras palabras, ejercer la episteme theoretiké tocados en nuestro propio ser por su objeto. Y comportarnos a su manera es, por cierto, "teoretizar".

Leer filosóficamente significa que, cuando abrimos un texto, nos dejamos tocar por el asunto del filosofar, dirigiendo competentemente la mirada hacia él, en una mutua correspondencia.

Lo que nos ofrece un texto de filosofía es, propiamente, la episteme como perfecta correspondencia entre la mirada y el asunto.

Ahora bien, la correspondencia entre la mirada filosófica y el asunto del filosofar ha tenido su historia. La historia de la filosofía nos muestra

1 El presente artículo fue escrito para ser leído en el Instituto Riva-Agüero con ocasión de celebrarse el XXXVII aniversario de la muerte de José de la Riva-Agüero (26 de octubre de 1981). En aquella oportunidad nos vimos forzados a presentar una versión abreviada.

2 Martin Heidegger. Principalmente en su obra *¿Qué es esto, la Filosofía?*

cómo es que, desde Platón hasta nuestros días, esta correspondencia ha sufrido transformaciones varias que, sin embargo, mantienen la unidad del filosofar. Esta se manifiesta en la disposición fundamental del pensar, a saber, la del asombro y el diálogo; disposición que es punto de partida y actitud habitual constante de todo concernimiento filosófico.

El asombro significa ser sobrecogido en el propio ser por aquello que la tradición nos muestra, y el diálogo es la apropiación y transformación de lo entregado por la historia del pensar.

Hacer filosofía es, entonces, dejarnos interpelar competentemente por esta historia, que es la tradición del pensamiento occidental. Filosofamos cuando entramos en diálogo con los filósofos, cuando discutimos con ellos sobre lo que ellos nos dicen en sus textos.

Más allá, pues, de las transformaciones que la determinación del asunto y de la mirada haya sufrido a lo largo de veinticinco siglos, se mantiene en firme la episteme theoretiké y su disposición fundamental como esencia de la filosofía. Hacer filosofía será siempre "teoretizar", fijar y conservar algo competentemente con la mirada de la inteligencia. Por eso se dice que filosofar es asunto de la Ratio. La filosofía es corresponder el asunto con la mirada, pensando desde la disposición del asombro y el diálogo.

Si recibiésemos la invitación a una conferencia que llevara como título: "Lectura filosófica de Aristóteles", seguramente este título nos llamaría la atención. ¿Qué otro tipo de lectura cabe? nos preguntaríamos. Reflexionando un poco tal vez aceptásemos algún otro modo de aproximación (historiográfico, filológico, científico); en todo caso aquellos otros modos deberían aparecer especificados en el título, puesto que convendríamos en que Aristóteles no sólo reclama, sino que exige ser leído filosóficamente, es decir, en y desde la episteme theoretiké. Lo mismo diríamos de un Hegel, un Spinoza, un Tomás de Aquino. Presentar una conferencia sobre cualquiera de estos filósofos como una "lectura filosófica" sería, en el mejor de los casos, haber elegido un título redundante.

Así, pues, lo que en primer lugar debe decirnos el título de nuestra conferencia es que S. Juan de la Cruz, de suyo, no exige ser leído filosóficamente. En segundo lugar, puede suscitar las siguientes dudas: ¿Es S. Juan de la Cruz un filósofo como lo es, por ejemplo, S. Anselmo de Aosta? ¿No será más bien un filósofo al estilo de Séneca? O, en todo caso, ¿es nuestro autor un filósofo?

Entrando ya en la problemática particular que queremos aquí ofrecer, atenderemos, pues, a la primera conclusión que se deriva de nuestro título: S. Juan de la Cruz no exige ser leído filosóficamente.

En efecto, a diferencia de S. Anselmo o de Aristóteles, nuestro autor no determina el asunto del pensar como el ser del ente, ni ejerce propiamente la episteme theoretiké. Por tanto, no nos brinda una "teoría" de la entidad del ente. Esto quiere decir, que no se verifica en sus textos la exposición

puramente especulativa de la episteme, en la que están "ahí" por sí mismos, sin otra finalidad, tanto la mirada filosófica como el asunto del filosofar. La única finalidad, que ha sabido expresarse en la fórmula "el saber por el saber", consiste en poder garantizarse a sí misma la correspondencia como correspondencia. En ello va la verdad como "adaequatio", y su exposición como tal se logra en y a través del "decir" lógico-conceptual de la ontología.

Para ver ejemplificado este modo de "decir" el asunto del pensar, leamos un pasaje de S. Anselmo.

*"Ya hemos visto cuán cierta y cuán necesariamente se sigue de lo dicho que el Espíritu Santo procede del Hijo. Si así no fuese, o es falso algo de aquello de donde se deriva, lo cual va contra la fe cristiana, (...) o nuestra conclusión no es (consecuente), lo cual no se puede (mostrar). Por lo tanto, si no es cierto, queda destruida la fe cristiana. También es patente, para el que piense un poco, que, si se da como errónea (la tesis), no se sigue de ello ninguna verdad. (...) la negación de la procesión del Espíritu Santo del Hijo lleva consigo tal cúmulo de errores, que destruye (...) aquellos principios de donde se (sigue), según (mostramos), sin que, por otra parte, engendre verdad alguna, mientras que su afirmación (muestra) tan grave verdad y no lleva consigo ningún error. Piense, pues, el corazón razonable por qué razón podría excluirla de la fe cristiana"*³.

En contraste, y sobre el mismo tema de la procesión del Espíritu Santo, leamos ahora a S. Juan de la Cruz.

al aire de tu vuelo y fresco toma.

(Este es el verso que acto seguido pasa el poeta a explicar).

*"Por el 'vuelo' entiende la contemplación de aquel éxtasis que habemos dicho, y por el 'aire' entiende aquel espíritu de amor que causa en el alma este vuelo de contemplación. Y llama aquí a este amor causado por el vuelo 'aire' harto apropiadamente, porque el Espíritu Santo, que es amor, también se compara en la Divina Escritura al 'aire', porque es aspirado del Padre y del Hijo; y así como allí es aire del vuelo, esto es, que de la contemplación y sabiduría del Padre y del Hijo procede y es aspirado, así aquí a este amor de el alma llama al Esposo 'aire', porque de la contemplación y noticia que a este tiempo tiene de Dios le procede. Y es de notar que no dice aquí el esposo que viene 'al vuelo', sino 'al aire del vuelo', porque Dios no se comunica propiamente al alma por el vuelo del alma, que es (como habemos dicho) el conocimiento que tiene Dios, sino por el amor del conocimiento; porque, así como el Amor es unión del Padre y del Hijo, así lo es del alma con Dios"*⁴.

3 Sobre la procesión del Espíritu Santo, c. xxvi. *Obras Completas* de San Anselmo, Madrid, B.A.C. 1953. Tomo II, p. 159.

4 Cántico Espiritual, C 13, 11. *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*. Madrid, B.A.C. 1974.

Las diferencias saltan a la vista. En un caso el filósofo lo es, digamos, “acabadamente”, lo cual significa que su “decir” es el decir riguroso de la ontología. Es el filósofo que ejerce la *episteme theoretiké*, y que recorre el camino del método que su mirada determina como correspondencia al asunto. Y decimos, pues, “acabadamente”, en el sentido del acabamiento o culminación de la filosofía como ontoteología.

En S. Juan de la Cruz tenemos, en cambio, al filósofo que aún no es filósofo no acabado que se mantiene, sin embargo, en la disposición fundamental del pensar (el asombro y el diálogo), que incluso “teoriza” en el sentido de poseer la aptitud y competencia necesarias y suficientes como para fijar la mirada en algo, pero que no determina el modo de la mirada filosófica, y que por lo tanto, se halla muy lejos de la elección de un camino determinado (método) como el de la ontología.

El “decir” de S. Juan de la Cruz no es, pues, lógico. Dado que establece correspondencia teórica con el asunto de su “decir”, nuestro autor filosofa, esto es, mira interiormente con la inteligencia la cosa, fija competentemente la mirada en ella (no de cualquier manera: no según la opinión; pero tampoco según la *episteme* de la filosofía consumada). Filosofa no como la filosofía “*sensu stricto*”, sino como “pensar”, es decir, según la cosa misma.

Puesto que estamos acostumbrados a llamar filosofía a la ontoteología solamente, ella, en S. Juan de la Cruz, no existe. Y esta es una buena costumbre. ¿Es, pues, nuestro autor un filósofo? No, no lo es.

Sin embargo, hemos dicho que filosofa. En efecto, S. Juan de la Cruz realiza la actividad de quien, ingresando en la filosofía, la asume como el modo teórico del “decir”.

A través del “decir” se muestra la verdad de “lo que es”. Ella se expresa y comunica en el “logos”, la palabra, el verbo que muestra “lo que es”, lo trae a la consideración, lo hace patente a la mirada. El modo teórico del “decir” es ofrecer el asunto a través del “logos” a la mirada de la inteligencia. El “logos” hace la correspondencia. En la filosofía acabada este ofrecer el asunto como correspondencia es “lógica”, y queda determinada como tal por la mirada misma. Como se sabe, la metafísica es esta filosofía.

Utilizando una imagen clásica, un estudioso de S. Juan de la Cruz nos recuerda que las cuestiones metafísicas no están reservadas en exclusiva para los metafísicos, de la misma manera que no lo está la nutrición para los fisiólogos^{4a}. En S. Juan de la Cruz el modo teórico del “decir” es, sin duda, “pre-lógico” (en el sentido metafísico), por tanto, no acabado. Pero en la medida en que ejerce el “decir” teórico, filosofa. A esto hay que añadir, claro está, el asunto por él considerado. Pero antes, insistamos:

4a. Cugno, Alain, *Saint Jean de la Croix*. Paris, Fayard, 1979, p. 13.

El modo teórico y el modo poético del "decir" se acompañan en la obra de nuestro autor, mostrándonos una armonía rara vez hallada. El santo carmelita ingresa en la poesía e ingresa también en la filosofía, dejándose asumir por ambos como modos eminentes del "decir". Decimos, "se deja asumir", y en ello remarcamos el carácter del asombro, como este pasivo ser sobrecogido en el propio ser por el asunto del pensar. Cuando decimos "se deja asumir", indicamos que S. Juan de la Cruz no determina el modo de la mirada teórica. A diferencia de los filósofos, nuestro autor no dice del asunto del pensar, sino que "se deja decir" por él. Su episteme, si cabe, es menos activa que pasiva.

La episteme de un pensador no metafísico como S. Juan de la Cruz es teórica, sin duda, pero no primariamente teórica, puesto que su discurso filosófico sigue de cerca lo ofrecido al pensar por la poesía.

La poesía dice "qué es lo que es" poéticamente. La filosofía no consumada del poeta interpreta "lo que es" en un decir que entabla correspondencia armónica con la poesía. Vale decir, "philosophia ancilla poesis".

Porque S. Juan de la Cruz no determina el modo de la mirada teórica en la correspondencia con el asunto del pensar, sino que deja que la cosa se diga en el lenguaje de la poesía, no le llamamos filósofo, y preferimos saber de él como poeta. Sin embargo, nuestra conferencia no versa sobre la poesía de S. Juan de la Cruz, sin más. Ello sería la labor de un estudioso de la literatura.

La filosofía se otorga la irreprochable pedantería de ser la mejor de las ciencias, aquella que versa sobre lo más escible. Ella pregunta "qué es lo que es", y reclama una respuesta lógico-conceptual. Hoy ha reconocido, no obstante, la superioridad del decir poético como develador de la verdad de "lo que es".

Pero, ¿acaso S. Juan de la Cruz no ha realizado ya la interpretación teórica de "lo que es"? Sí, pero no de una manera acabada. Lo que significa que no se inscribe dentro de ninguna de las transformaciones que la mirada filosófica sobre el asunto del filosofar ha sufrido hasta su época. Esto es decir, que en lo que a su competencia teórica se refiere, S. Juan de la Cruz no es aristotélico, no es aristotélico-tomista ni averroísta, no es tampoco platónico ni agustiniano, ni es humanista aún. Sin embargo, tal vez sea posible hallar la resonancia, en sus obras, de casi todos estos modos de ejercer la mirada interior, bajo un uso propio. Por eso se ha dicho, con razón, que la obra de S. Juan de la Cruz reviste un carácter ecléctico.

Conviene aquí saber que, en lo filosófico-teológico, la Escuela Carmelitana se denominó a sí misma desde el siglo XIV: "Escuela Ecléctica". Miguel Aguani de Bolonia y el inglés John Baconthorp fueron sus más ilustres representantes⁵. Dos siglos después, S. Juan de la Cruz, dada la es-

5 P. Alberto de la Virgen del Carmen, O.C.D., *Historia de la Filosofía Carmelitana*, Avila, Manuales del Colegio Filosófico de "La Santa", 1947.

estructura pedagógico-formativa de la Orden del Carmelo, recibe a plenitud esta herencia.

Ahora bien, creemos que aún es necesario hablar en favor del eclecticismo. Aún suena peyorativamente el calificativo “eclectico”, que se supone se dice del autor o del texto que muestran una falta de originalidad tal, que no sólo asocian elementos de doctrinas filosóficas ajenas a la propia producción, sino que (como si realmente fuese distinto) “constituyen” su producción a base de dichos elementos foráneos. Pero esta opinión deja mucho que desear y puede ser fácilmente despejada.

El eclecticismo, creemos, es una selección cuidadosa de lo notable, de lo distinguido, mediante lo cual “se dice” el asunto mismo. Es notable cómo allí, en tal aspecto de tal doctrina, se “devela” la verdad de la cosa; eso lo hace un aspecto distinguido del “decir”, y es asumido como patrimonio del lenguaje. Carente el filósofo ecléctico de un modo determinado de la mirada, él no domina sino que se deja dominar por el lenguaje. Así, la verdad de la cosa o el asunto del pensar se “dice” a través de lo “selecto”. La originalidad que el eclecticismo reivindica como auténtica creación es esta armoniosa exposición de lo selecto, capaz de “decir” teóricamente —mas no quizá, acabadamente— la verdad del asunto del filosofar.

El poeta no “teoriza”, porque el poeta no ejerce la mirada interior sobre el asunto, sino que se halla a la “escucha” del mismo. Un autor que se halle a la “escucha” del asunto, asume sobre sí el lenguaje de éste. De ese modo, no determina el “decir”, sino que se ve llevado por él. Sin embargo, S. Juan de la Cruz, el poeta, no abandona sus versos. Se preocupa de interpretarlos teóricamente mediante lo que llama “declaraciones”. “Declarar”, ¿no nos sugiere, acaso, la claridad del discurso racional? El asunto está dicho en el decir poético. Pero, ¿qué es lo que es el asunto? ¿Qué es lo que quiere decir el decir de la poesía? Hace falta aclararlo mediante un modo de decir teórico. De esta forma nos apropiamos mejor la cosa, fijamos competentemente la mirada en ella, en una palabra, filosofamos. Mas no de una manera consumada, sino antes bien, de una manera respetuosamente sumisa al decir del pensar, que eminentemente se da como “poetizar”.

“Pastores, los que fuéredes
allá por las majadas al otero,
si por ventura viéredes
aquel que yo más quiero,
decidle que adolezco, peno y muero.

DECLARACION

En esta canción el alma se quiere aprovechar de terceros y medianeros para con su Amado, pidiéndoles le den parte de su dolor y pena; porque propiedad es del amante, ya que por la presencia no

puede comunicarse con el amado, de hacerlo con los mejores medios que puede; y así el alma (ahora de sus) deseos, afectos y gemidos se quiere aquí aprovechar como de mensajeros que tan bien saben manifestar lo secreto del corazón a su Amado, y así los requiere que vayan, diciendo:

Pastores, los que fuéredes

Llamando 'pastores' a sus deseos, afectos y gemidos, por cuanto ellos apacientan el alma de bienes espirituales —porque 'pastor' quiere decir apacientar—, y mediante ellos se comunica Dios a ella y le da divino pasto, porque sin ellos poco se le comunica. Y dice: 'los que fuéredes', que es como decir: los que de puro amor saliéredes —porque no todos los afectos y deseos van hasta El, sino los que salen de verdadero amor—⁶.

El discurso teórico no es en este texto lógico-conceptual, sino religioso-simbólico. Es teórico, sin duda, ya que ejerce competentemente la mirada sobre el asunto del pensar. Pero no es la episteme theoretiké de la filosofía dado que no se establece la correspondencia directa entre la mirada y el asunto por medio del "decir" lógico-conceptual —aquel cuya función es "demostrativa" de la perfecta correspondencia.

El ser se dona en la experiencia religiosa. Es allí donde se torna diáfano a la consideración del pensar, y no de otra manera. Por eso es que se trata esencialmente de un discurso religioso-simbólico.

Ahora bien, la correspondencia que ejerce el pensar simbólico-religioso de S. Juan de la Cruz se da en el texto como "doctrina". He aquí su "episteme". En efecto, nuestro autor explica sus versos y dice que sienta "doctrina" con estas explicaciones. Más aún, incluso la poesía misma tiene este carácter. En S 1, 13, 10 leemos: "Aquellos versos que se escriben en la Subida del Monte (...) son doctrina para subir a él". Pero esta "doctrina" no es ni pretende ser filosofía o teología en el sentido de las "disciplinas académicas". Más bien, la expresión doctrina hace referencia en sus oyentes principalmente a "Doctrina Evangélica", y consecuentemente a algo así como "catecismo", aquello que supone una obediente y dócil sumisión racional de quien es súbdito. Es básicamente propedéutica.

Leer filosóficamente esta "doctrina", es tomar como asunto lo que sobrecoige a S. Juan de la Cruz, introducirnos en ello, vernos igualmente concernidos, comportándonos a la manera de la filosofía.

¿Qué es lo que sobrecoige a S. Juan de la Cruz como asunto del pensar? Es sin duda la experiencia mística, el trato espiritual del alma con Dios. Y ese es también nuestro asunto. Comportarnos filosóficamente frente a este asunto del pensar simbólico-religioso de S. Juan de la Cruz, esto

⁶ C 2, 1, 2.

es, entrar en concernido diálogo filosófico con él, supone realizar el tránsito del símbolo al concepto. Esto ya es determinar la mirada ante el asunto.

A diferencia de S. Juan de la Cruz, a quien —según dicen los estudiosos— no le importó hacer filosofía, nuestra actitud sí es la de la *episteme theoretiké*. Por lo tanto, nuestra mirada filosófica debe recorrer los pasos que el filosofar de hoy le asigna: Debe ser “fenomenología descriptiva”, “hermenéutica simbólica” y “hermenéutica propiamente filosófica”.

Lo propiamente filosófico es tener como asunto del pensar el ser del ente, cuya comprensión se mueve en el ámbito especulativo —irreductible al símbolo—, pero siguiendo, en este caso, de manera respetuosa la indicación y la conducción del pensamiento simbólico-religioso.

Al entrar en diálogo con S. Juan de la Cruz, nosotros le preguntamos: ¿Qué es lo que es? El texto no nos lo dice lógico-conceptualmente. El texto, en ese sentido, no es especulativo. Pero, ¿acaso, no nos lo dice sin más?

La traslación del símbolo en concepto, como tarea filosófica, es el núcleo de la cuestión: ¿cómo leer desde la filosofía a un autor como S. Juan de la Cruz?

El símbolo, se ha dicho, da que pensar⁷. Lo que éste expresa es una modalidad de la experiencia que cae fuera del ángulo visual de la “*episteme theoretiké*”. Pero de lo que se trata es de pensar “lo que es” tal y como lo ofrece el símbolo y, sin embargo, filosóficamente.

Ricoeur nos advierte que no es cosa de transcribir directamente en términos filosóficos el simbolismo religioso, so pena, dice, de reincidir en una interpretación alegorizante de los símbolos. La tarea es más bien la de una interpretación creadora de sentido, que se mantenga fiel al mismo tiempo tanto al impulso y a la donación del sentido del símbolo, cuanto a la obligación de comprender que recae sobre la filosofía. Esta obligación, como hemos visto, se acusa en el hecho de que la filosofía y el filosofar sean asunto de la *Ratio*.

Así, pues, quedan abiertas y pendientes nuevamente, con ocasión de esta modesta ponencia, las tareas filosóficas de hoy: un pensar mediante la escucha del poeta, que deviene “hermenéutica”.

“Es necesario que algo sea para que algo sea dicho”. Suena a perogrullo, y quizá lo es. Pero lo cierto es que al decir poéticamente “lo que es” se apertura el ámbito ontológico de su referencia, y se le reclama, se le exige a la filosofía convertirse en hermenéutica⁸.

Múltiples son las cuestiones que esto nos plantea en general como tarea del presente. En lo particular, es decir, en lo que toca a S. Juan de la Cruz, la hermenéutica nos exige la puesta en claro de los prejuicios que nuestro

7 Ricoeur, Paul, *Finitud y Culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1969.

8 Ricoeur, Paul, *La Metáfora Viva*. Madrid, Cristiandad, 1980.

momento histórico enfrenta a la “doctrina” que nos muestra el texto, y la puesta en claro de la tradición que la anima, tal como nos es ofrecida desde el siglo XVI.

Tornando sobre lo general, la hermenéutica se garantiza su autenticidad en la correspondencia entre los prejuicios y la tradición. Esto, sin duda, descubre el interés —o el concernimiento, diríamos mejor— por lo histórico. Nos exige “desplazarnos” hacia el texto dentro del horizonte ampliado de la conciencia histórica. Gadamer nos ha conminado, de manera bella y magistral⁹, a hacernos sabios, “experimentados” al prestar atención a la “experiencia” hermenéutica, al lenguaje de la tradición, a la dimensión moral de la comprensión, a la desobjetivación o “tú” de cada texto, etc. A la base de todo ello, y por ende, de toda lectura filosófica que emprendamos hoy, se halla la necesaria e ineludible apertura frente a la tradición del pensar. Ella implica el preguntar, saber plantear una pregunta con sentido, saber comprender la pregunta que todo texto plantea al intérprete.

Pero esta no es aún la correspondencia, por bella que nos haya parecido, entre el asunto del filosofar y la mirada filosófica que caracteriza a la *episteme theoretiké*. Es, digámoslo así, el camino insoslayable que hoy ha de seguir el filosofar para alcanzar su renovada efectación.

La correspondencia propiamente filosófica debe descubrir, pues, en el cumplimiento de la tarea hermenéutica, que el “es” de la pregunta por “lo que es” del filósofo, se muestra en el “es-como” del decir del poeta. Allí, el filósofo descubre la paradójica implicación del “no es” que apertura el horizonte de la intencionalidad significativa¹⁰. Si este horizonte es, precisamente como lo es en S. Juan de la Cruz, el ámbito de lo Sagrado, la tarea hermenéutica de la traslación del símbolo en concepto especulativo reviste la exigencia del mayor cuidado que hasta hoy el lenguaje haya exigido al filosofar.

II

Entre los muchos símbolos que se pueden encontrar en la obra de S. Juan de la Cruz, uno despunta por su importancia, su magnitud y su enorme riqueza, tanto dentro de la doctrina mística de nuestro autor, como de cara a una interpretación filosófica. Este es el símbolo de la “Noche”. Dejémosnos conducir apenas un trecho por este símbolo, en la certeza de no poder hacer justicia a la labor hermenéutica en estas improvisadas líneas. Veamos, pues, qué nos dice la “noche” sanjuanista.

9 Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*. Salamanca, Sígueme, 1977.

10 Ricoeur, P. *La Metáfora Viva*.

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

En la “declaración” que corresponde a esta canción, S. Juan de la Cruz nos dice que canta aquí el alma la dichosa ventura que tuvo al “salir de todas las cosas de afuera, y de los apetitos e imperfecciones que hay en la parte sensitiva del hombre”. Para llegar a la perfección, un alma “ordinariamente ha de pasar primero por dos maneras principales de noches, que los espirituales llaman purgaciones o purificaciones del alma. Y aquí las llamamos noches, porque el alma, así en la una como en la otra, camina como de noche, a oscuras”. La primera noche es la purgación de la parte sensitiva del alma, y la segunda, de la espiritual. La una pertenece o está dirigida hacia los principiantes, mientras que la otra a los aprovechados en la contemplación. La división que atendemos es, básicamente, didáctica. Acto seguido, S. Juan de la Cruz nos ofrece un apretado resumen de lo que le ocupará durante el desarrollo de todo el libro primero de la Subida del Monte Carmelo. Leamos:

“Quiere, pues, en suma, decir el alma en esta canción, que salió —sacándola Dios— sólo por amor dél, inflamada en su amor ‘en una noche oscura’, que es la privación y purgación de todos sus apetitos sensuales acerca de todas las cosas exteriores del mundo y de las que eran deleitables a su carne, y también de los gustos de su voluntad; lo cual todo se hace en esta purgación del sentido, y por eso dice que salió ‘estando ya su casa sosegada’, que es la parte sensitiva, sosegados ya y dormidos los apetitos en ella, y ella en ellos, porque no se sale de las penas y angustias de los retretes de los apetitos hasta que estén amortiguados y dormidos. Y esto dice que le fue ‘dichosa ventura’ salir ‘sin ser notada’, esto es, sin que ningún apetito de su carne ni de otra cosa se lo pudiese estorbar, y también porque salió de noche, que (es) privándola Dios de todos ellos, lo cual era noche para ella”¹¹.

Luego insiste en que es Dios quien mete al alma en esta noche, “de donde le siguió tanto bien”, dado que ella no atina por sí sola a entrar, “porque no atina bien uno por sí solo a vaciarse de todos los apetitos para venir a Dios”. Pero para nuestro propósito interesa sobremanera el diálogo con la integridad del capítulo 2. Veámoslo:

¹¹ Subida del Monte Carmelo, S 1, 1.

CAPITULO 2

DECLARA QUE "NOCHE OSCURA" SEA ESTA POR QUE EL ALMA DICE HABER PASADO A LA UNION. (DICE LAS CAUSAS DE ELLA).

En una noche oscura,

1. 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 sentidos del hombre. La segunda, por parte del medio o camino por dónde ha de ir el alma a esta unión, lo cual es la fe, que es también oscura para el entendimiento como noche. La tercera, por parte del término a donde va, que es Dios, el cual ni más ni menos es noche oscura para el alma en esta vida. Las cuales tres noches han de pasar por el alma, o por mejor decir, el alma por ellas, para venir a la divina unión con Dios.

2. En el libro del santo Tobías (6, 18-22) se figuraron estas tres maneras de noches por las tres noches que el ángel mandó a Tobías 'el mozo' que pasasen antes que se juntasen en uno con la esposa. En la primera le mandó que 'quemase el corazón del pez' en el fuego, que significa el corazón aficionado y apegado a las cosas del mundo, el cual, para comenzar a ir a Dios, se ha de quemar y purificar de todo lo que es criatura con el fuego del amor de Dios; y en esta purgación se ahuyenta el demonio, que tiene poder en el alma por asimiento a las cosas corporales y temporales.

3. En la segunda noche le dijo que 'sería admitido en la compañía de los santos patriarcas', que son los padres de la fe; porque pasando por la primera noche, que es privarse de todos los objetos de los sentidos, luego entra el alma en la segunda noche, quedándose sola en fe —no como excluye la caridad, sino las otras noticias del entendimiento (como adelante diremos)—, que es cosa que no cae en sentido.

4. En la tercera noche le dijo el ángel que 'conseguiría la bendición', que es Dios, el cual mediante la segunda noche, que es fe, se va comunicando al alma tan secreta e íntimamente, que es otra noche para el alma en tanto que se va haciendo la dicha comunicación muy más oscura que estotras, como luego diremos. Y pasada esta tercera noche, que es acabarse de hacer la comunicación de Dios en el espíritu, que se hace ordinariamente en gran tiniebla del alma, luego se sigue la unión con la esposa, que es la Sabiduría de Dios, como también el ángel dijo a Tobías que, 'pasada la tercera noche, se juntaría con su esposa con temor del Señor'; el cual temor de Dios, cuando está perfecto, está (también) perfecto

el amor, que (es) cuando se hace la transformación por amor del alma (con Dios).

5. 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 despiciente, que es Dios, la cual es ya inmediata a la luz del día. Y, para que mejor lo entendamos, iremos tratando de cada una de estas causas de por sí”.

En esta “declaración” que corresponde al primer verso, S. Juan de la Cruz nos dice que llama “noche” al tránsito que hace el alma hacia la unión con Dios. “Tránsito” significa “paso”, “marcha”, un “caminar o dirigirse hacia”, lo que podríamos apresar mejor con la expresión “ir hacia”. Esto implica, desde luego, una intención, un sentido y una dirección. Y requiere de por lo menos tres cosas: Aquel que va, aquello hacia lo que se va, y el lapso o distancia que los separa. Por eso S. Juan de la Cruz señala que por tres cosas podemos decir que se llama “noche” este tránsito. La primera, por parte del término de donde sale el alma; la segunda, por parte del medio o camino por donde ha de ir el alma a esta unión; y la tercera, por parte del término a donde va. Allí mismo nos ha dicho que el “término de donde sale el alma” es su situación anterior a la intención y a la puesta en acto del “ir hacia”. Esto es lo que se deja atrás al “salir”: la situación anterior. Esta es descrita como el apetito de las cosas del mundo, ejercido a través de los sentidos del hombre. Salir de esta situación hacia otra nueva, es negar los apetitos de los sentidos. Esta negación es como “noche” y hace la noche del primer término. Recordemos que en el capítulo anterior nos ha dicho que el hombre no atina a “salir” por sí solo.

Ahora bien, el camino que emprende el alma es denominado “fe”. La fe no se entiende, ella es oscura al entendimiento como “noche” y hace la noche del medio o camino por donde se ha de “ir hacia” la unión.

La meta es descrita como término final, que es Dios. Es manifiesto que Dios no puede ser visto en esta vida, por lo cual es también como “noche”, y hace noche del término final.

Entonces dice S. Juan de la Cruz:

“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”.

Se muestra aquí un carácter pasivo del alma con respecto a las noches: al alma le pasa sufrir las tres. Esto parece ir en perfecta concordancia con el hecho, señalado en el capítulo anterior, de que Dios es quien mete al alma en este trance purgativo. Pero también es manifiesto un carácter

activo del alma con respecto a ellas: el alma atraviesa, pasa por las tres noches para llegar a la meta.

El texto que acabamos de leer es muy claro en una cosa: S. Juan de la Cruz prefiere —“por mejor decir”— acentuar el carácter activo de las noches. Ya veremos despuntar la importancia de esta acotación.

Tenemos, pues, que hay tres noches, a saber, la situación del alma previa a su marcha hacia la meta; la situación del alma una vez emprendido el camino; y, finalmente, la situación del alma frente a Dios.

Avizoramos la unidad de las tres noches. San Juan de la Cruz la confirma de manera explícita más adelante. Pero veamos antes cómo es que el santo carmelita se inspira en las Escrituras para orientar su mirada hacia el asunto de las noches.

Nos dice que en el libro de Tobías se figuraron por estas tres noches que el ángel mandó pasar a Tobías antes de juntarse en uno con su esposa. Se “figuraron”, es decir, se mostraron a través de figuras simbólicas las etapas de la noche mística.

La noche en el libro de Tobías es también un tránsito. En su situación de soltero, éste conoce que está destinado a casarse con Sara, pero para ello debe “atravesar” por una prueba, consistente en pasar tres noches con la doncella orando y sin consumir el matrimonio hasta pasada la tercera, porque ocurre que a Sara la ama el demonio Asmodeo, quien ha matado ya a siete maridos anteriores a él, que fueron liquidados antes de la consumación la misma noche de bodas. Para vencer al demonio, Tobías, por instrucción del ángel Rafael, debe, en la primera noche, quemar el corazón de un pez en el fuego, que significa para S. Juan de la Cruz, el corazón aficionado y apegado a las cosas del mundo, “el cual, para comenzar a ir a Dios, se ha de quemar y purificar de todo lo que es criatura con el fuego del amor de Dios”. Negar es quemar y purificar las aficiones del corazón. No puede haber apego a las criaturas en el camino que conduce a Dios¹². Este es un requisito para la noche siguiente, la noche de la fe. En efecto, con el olor del pez quemado, huyó el demonio.

En la segunda noche, Tobías fue admitido en la compañía de los santos patriarcas, que son, dice S. Juan de la Cruz, los padres de la fe.

En la tercera, le dijo el ángel que alcanzaría la bendición, que según interpreta nuestro autor, es Dios.

La primera noche es, pues, privarse de todos los objetos de los sentidos. Y atendamos bien, ya que no dice que sea privarse de los sentidos, sino de todos los objetos de los sentidos. La segunda, la noche de la fe, tiene a la anterior como requisito, pues la fe es cosa que no cae en sentido. Dios, la tercera noche, se va comunicando al alma ya desde la segunda. Lo secreto e íntimo de la fe es oscuro, y es ya comunicación de Dios al alma.

¹² Varios son los pasajes en los que S. Juan de la Cruz fundamenta esto recurriendo al principio: “dos contrarios no caben en un mismo sujeto”.

Existe, pues, una manifiesta interrelación de las noches. La primera con la segunda (ausencia del sentido para la fe), y la segunda con la tercera (comunicación oscura).

“Y pasada esta tercera, que es acabarse de hacer la comunicación de Dios en el espíritu, que se hace ordinariamente en gran tiniebla del alma, luego se sigue la unión con la esposa, que es la Sabiduría de Dios, como también el ángel dijo a Tobías que, pasada la tercera noche, se juntaría con su esposa con temor del Señor”.

Vemos aquí, en este texto, una interesante distinción entre alma y espíritu. Es en el espíritu donde se hace la comunicación del alma con Dios. El alma, aun entonces, se encuentra en la gran tiniebla de la noche. Desafortunadamente no es el caso detenernos más en esto.

Para finalizar con la descripción de los datos que el texto ofrece, leamos:

“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 la prima noche, que es cuando se acaba de carecer del objeto de las cosas”.

Tenemos, pues, confirmada nuestra lectura, ya que se trata de una sola noche con tres partes, como la noche. La prima, dice, es aquella parte en la que se acaba de carecer del objeto de las cosas del mundo.

“La segunda, que es la fe, se compara a la medianoche, que totalmente es oscura; y la tercera, el despidiente, que es Dios, la cual es ya inmediata a la luz del día”.

Esta última palabra, “día”, nos da la pauta para pasar ahora a la interpretación de la riqueza simbólica de este importante pasaje de la obra sanjuanista.

Que la negación sea noche, significa que la palabra es tomada necesariamente, y a no dudarlo, en su sentido privativo. En el resumen que él mismo realiza de todo el libro primero, y que nosotros hemos citado líneas arriba, dice S. Juan de la Cruz que es “privación y purgación”.

Ahora bien, lo que la noche niega es el día. Entonces, el término de donde el alma sale, lo que abandona y deja atrás en la prima, esto es, su situación anterior al “ir hacia” intencional y efectivo, es de algún modo “día”. En la actualización y ejercicio de todas las cosas del mundo, es decir, en el ejercicio irrestricto del sentido, hay, necesariamente y por oposición, una cierta luz y claridad.

El hombre que se introduce en la primera noche niega los objetos de

sus sentidos, niega el día de las cosas del mundo¹³. Lo mismo en la segunda noche.

Si la fe es oscura para el entendimiento, y por ello noche, esto significa que debe haber algo claro para el entendimiento, es decir, debe también tener su día. Lo claro para el entendimiento es su objeto propio, a saber, las nociones, conceptos, tanto particulares como generales que se obtienen por abstracción del material asimilado en la percepción sensible¹⁴. Negado todo esto por la noche de la fe, el alma se queda sin su luz natural.

San Juan de la Cruz ha señalado que en esta segunda noche el alma se ha quedado sola en la fe, esto es, como decir, recogida, apartada de la luminosidad del mundo. Tiene sin embargo la compañía de los santos patriarcas, pero carece de entendimiento. El día del entendimiento también ha sido sobrepasado. Por eso, ya en la tercera noche, la gran tiniebla del alma implica la negación de las potencias del alma, entre las que se cuenta el entendimiento. La afirmación de dichas potencias tiene, pues, consecuentemente, la característica de claridad del alma. Por eso podemos decir, llegados al paso de las dos primeras noches a la tercera, que aquí se da la negación del alma misma¹⁵.

Y en lo que toca a Dios, a quien no se ve durante esta vida, por lo cual es noche oscura, encontramos que la oposición requiere de un día que esté más allá de esta vida. El despidiente es lo inmediato a la Luz del Nuevo Día. Aquí en el despidiente se "despide" la noche y se anuncia el día que será su negación. La noche es, pues, intermedia entre el día pasado y el Día por venir.

La noche sanjuanista es una situación de tránsito. La medianoche de esta noche es cuando ya no se tiene ningún recuerdo de la luz del día anterior ("totalmente es oscura"), ningún deseo de ella ni ninguna noticia de esa luminosidad pasada. La medianoche es nuclear no sólo por ser el punto central del tránsito, no sólo porque es lo más oscuro de la noche, sino porque incide en lo más propio del hombre. Ya no es el término de donde salió, ni el término adonde va, sino que es el hombre mismo puesto en camino. Veamos qué significa esto.

En el discurso teórico esto último es para S. Juan de la Cruz, la suspensión de las operaciones del alma espiritual, a saber, la suspensión de la memoria, el entendimiento y la voluntad.

13 Estos sentidos son externos e internos: San Juan de la Cruz no sigue fielmente a la Escolástica, pero sin duda se inspira en su psicología. Según ésta los sentidos externos son la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. Los internos, en la variación sanjuanista son la imaginación, la fantasía y la memoria sensible. No es esto lo que se niega, sino la luz de estos sentidos, su claridad, es decir, lo visible, audible, imaginable, memorable, lo que llamamos objetos de los sentidos.

14 En el lenguaje escolástico, la "especie inteligible" sería aquí el día del entendimiento.

15 Si los objetos son negados, la actividad de las potencias cesa y quedan sólo como potencias que no pueden actualizar su ser por la carencia del agente que toda potencia requiere para poner en acto su operación.

Que sea una situación intermedia hace referencia, sin duda, al carácter temporal de la vida de los hombres. Si ciframos lo nuclear de la existencia humana en la noche de la fe, descubrimos que esta existencia se encuentra flanqueada por el mundo y Dios. El hombre es, pues, "caminante" y "peregrino", un ser en tránsito desde el mundo hacia Dios.

Si siguiésemos analizando lo dicho, y traduciéndolo al lenguaje de las "disciplinas", encontraríamos temas de metafísica, de psicología, antropología, teología, soteriología, etc. Pero no es eso lo que nos interesa. Quisiéramos ahora realizar una lectura filosófica del símbolo de la noche que se nos ha venido ofreciendo.

Lo primero que se muestra a la reflexión filosófica es, sin duda, el peso ontológico de la "noche".

¿Cuándo es de noche? ¿Cuando niego los apetitos por medio de la mortificación? ¿Cuando niego el entendimiento por el pleno asentimiento de la fe? ¿O cuando no puedo ver a Dios?

La prima noche no es una noche ontológica, sino moral, actuada por el hombre que se empeña en la tarea de recorrer el camino propuesto por la mística. Y decimos que no es ontológica puesto que su ser tiene un correlativo no ser en el día de los sentidos. Actuada moralmente por el hombre sin dejar de ser pasiva es de carácter eminentemente activo, es ascética.

La medianoche es activa y pasiva a la vez, en toda su magnitud, puesto que la fe es don infuso y requiere de la libre colaboración de la voluntad ante la sumisión del entendimiento. La medianoche, sin embargo, no es una noche ontológica, sino religiosa, dado que su ser tiene un correlativo no ser en el día del entendimiento. La medianoche surge de la negación del día del entendimiento, actuada religiosamente por el hombre. Habiendo aquí la presencia de la Gracia y sus dones infusos, la medianoche tiene carácter activo y pasivo.

El despidiente, en cambio, es la forma de ser del hombre en esta vida, que no tiene correlato de oposición en esta vida. En esta vida no se da el no ser del despidiente. La noche ontológica que suponen la moral y la religiosa, es la del despidiente. La frase "a Dios no se le ve", indica la condición ontológica de la criatura como ser en el mundo y en el tiempo. El sello de su finitud consiste en estar siempre a la espera, proyecto, avizorando la meta.

Ahora bien, las tres noches son una sola noche, como la noche. Esto quiere decir que no se trata de tres momentos mutuamente excluyentes. Siempre es de noche, en el sentido ontológico de "no ver a Dios". Siempre se está en la situación activo-pasiva que supone el hallarse el alma de cara a su meta final. Tobías desde la primera noche "está" con Sara. La Sabiduría de Dios le llama, mas él tiene que obrar la purificación activa para librarse de las ataduras que le impiden la unión mística.

Como se ve, hasta aquí estamos muy lejos aún de haber realizado el tránsito del símbolo al concepto. En realidad, todavía nos movemos dentro de una interpretación alegorizante del Símbolo, que atendiendo a Ricoeur, es justamente lo que hay que superar.

Si nos preguntamos, pues, ahora, ¿qué es la noche desde la filosofía? apenas sabríamos responder que es la condición de la existencia temporal y finita de cara a lo Absoluto.

Mas, si a pesar de esta situación ontológica, la existencia es capaz de experimentar en la noche oscura de su ser, la presencia de una "Llama de Amor Viva", ello nos sobrecoge sobremanera y nos invita a entrar en un diálogo más profundo con el Doctor Místico, a "entrarnos más adentro en la espesura"¹⁶, hacia aquello que apertura el "decir" poético-teorético de S. Juan de la Cruz, desde donde nos viene la pregunta hermenéutica. Y esto es precisamente lo que queda pendiente aquí.

La Noche es un símbolo capital; pero sin embargo requiere de otros símbolos para mostrarnos el asunto en su develamiento más pleno. Ello sólo será posible al establecer la adecuada correspondencia entre nuestra mirada filosófica y el asunto que asombró a S. Juan de la Cruz.

He aquí la verdad del asunto del pensar según el decir de la poesía:

¡Oh llama de amor viva,
que tiernamente hieres
de mi alma en el más profundo centro!¹⁷

16 C 36.

17 Llama de Amor Viva, LI 1, 1.