

Stoa

Vol. 7, no. 14, 2016, pp. 27-52

ISSN 2007-1868

LA NOCIÓN DE “ALMA” EN SAN JUAN DE LA CRUZ
UNA MEDITACIÓN SOBRE LAS APORTACIONES DE LA MÍSTICA
A LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA¹

LUCERO GONZÁLEZ SUÁREZ

Universidad Nacional Autónoma de México

noche_oscura27@yahoo.com.mx

RESUMEN: Ésta es una meditación filosófica sobre la obra poética y doctrinal de San Juan de la Cruz, cuyo propósito es exhibir las aportaciones de la mística sanjuanista a la antropología filosófica. Dado que para el santo, “alma” y “hombre” son nociones equivalentes. En el primer apartado se explica en qué sentido cabe distinguir dos partes del alma, una inferior y otra superior, en función del tipo de experiencias que cada una hace posibles. Posteriormente, se señalan las funciones de los sentidos externos e internos. Asimismo, al hablar de la “parte superior” del alma, se explica en qué consisten las operaciones del entendimiento, de la voluntad y de la memoria, en relación con la unión de semejanza amorosa con Dios. La conclusión a la que se arriba es que la antropología sanjuanista hace posible comprender no sólo cuáles son las estructuras esenciales del ser del hombre, sino también su origen y el fin sobrenatural de la existencia.

PALABRAS CLAVE: San Juan de la Cruz · antropología · alma · mística · Dios

ABSTRACT: This is a philosophical meditation on the poetry and doctrinal work of San Juan de la Cruz, whose purpose is to showcase the contributions of the philosophical anthropology sanjuanista mystique. As for the holy “soul” and “man” are equivalent notions. In the first section it explains in what sense can distinguish two parts of the soul, a lower and an upper, depending on the type of experience that each enables. Subsequently, the functions of the

¹ El artículo fue escrito en el marco de la estancia de investigación posdoctoral que su autora realizó en el Departamento de Filosofía, de la Universidad Iberoamericana, Campus Ciudad de México, con el apoyo del programa de Becas para Estancias Posdoctorales Nacionales, del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt).

external and internal senses. Also, speaking of the “top” of the soul, it explains what the operations of the understanding, the will and memory in relation to the union of loving likeness of God. The conclusion of this article is that San Juan de la Cruz’s anthropology make us understand not only the essential structures of human being, but also its origin and the existence’s supernatural purpose.

KEYWORDS: San Juan de la Cruz · Anthropology · Soul · Mysticism · God

Como sostiene Albert Camus en *El mito de Sísifo*, no es posible negar que si el sol gira alrededor de la Tierra o al revés, esa es una pregunta baladí. La verdadera pregunta filosófica es si la vida vale o no la pena de ser vivida. Ninguna teoría sobre el mundo puede igualarse en importancia con la reflexión sobre el ser que somos. Si nos desentendemos del mundo, somos ignorantes, pero de ello no se sigue que nuestra vida esté condenada al sinsentido. Por el contrario, quien jamás se pregunta si hay alguna razón para levantarse día tras día, alguna misión que realizar, por la cual vivir y morir, está condenado a una vida que se agota en el nivel orgánico, pero que no es digna de llamarse humana.

El objeto material de la antropología filosófica es la existencia humana, su objeto formal son las determinaciones esenciales que definen nuestra condición de ser. La manera en la que respondemos a la pregunta sobre el ser que somos, determina la forma en que vivimos. Por lo cual cabe afirmar que la antropología filosófica es un saber que posee una dimensión existencial, toda vez que la manera en la que respondemos a la pregunta sobre el sentido de la existencia, decide y orienta el rumbo de la cotidianidad.

El propósito de estas páginas es tomar como punto de partida un fenómeno hermenéutico (la obra poética y doctrinal de San Juan de la Cruz), a fin de plantear la pregunta por los rasgos ontológicos que nos definen esencialmente. Se trata de explicitar las estructuras constitutivas de la existencia, que deciden nuestra singularidad óntico-ontológica. La filosofía que aquí desarrollo es antropología por su objeto (el existente), fenomenología por su método, hermenéutica porque aquello a lo que se dirige la pregunta por el ser del hombre es una construcción textual.

A fin de cumplir con dicho objetivo, en las siguientes páginas haré una presentación global de la antropología sanjuanista, orientada a ex-

plicitar la estructura unitaria del ser del hombre. Lo que, en el contexto de la mística sanjuanista, equivale a analizar críticamente los elementos que el santo retoma de la tradición, por lo que se refiere al tratado del alma, con el fin de declarar quién es el hombre y por qué el hombre es capaz de lo divino, a la luz de la experiencia de unión amorosa con Dios.

A fin de exhibir las aportaciones de la mística sanjuanista a la antropología filosófica, comenzaré por explicar en qué sentido cabe distinguir dos partes del alma, una inferior y otra superior, en función del tipo de experiencias que cada una hace posibles. Posteriormente, al referirme a la parte inferior, señalaré las funciones de los sentidos externos e internos. Asimismo, al dilucidar la noción de “parte superior” del alma, señalaré en qué consisten las operaciones del entendimiento, de la voluntad y de la memoria, en relación con el interés fundamental de la espiritualidad sanjuanista: la unión de semejanza amorosa con Dios, que consiste en amar y conocer a Dios como Él se ama y se conoce a sí mismo y ama al hombre.¹

Por poco que se revise la bibliografía sobre los conceptos “hombre” y “alma” en el pensamiento de San Juan de la Cruz (sjc), resultará claro que los especialistas se han limitado a señalar la influencia del Pseudo-Dionisio, de Santo Tomás de Aquino, de San Agustín, de Platón, de Plotino y hasta de la mística sufí en sus escritos, a fin de mostrar la coherencia entre las afirmaciones de sjc sobre el ser del hombre y alguna antropología o metafísica en particular. Frente a eso, mi propósito es desmontar del aparato conceptual que el santo utilizó para expresar su experiencia, el núcleo esencial de ésta. Lo que equivale a la aplicación de la fenomenología hermenéutica al análisis de su obra, con el propósito de penetrar en el núcleo de la experiencia de unión con Dios, a la luz de la cual el santo se comprende a sí mismo y comprende la relación del hombre con Dios.

¹ Tengo presente que la estructura unitaria del alma incluye lo que sjc denomina “el más profundo centro” de ésta. Sin embargo, dada la brevedad de la extensión disponible, considero que dicha cuestión requiere un tratamiento independiente. Por lo que me ocuparé de esta dimensión existencial en futuras investigaciones.

1. La estructura unitaria del ser del hombre

Al referirse al ser del hombre, sjc parte del supuesto de que sus lectores comprenden la equivalencia entre las nociones “hombre” y “alma”. Aquello que para sus lectores era comprensible de suyo, para el lector contemporáneo es oscuro. Aun aceptando que el aparato conceptual de la filosofía escolástica sea el más propicio para dar cuenta de la noción de hombre que se desprende del conocimiento sobrenatural de la mística —lo que por lo demás no es autoevidente y requiere de una ardua argumentación que vaya más allá de los argumentos de autoridad—, de ello no se sigue que en el momento actual de la historia del pensar tales categorías se pueda retomar sin más, poniendo entre paréntesis la crítica de la filosofía posterior a dicho sistema.

Si sjc se vale de las categorías de la filosofía escolástica no es porque, tras haber hecho una revisión crítica de sus supuestos metafísicos, la considere insuperable, sino simplemente porque es el horizonte de comprensión que modeló su experiencia. Aunque la expresión de aquello que su experiencia le permitió comprender sobre el ser del hombre “supone una concepción estructural [heredada de la escolástica, que presenta al hombre como compuesto de sentidos, potencias y operaciones, el empleo que el santo hace de tales categorías] se coloca habitualmente en una visión funcional” (Pacho, 2000, p. 44). Al retomar la antropología escolástica, el interés de sjc no es discutir si los elementos que integran al ser del hombre corresponden, por ejemplo, a estructuras ónticas o a determinaciones existenciales, puesto que la filosofía de ese tiempo ni siquiera permitía hacer tal distinción. Cuando el santo emplea tales categorías, ciertamente asociadas a estructuras, lo hace para explicar ciertos dinamismos de la existencia, que tampoco le interesan por sí mismos, sino en función del fin sobrenatural de la deificación. El motivo fundamental de la antropología sanjuanista es teológico. Lo que al santo le interesa es hablar del hombre como ser abierto a la experiencia transformadora del amor divino; no simplemente responder a la pregunta ¿qué es el hombre?

El concepto central de la antropología sanjuanista es el de “alma”. Dicho término se dice, por lo menos, en dos sentidos. En primer lugar, al hacer uso del término, sjc utiliza el recurso retórico de la sinécdoque, y en tal sentido nombra la parte por el todo. Así, cuando “utiliza

la palabra ‘alma’, quiere decir toda la vida interior de la persona, no aquella parte que según muchas religiones sobrevive a la muerte física” (Thompson, 2002, p. 206). De acuerdo con dicha acepción, el término se refiere a lo que los medievales denominaban “supuesto humano”, es decir, al “principio radical y animador de toda operación, y en cuanto sujeto de las potencias y facultades del hombre” (Kiwka, 2004).

No obstante, aunque el supuesto humano sea uno solo, la realidad “hombre” no es simple, sino compleja, lo que implica que en ella cabe distinguir las operaciones de los principios en los que las primeras tienen su origen y fundamento. En tal sentido, el hombre puede ser definido como “urdimbre de espíritu y carne” (sjc, 1994, canción 1, §25;² como un ser cuya estructura unitaria está integrada por alma y cuerpo; porción superior y porción inferior.

A fin de evitar malos entendidos y atribuir un carácter dualista a la antropología mística de sjc, es preciso tener presente que la distinción antes señalada obedece a fines pedagógicos. No es que sjc quiera sostener la autonomía, la preexistencia o la inmortalidad del alma y para ello requiera retomar el dualismo platónico. La distinción se limita a indicar que cada una de estas partes realiza operaciones distintas: mientras que el cuerpo es la condición de posibilidad de nuestro ser en el mundo, es decir, de nuestra presencia entre las cosas y entre los otros. El espíritu tiene capacidad para entrar en relación con Dios.

Para sjc, dado que “estas dos partes son un supuesto, ordinariamente participan entrambas de lo que una recibe, cada una a su modo” (sjc, 1994, libro 1, cap. 4, §2).³ De donde se deriva que, a fin de eliminar los obstáculos que permiten desocultar la presencia escondida de Dios y arribar al fin sobrenatural de la deificación, sean necesarias la purificación activa y pasiva del sentido y del espíritu. Para arribar al matrimonio espiritual con el Esposo Cristo, no basta con la purificación de la sensualidad, es necesaria también la purificación del espíritu, toda vez que es allí donde radica la raíz de todo vicio e imperfección.

² En adelante citaré esta obra mediante la sigla LIB, seguida de los números de canción y párrafo correspondientes.

³ En adelante citaré esta obra mediante la sigla NO, precedida del número de libro, seguida por los números de canción y párrafo correspondientes.

1.1. La parte inferior: el caudal del alma

Con el propósito de explicar la estructura unitaria del ser del hombre, sjc construye una imagen genial: la de la ciudad y sus arrabales. Comparación a través de la cual, el santo se esfuerza por explicar que por debajo de la diversidad de funciones vitales, yace la unidad del alma. y en su centro, la presencia escondida del Esposo Cristo.

En la *Cántico Espiritual B*, la amada llama Judea “a la parte inferior del alma, que es la sensitiva” (sjc, canción 18, §4)⁴ y dice que

los arrabales della son los sentidos sensitivos interiores, como son la memoria, fantasía, imaginativa, en los cuales se colocan y recogen las formas e imágenes y fantasmas de los objetos, por medio de los cuales la sensualidad mueve sus apetitos y codicias. Y estas formas, etc., son las que aquí llama ninfas, las cuales quietas y sosegadas, duermen también los apetitos. Éstas entran a estos sus arrabales de los sentidos interiores por las puertas de los sentidos exteriores, que son oír, ver, oler, etc., de manera que todas las potencias y sentidos, ahora interiores, ahora exteriores, de esta parte sensitiva, los podemos llamar arrabales, porque son los barrios que están fuera de los muros de la ciudad (CB, 18, 7).

El alma se compone de tres porciones: a) la parte inferior, que en la imagen es comparada a Judea; b) la superior, que se compara a la ciudad, y c) el centro de la ciudad. La parte inferior es el cuerpo, con sus sentidos exteriores e interiores y sus potencias sensitivas. La “región sensitiva es sujeto de los órganos y apetitos de orden sensible, por los cuales el hombre siente y se derrama en el mundo” (Victorino, 1950, p. 129). Los “arrabales” de la ciudad son las potencias sensitivas.

Asimismo, en otros lugares de su obra poético-doctrinal, el santo hace mención de la parte inferior del alma mediante la expresión “caudal del alma”, aclarando a continuación que por tal se ha de entender todo lo que pertenece a la parte sensitiva de ésta. Como él mismo aclara, “en esta parte sensitiva se incluye el cuerpo con todos sus sentidos y potencias, así interiores como exteriores [. . . además de] toda la habilidad natural, conviene a saber, las cuatro pasiones [y] los apetitos naturales” (CB, 28, 4). Veamos cada uno de sus elementos con detenimiento.

⁴ En adelante citaré esta obra mediante la sigla CB, seguida de los números de canción y párrafo correspondientes

1.1.1. Los sentidos exteriores e interiores

En la imagen presentada anteriormente, los sentidos exteriores son comparados a las puertas de la ciudad, porque es a través suyo como el alma entra en contacto con los entes que le salen al paso en la experiencia. Los sentidos son como las ventanas del alma, porque mediante ellos la primera entra en contacto con el mundo y con los otros. De acuerdo con sjc, que en este punto está en total acuerdo con la teoría del conocimiento de su época,

el alma luego que Dios la infunde en el cuerpo, está como una tabla rasa y lisa en que no está pintado nada, y si no es lo que por los sentidos va conociendo, de otra parte naturalmente no se le comunica nada. Y así, en tanto que está en el cuerpo, está como el que está en una cárcel oscura, el cual no sabe nada sino lo que alcanza a ver por las ventanas de dicha cárcel [...] así el alma, si no es por lo que por los sentidos se le comunica, que son las ventanas de su cárcel, naturalmente por otra vía nada alcanzaría.⁵

En virtud de su ser encarnado, “el alma [entendida aquí como sinónimo de la unidad del supuesto humano en tanto que sujeto del conocimiento] no puede de suyo obrar nada si no es por el sentido corporal” (LIB, 1, 9). Los sentidos exteriores tienen la función de descubrir la realidad; de poner al hombre en contacto con el ser natural por excelencia: el individuo, cuya presencia se nos ofrece a través de la percepción. Ellos nos permiten aprehender el aspecto externo de las cosas; su eidos. Sin embargo, los datos que ellos aportan son apenas el principio del conocimiento. Puesto que una vez que son afectados por la presencia de los entes sensibles, “representan las imágenes y especies de sus objetos a estos interiores” (2s, 16, 3).

Por su parte, el primero de los sentidos internos, de los que sjc hace mención es el sentido común, al que define como función del conocimiento que tiene por objeto la sensación de lo individual. Su actividad consiste en componer los datos provenientes de los objetos sensibles. En la *Llama de amor vivo B*, al especificar la operación del sentido común —al que en ese contexto identifica con la fantasía—

⁵ De la Cruz, San Juan, 1994, “Subida del Monte Carmelo”, en *Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, libro 1, capítulo 3, párrafo 3. En adelante citaré esta obra mediante la sigla s, precedida del número de libro, seguida de los números de canción y párrafo correspondientes.

sostiene que allí “acuden con las formas de sus objetos los sentidos corporales y es el receptáculo y archivo de ellas” (LIB, 3, 69). El sentido común tiene por función la síntesis de los datos provenientes de los cinco sentidos, que permite la percepción unitaria de lo individual.

Los otros dos sentidos interiores son la imaginativa y la fantasía. En la *Subida del Monte Carmelo*, el santo advierte al lector sobre la estrecha relación que se da entre ambas, al decir que una se sirve de la otra “porque el uno discurre imaginando y el otro forma la imaginación a lo imaginado fantaseando, y para nuestro propósito, lo mismo es tratar del uno que del otro” (2s, 13, 2). En la filosofía escolástica, la identificación entre imaginación y fantasía es frecuente. Es importante distinguirlas para dejar en claro que mientras la imaginativa conserva las imágenes que proceden de los sentidos externos y las presenta a la fantasía; la fantasía compone las imágenes y las presenta al entendimiento. De modo que si la labor de la primera es pasiva, la de la segunda es creativa.

Si a sjc le interesa explicar los elementos que constituyen la parte inferior del hombre es sólo para argumentar que el sentido no “es ni puede ser capaz de conocer ni comprender a Dios” (3s, 24, 2), puesto que “Dios no cae en el sentido” (LIB, 3, 75). La razón es obvia: frente a todos los que, desde siempre, se han quejado de la imposibilidad de conocer a Dios, tomando como justificación el hecho de que Dios no es un “objeto” de la experiencia posible, sjc recuerda que el ser sobrenatural de Dios es infinitamente disímil de todo lo que los sentidos externos e internos pueden aprehender.

La percepción sensible pueda ser ocasión de que el alma caiga en la cuenta de la perfección de Dios, puesto que su perfección invisible se muestra a través de sus obras. Pero para que eso pueda tener lugar, de suerte que al mirar en torno suyo, el hombre pueda acceder a la visión del mundo como hierofanía, es necesario que la sensibilidad de éste se haya purificado previamente. Sólo entonces, su mirada no se detendrá en la belleza de las criaturas sino que, a propósito de la consideración de sus gracias y hermosuras, se elevará a la contemplación de la hermosura de Dios.

Del sentido proceden los estímulos de placer y displacer que subyacen a la avidez de lo nuevo, es decir, a la tendencia espontánea de la voluntad que tiene por fin la búsqueda constante de nuevas experien-

cias de goce sensible. Como san Agustín ha señalado en sus *Homilias*, cuando la sensibilidad no ha sido educada en la templanza, tiende a desordenarse. Tal es el origen de la concupiscencia de los ojos, que, más que consistir en un deseo permanente de conocer el mundo, consiste en una afición que tiene su fin en ella misma: se trata de “ver por ver” sin detenerse propiamente en lo visto.

La razón por la cual, para venir a la unión con Dios es necesaria la purificación activa y pasiva del sentido, es que cuando la búsqueda de experiencias sensibles placenteras se convierte en el criterio de la acción moral y espiritual, extraviado en espectáculo de lo que ocurre en el gran teatro del mundo y de la propia sensibilidad, el hombre acaba por olvidarse del fin sobrenatural de su existencia. La percepción gozosa de los bienes finitos puede constituir un riesgo de alienación en la medida en que, en vez de reconocer en las criaturas el rastro de Dios, quien permanece extasiado en la belleza y sublimidad del mundo, se olvida de que “todo el ser de las criaturas, comparado en el infinito [ser] de Dios, nada es, y por tanto el alma que en él pone su afición, delante de Dios también es nada” (1s, 4, 4). Si la belleza del mundo es peligrosa para el progreso espiritual es porque, dado su esplendor, la mirada puede quedarse asida a ella, y perder la capacidad para dirigirse hacia Dios.

Además de los sentidos externos e internos, sjc señala como otro elemento constitutivo de la parte inferior del hombre las cuatro pasiones: gozo, esperanza, dolor y temor. Aunque el movimiento afectivo implicado en cada una de ellas es distinto, las pasiones son solidarias entre sí. De modo que “si la voluntad se goza de alguna cosa, consiguientemente a esa misma medida ha de esperar y virtualmente va allí incluido el dolor y temor acerca de ella” (3s, 16, 5-6). En razón de la interdependencia que se da entre las pasiones, “al modo que una de ellas se fuere ordenando y poniendo en razón, de ese mismo modo se pondrán todas las demás” (3s, 16, 5).

Para dar a entender el carácter connatural de las pasiones, el santo señala que “el alma después del pecado original les está sujeta” (1s, 15, 1). Más allá de si se acepta o no la doctrina del pecado original como explicación válida para la tendencia al pecado que todo hombre puede constatar en sí mismo, lo importante es que las pasiones forman parte del dinamismo de la voluntad. Es por ello que, al constituir determina-

ciones ontológicas, resulta imposible pensar siquiera en la posibilidad de aniquilarlas.

Las pasiones son afecciones connaturales al ser del hombre, que surgen en el alma a causa del contacto con una realidad cuya presencia es capaz de provocar un movimiento en los sentidos externos e internos, acompañado de una determinada emoción. Con el propósito de definir los rasgos esenciales de las pasiones, un intérprete de sjc ha señalado que:

los sentimientos son estados afectivos, con un fundamento cognoscitivo, que tienen un carácter más bien duradero. Las emociones son estados afectivos, que se caracterizan por su intensidad, la forma brusca de aparecer y su corta duración. Las pasiones participan de los sentimientos y de las emociones: se asemejan a las emociones por su intensidad y violencia y a los sentimientos por su duración” (García, 1991, p. 61).

Consideradas en cuanto a su ser, las pasiones no son tendencias “buenas” ni “malas”, espirituales ni carnales. No obstante, cuando se las analiza a la luz del fin sobrenatural de la vida, es inevitable concluir la necesidad de que éstas se ordenen conforme a la razón, a fin de que no se conviertan en apetitos e impidan el progreso espiritual.

A fin de evitar errores de comprensión, es preciso aclarar que pasiones y apetitos no son nociones equivalentes: las primeras constituyen determinaciones ontológicas, las segundas movimientos desordenados de la voluntad. No obstante, tienen entre sí un vínculo estrecho, puesto que “destas afecciones [se refiere a las cuatro pasiones] nacen al alma todos los vicios e imperfecciones que tiene cuando están desenfrenadas”(3s, 16, 5).

1.2. La porción superior del alma

Al presentar la comparación del alma con la ciudad, sjc señala que aquello que propiamente constituye la ciudad —por contraposición a sus arrabales— es la porción superior, “que tiene capacidad para comunicar con Dios, cuyas operaciones son contrarias a las de la sensualidad” (CB, 18, 7). Mientas que la parte inferior del hombre es una expresión que designa la apertura esencial de éste al mundo, la parte superior se denomina así porque nombra la capacidad del hombre para entrar en relación con Dios.

La porción superior del alma constituye una estructura unitaria. Sin embargo, del espíritu cabe predicar diversas operaciones, cada una de las cuales se explica por la existencia de tres facultades: entendimiento, voluntad y memoria. Al hablar de dichas facultades, el santo sigue en todo punto la doctrina de San Agustín, de acuerdo con la cual alma es imagen de la Trinidad. Y sostiene que así como hay una sola vida y una sola substancia en el ser de Dios; aunque haya diversas potencias y operaciones, hay una sola alma. Veamos en qué consiste la operación específica de cada una de ellas.

1.2.1. El entendimiento

Como fiel heredero de la tradición, sjc sostiene que en el entendimiento ninguna cosa puede hallarse, que no sea por vía natural,

lo cual es sólo lo que alcanza por los sentidos, para lo cual ha de tener los fantasmas y las figuras de los objetos presentes en sí o en sus semejantes y de otra manera no, porque, como dicen los filósofos [...] del objeto presente y de la potencia nace en el alma la noticia (2s, 3, 2).

Al explicar el origen del conocimiento, sjc sostiene que aunque el conocimiento no se identifica con la percepción, dicho acto es el principio de todo saber natural, ya que por sí misma el alma ninguna noticia posee sobre el ser. La labor del entendimiento consiste en “formar inteligencias y desnudarlas del hierro de las especies y fantasías” (2s, 8, 5). Esto es, en abstraer la esencia de las cosas, tomando como dato inicial la noticia sensible que le aportan los sentidos externos e internos.

Si a sjc le interesa hablar acerca del entendimiento, no es para mostrar su acuerdo con la antropología reinante. Su interés es distanciarse de la tesis tomista, según la cual el conocimiento de Dios es posible gracias a la analogía. Ahora bien, a fin de comprender el porqué de la crítica del poeta místico a la doctrina de la analogía, conviene antes tener claro los fundamentos de ésta.

El supuesto básico del que partió la filosofía tomista fue que las diversas entidades poseen una relación intrínseca con Dios, toda vez que su ser es causa de la existencia de aquellas. Es decir, que tanto la existencia como la esencia de las creaturas son participación de la existencia y esencia de Dios. Las tres doctrinas fundamentales de la metafísica

tomista, que justifican el empleo de la analogía como recurso lógico-semántico para hablar de Dios son:

En primer lugar, hay distinción entre ser existente, bueno, sabio, y así sucesivamente, esencialmente, y ser existente, bueno, sabio, y así sucesivamente, por participación. Dios es todo lo que es en esencia, y como resultado él es la existencia en sí misma, la bondad en sí misma, la sabiduría en sí misma. Las criaturas son existentes, buenas, sabias, solamente porque comparten la existencia, la bondad y la sabiduría de Dios, y esta participación tiene tres características [...] Lo que es esencialmente existente o bueno es la causa de lo que tiene existencia o bondad por participación. En segundo lugar, está la doctrina general de la causalidad, según el cual cada agente produce algo parecido a sí mismo. El agente y aquello que le es similar no pueden ser separados. En tercer lugar, existe la creencia de Aquino de que realmente estamos autorizados a afirmar que Dios es existente, bueno, sabio, y así sucesivamente, a pesar de que no podemos conocer su esencia [La traducción es nuestra] (Ashworth, 1999).

A partir de ellas, Tomás de Aquino sostiene que a través del conocimiento de las criaturas es posible acceder al conocimiento de Dios. Puesto que en el efecto hay cierta semejanza con la causa, las criaturas participan de las perfecciones divinas. Aceptado lo anterior, la tarea de la teodicea era demostrar la *analogia entis* entre Dios y el hombre.

Al comparar el uso del término “ser” con “saludable” Aristóteles deja claro que él ve una cierta correspondencia entre estos dos casos de analogía. Diferentes cosas que son llamadas “saludables” tienen una cierta relación con la salud [...] Algo similar se aplica a “ser”. Sin embargo, Santo Tomás señala que en ambos casos, esta relación no es la misma: la sustancia es sujeto de los accidentes, que son sus determinaciones. Dado que existe una relación intrínseca, hay algo del ser que se encuentra en los accidentes, mientras que este no es el caso en la relación de la comida sana con la salud del cuerpo. Este punto es de gran importancia cuando se determina la relación de las cosas creadas a Dios: las cosas creadas tienen una cierta semejanza con Dios, sobre la base de los cuales son posibles declaraciones análogas sobre ambos. Aquello que pertenece a Dios como idéntico con su esencia, es poseído por las cosas creadas a través de la participación [La traducción es nuestra] (Elders, 1993, p. 46).

Por su parte, sjc considera que la diferencia esencial entre Dios y las criaturas es infinitamente mayor que la diferencia que especifica a

estas últimas, por lo que “ninguna cosa criada ni pensada puede servir al entendimiento de propio medio para unirse con Dios” (1s, 8, 1).

Anticipándose a tal objeción, Tomás de Aquino ya había señalado que se equivocan quienes así piensan, ya que de lo contrario sería imposible llegar al conocimiento de Dios a partir del conocimiento de la creación como efecto suyo. En contra de los defensores de la univocidad, el desarrollo de la doctrina de la analogía le permite sostener al filósofo que “La noción de ente se aplica a Dios y a las criaturas, no de una manera unívoca, ni tampoco puramente equívoca, sino más bien analógica, con analogía de atribución y de proporcionalidad” (de Aquino, 2007).

La tesis central de la metafísica tomista es que el ser no se dice en sentido unívoco cuando se atribuye a Dios y a las criaturas. No obstante, tampoco es el caso que cuando se afirma que los seres creados son y Dios es, se trate de una afirmación equívoca. Tanto en un caso como en el otro, la predicación tiene lugar conforme a la analogía de proporcionalidad. Lo que permite que se “pueda hablar de Dios, tomando como punto de apoyo el lenguaje sobre las criaturas, sin que se lo identifique con ellas y sin que la diversidad de significaciones haga incontrolable lógicamente o equívocos esos términos en el proceso de razonamiento” (Beuchot, 1993, p. 44).

La analogía como proporción implica una calificación de Dios a partir de las criaturas. Al decir que Dios es y que la criatura es, se da a entender que hay una cierta semejanza entre la relación que se da entre la esencia divina y su existencia, y la de la esencia del hombre y su existencia. La razón por la cual el ser se predica de Dios con mayor propiedad es que Él existe por sí y los seres creados existen por Dios. El ser de lo creado depende del Creador. Tanto Dios como las criaturas son, pero dicha atribución no es unívoca ni equívoca sino análoga. Dios es el primer analogado, las criaturas el secundario. Por tanto, a través del conocimiento de los efectos de Dios, es posible conocerlo.

La idea central de la doctrina de la analogía es que a Dios no tenemos acceso de manera directa: no lo conocemos más que como causa, “pues el efecto se nos presenta como más evidente que la causa y por el efecto llegamos a conocer la causa” (de Aquino, 2014). Así las cosas, ¿cómo juzgar los alcances y las limitaciones del conocimiento analógico de Dios? Una de las críticas más agudas que se han hecho a

la analogía como recurso para el conocimiento de Dios, es la de sjc, quien ha sostenido de forma tajante:

entre todas las criaturas superiores ni inferiores, ninguna hay que próximamente junte con Dios ni tenga semejanza con su ser; porque, aunque es verdad que todas ellas tienen [...] cierta relación a Dios y rastro de Dios [...] de Dios a ellas ningún respecto hay ni semejanza esencial [...] Y por eso es imposible que el entendimiento pueda dar en Dios por medio de las criaturas (2s, 8, 3).

El argumento en contra de la analogía sostiene que para que el conocimiento pueda realizarse, es menester que exista una semejanza unívoca y no sólo análoga, entre el ser de Dios y el medio a través del cual se busca conocer: la razón. No obstante, puesto que entre la razón natural —que se sirve de aprehensiones provenientes de las criaturas para construir sus razonamientos— y el ser sobrenatural de Dios no hay una semejanza, de ello se sigue que la analogía no es una vía adecuada para conocer a Dios.

Las aprehensiones con base en las cuales conocemos a las criaturas se colocan “debajo de algunas maneras y modos limitados, y la Sabiduría de Dios, en que se ha de unir el entendimiento, ningún modo ni manera tiene ni cae debajo de algún límite ni inteligencia distinta y particularmente” (2s, 17, 6). Por tanto, el ser sobrenatural de Dios es inaccesible para el conocimiento natural del que es capaz el entendimiento. Pero según sjc, para ser apropiado, el conocimiento debe ser proporcionado al objeto que se pretende conocer.

La conclusión a la que el místico llega es que “el único medio proporcionado al ser sobrenatural de Dios es el don sobrenatural de la fe, que Dios infunde en el hombre por gracia, en contemplación” (González, 2013, p. 185). De donde se sigue que el hombre se ha de “apartar de su inteligencia para llegarse a Dios” (LIB, 3, 48).

La experiencia mística es inefable porque acaece en las oscuridades de la fe teologal. La fe es luz sobrenatural que supera los alcances del entendimiento. Progresar en el conocimiento oscuro por fe de Dios es quedarse “sin luz (natural) y a oscuras viendo”. Teodiceya y mística son caminos diversos que conducen a encuentros igualmente distintos con lo divino (González, 2012, p. 64).

Pese a que el entendimiento no puede alcanzar a comprender el ser sobrenatural de Dios, como sjc advierte, “algunos son tan vivos y sutiles, que las mismas palabras y razones vivas que piensan creen que son de Dios” (2s, 29, 8). Tal es el peligro de despojar a Dios de su trascendencia y misterio, a fin de hacerlo comprensible.⁶

1.2.2. La voluntad

De acuerdo con sjc, mientras “el entendimiento en el conocer una cosa permanece realmente distinto de la cosa, a la cual se une sólo intencionalmente por medio de la idea abstraída de ella, la voluntad, cuando ama una cosa, se une o tiende a unirse realmente a la cosa amada” (Albaní y Astrua, 1992, p. 99). La voluntad es el principio del querer, que orienta la existencia a la dirección apuntada por el deseo. En tal sentido, “todos los gustos, gozos y aficiones se causan en el alma mediante la voluntad”⁷.

La voluntad “tiene la habilidad de recibir figura y forma de deleite” (2s, 8, 5). La voluntad del hombre es una facultad que fenomenológicamente se manifiesta en la capacidad para sacarnos a nosotros mismos del arrojo en el mundo en el que estamos ya inmersos siempre. Es aquella estructura ontológica que la reflexión supone como causa y origen de las aficiones por mor de las cuales nos proponemos “esto” o “aquello”.⁸

Dado que, como ya se ha dicho, la antropología sanjuanista tiene por fin último describir los rasgos de la existencia en tanto que apertu-

⁶ Los místicos tiene muy claro que el ser de Dios no se agota en ninguna experiencia de Dios. Cuál sea la realidad de Dios en y por sí misma, es algo que permanece inaccesible en esta vida, donde la finitud le impide acceder a la visión directa y esencial del absoluto divino. La fe es visión, pero visión a través de un velo.

Si la noción de fenómeno es apropiada para dar cuenta del acontecimiento de lo divino es, precisamente, porque el concepto fenómeno alude a algo que se muestra veladamente y que, al mismo tiempo, se retiene. De modo que aún cuando en el aparecer, el fenómeno accede a la mostración, ello no significa que la mostración del aquello que se torna fenómeno quede agotada en su acacer mismo. Lo que, dicho más llanamente, aplicado al acontecer de la presencia escondida de Dios, supone que es más lo que el hombre no alcanza a comprender de Dios que lo que conoce, aun a través de ese medio proporcionado a su esencia que es la fe sobrenatural. De ahí que, refiriéndose a la imposibilidad de reducir la esencia de Dios, San Agustín advierta que “si fuimos capaces de pensar a Dios”, eso no es Él.

⁷ De la Cruz, San Juan, 1994, “Cartas”, en *Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, núm. 13.

⁸ Incluso la aparente ausencia de deseo tiene por principio y fundamento la voluntad: sólo el ser capaz de querer, puede no querer hacer nada.

ra a lo divino, ello explica que al caracterizar su operación, la observación más importante sea que “cuando una voluntad se aficiona a una cosa, la tiene en más que otra cualquiera” (1s, 5, 5). Lo que evidencia la presencia de una concepción dinámica y funcional de la voluntad en la mística sanjuanista.

Para sjc, la voluntad es principio de semejanza. La operación de la voluntad es el amor. Así como es la condición y el objeto de su amor, es el hombre en el que anida. Quien ama a Dios y sólo en su posesión coloca la totalidad de sus afanes, se libera de los asimientos que lo atan a lo mundano y comienza el camino de perfección.⁹ Por el contrario, quien sólo ama la posesión de los bienes mundanos no tiene capacidad para Dios. Puesto que “no caben en ella [se refiere al alma, entendida como sinónimos de ‘hombre’] afición de criatura y afición de Dios” (1s, 6, 1).

Como sjc advierte, “el alma no tiene más que una voluntad, y ésta, si se embaraza y emplea en algo, no queda libre, sola y pura, como se requiere para la divina transformación” (1s, 11, 6). El amor es el principio que une al amante y la realidad amada. Quien dispersa su amor en varios objetos, pierde la fuerza para dirigir todo su ser hacia una sola dirección, dado que sus otros “amores” jalan hacia direcciones distintas impidiendo así el progreso en el camino de perfección. La voluntad es la facultad que explica la inclinación del hombre hacia dos direcciones fundamentales, que se oponen entre sí, al menos inicialmente: el mundo y lo sagrado.

A fin de que, en vez de unirse y asemejarse al mundo, el hombre se una y haga semejanza de Dios, es necesario que la voluntad se libere de cualquier amor que no tenga a Dios por destinatario. Desear a Dios constituye un progreso en la fase de la conversión, por cuanto quien dirige su deseo a Dios, sale de los afanes mundanos que antes tenía. Movimiento que tiene por causa la manifestación elusiva del

⁹ El proceso místico puede comprenderse como un tránsito del *amor-eros* al *amor-ágape*, del amor interesado y egoísta, que tiene su raíz en el gusto y la afición a la noticia gozosa de la presencia divina, al amor desnudo y perfecto de Dios, que no busca saciar su deseo recibiendo del Amado deleites naturales ni sobrenaturales, sino amar como Dios ama al hombre y se ama a sí mismo: hasta la muerte de cruz.

Si bien es cierto que el amor-eros, nacido de la afición a lo sagrado, no es medio proporcionado para la unión con Dios; también lo es que constituye el comienzo de la experiencia mística. Sin el deseo de Dios, resulta incomprensible la determinación de abandonar la vida mundana.

Amado, cuya presencia basta para enamorar el hombre; para hacerlo salir en pos de su presencia, dejando en el olvido cualquier otro gusto y afición, para preguntar ¿A dónde te escondiste, Amado, y me dejaste con gemido?

No obstante, desde otra perspectiva, es necesario decir que “Ninguna cosa distinta de cuantas puede gozar la voluntad es Dios” (c, 13), por cuanto Dios no es un objeto que pueda caer bajo el deseo. Por lo que si la voluntad se ha de unir con Dios, antes ha de estar vacía de cualquier deseo. Purificación que incluye el deseo de Dios, puesto que ello implica la consideración de Dios como el mayor de los bienes. Pero, lejos de lo que pudiera pensarse, proceder de ese modo sólo es posible sobre la base de la comparación de Dios con las realidades finitas. Lo que no deja de ser agravio para Dios, porque, como advierte sabiamente San Anselmo, Él no sólo es “aquello mayor de lo cual nada puede pensarse, sino incluso aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado” (San Anselmo, 1961, p. 34).

Para venir a la unión de semejanza con Dios, “todo el negocio para venir a unión de Dios está en purgar la voluntad de sus aficiones y apetitos, porque así de voluntad humana y baja venga a ser voluntad divina” (1s, 11, 3). La operación de la voluntad es el amor; no el sentimiento homónimo que lo acompaña. Amar no es tener elevados e intensos sentimiento hacia el “objeto de la voluntad” llamado Dios; es donación. Puesto que “Es muy distinta la operación de la voluntad de su sentimiento. Por la operación se une con Dios y se termina en él, que es amor, no por el sentimiento y la aprehensión de su apetito, que se asienta en el alma como fin y remate” (De Jesús Sacramentado, 1935, p. 114). Mientras que el deseo que apunta a Dios como objeto tiene su origen en el anhelo egoísta de posesión y gozo de Dios; el *amor-ágape*, el amor perfecto y desnudo, surge de la voluntad de amar a Dios y a los demás como Él se ama en cada una de las Personas de la Santísima Trinidad y ama al hombre. Por lo cual, quien luego de haber atravesado las purgaciones activas y pasivas tiene la voluntad transformada en Él, refiriéndose a la operación de dicha facultad puede afirmar: “mi voluntad salió de sí haciéndose divina; ya no ama bajamente, ya acerca de Dios no obra humanamente” (2NO, 4, 2).

1.2.3. La memoria

10

La tercera de las facultades del alma es la memoria, cuyas “noticias generales son todas aquellas que puede formar de los objetos de los cinco sentidos corporales, que son: oír, ver, oler, gustar y palpar, y todas las que a este talle pudieran fabricar y formar” (3s, 2, 4). Las noticias de la memoria provienen de los datos de los sentidos externos, una vez que éstos han sido elaborados por los internos.

Dado que el principal interés de la antropología sanjuanista es ofrecer a los espirituales una comprensión adecuada sobre el hombre, que permita justificar la necesidad de las purgaciones activas y pasivas, al hablar de la porción superior del alma, SJC considera de suma importancia referirse a la memoria porque ella es la facultad responsable de la representación de todo aquello que puede caer bajo alguna forma, imagen y figura, tanto por vía natural como sobrenatural. La memoria almacena todas las aprehensiones provenientes de los sentidos. En tal sentido es el “archivo y receptáculo del entendimiento, en que se reciben todas las formas e imágenes inteligibles, y así, como si fuese un espejo, las tiene en sí, habiéndolas recibido por vía de los cinco sentidos” (2s, 16, 2).

En la memoria se albergan las noticias de origen natural, imaginaria y espiritual. Las primeras —efectos de la dimensión pasiva de la memoria— provienen de los datos que aportan los sentidos. Respecto del modo en que cabe proceder ante tales noticias para no impedir el progreso espiritual, puesto que no es posible cancelar la actividad de los sentidos externos, lo importante no es esforzarse por no tener contacto sensible con los bienes finitos, sino permanecer libre del apetito tanto de su presencia efectiva como de su recuerdo. Cierto es que “imperfecciones a cada paso las hay si [el hombre] pone su memoria en lo que oyó, vio, tocó, etc.” (3s, 3, 3) y se aficiona a ellas, puesto que a través suyo “se le ha de pegar alguna afección, ahora de dolor, ahora de temor, ahora de odio, o de vana esperanza y vano gozo y vanagloria” (3s, 3, 1). Ante esa posibilidad, la purificación activa de la memoria ha

¹⁰ Me refiero aquí a la memoria como en tanto que facultad y no a la memoria sensitiva, que en algunos lugares de su obra el santo presenta como uno de los sentidos internos.

de consistir en que “de todas las cosas que oyere, viere, oliere, etc., no haga archivo ni presa de ellas” (3s, 2, 14).

Asimismo, el espiritual debe permanecer en guardia para no dar su consentimiento voluntario al apego respecto de las noticias provenientes de la imaginación en su función creadora. De modo que “de todas estas noticias se ha de desnudar y vaciar y procurar perder la aprehensión imaginaria de ellas, de manera que en ella no le dejen impresa noticia ni rastro de cosa [...] como si no hubiese pasado por ella, olvidada y suspendida de todo” (3s, 2, 4). Puesto que el ser de Dios no puede caer bajo acto alguno de la imaginación, quien ha comenzado a progresar en el camino espiritual y no es ya principiante sino aprovechado, debe renunciar a cualquier representación antropomórfica de Dios, bajo la consciencia de que “Dios no tiene forma ni imagen que pueda ser comprendida” (3s, 2, 4).

Puesto que “nuestro ser es tan fácil y deleznable que, aunque esté bien ejercitado, apenas dejará de tropezar con la memoria en cosas que turben y alteren el ánimo que estaba en paz y tranquilidad” (3s, 6, 4), a fin de disponerse favorablemente para la posterior purificación pasiva de la memoria, conviene que el espiritual tampoco admita ningún tipo de afición a las aprehensiones sobrenaturales acerca de Dios.

La doctrina sanjuanista en torno a las aprehensiones sobrenaturales es que, en razón del gran daño que ellas pueden causar, han de ser rechazadas. La idea central es que el ser de Dios no es semejante a aquello que se puede aprender natural ni sobrenaturalmente. Dios no es el contenido de ninguna experiencia ordinaria ni extraordinaria. Es por ello que las “visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos por vía sobrenatural; de las cuales cosas, cuando han pasado por el alma, se suele quedar imagen, forma y figura, o noticia impresa” (3s, 7, 1), deben ser rechazadas, a fin de que el alma no se embarace con ellas y, lejos de quedarse vacía de toda aprehensión sobre Dios, confunda el ser absoluto de dios con alguna de esas noticias. Lo mejor es “aprender a poner las potencias en silencio y callando para que hable Dios” (3s, 3, 4).

Al referirse a los daños causados por el consentimiento y la afición al recuerdo de las aprehensiones sobrenaturales, sjc señala que el primero de ellos es “que muchas veces se engaña teniendo lo uno por lo otro” (3s, 8, 2). Es decir, que confunde su experiencia de lo que cree

ser Dios, con el ser de Dios. “El segundo es que está cerca y en ocasión de caer en alguna presunción o vanidad” (3s, 8, 2), puesto que en tal caso, se le podría ocurrir pensar que si Dios se le manifiesta de esa forma es como recompensa a su mérito espiritual. El tercero de los daños es que “el demonio tiene mucha mano para le engañar por medio de dichas aprehensiones” (3s, 8, 2). Lo que bien podría entenderse como una advertencia acerca de que no hay criterios suficientes para saber si tales aprehensiones sobrenaturales son inspiradas por el buen o el mal espíritu. El cuarto es que “le impide la unión en esperanza con Dios” (3s, 8, 2), dado que en vez de permitir que la memoria permanezca vacía de toda noticia, a fin de recibir la comunicación sobrenatural del Misterio de Dios a través del único medio proporcionado a su ser, que es la fe teologal, satisface su deseo de la presencia divina con una aprehensión determinada, con un Dios que es “de tal o cual” modo. Y el quinto es que quien identifica a Dios con la aprehensión sobrenatural de lo que piensa es su ser, “juzga de Dios bajamente” (3s, 8, 2), en la medida en que lo convierte en el contenido de una emoción, en un fenómeno psicológico.

Para sjc, ni el sentimiento de su ausencia ni el de su presencia afectiva se identifican con la ausencia real de Dios, por tanto, “por grandes comunicaciones y presencias y altas y subidas noticias de Dios que un alma en esta vida tenga, no es aquello esencialmente Dios ni tiene que ver con Él” (CB, 1, 3). Dios es Dios y su ser no se reduce a la especificidad cualitativa de nuestros sentimientos gozosos ni dolorosos acerca de Él. Entre la limitada comprensión que de Él tenemos y el misterio de Dios hay un abismo.

Con la finalidad de evitar los daños derivados de la afición al recuerdo de las aprehensiones sobrenaturales, el consejo de sjc es rechazarlas, puesto que, como sostiene al referirse a las visiones, éstas son acerca de criaturas con quien Dios ninguna proporción ni conveniencia esencial tiene. Por lo cual, no sirven al entendimiento como medio proporcionado para la unión de semejanza amorosa. Por lo que lo más conveniente para quien las tiene es negarlas, “para ir adelante por el medio próximo [y proporcionado], que es la fe” (2s, 24, 8).

Para progresar espiritualmente, “de aquellas formas de las tales visiones que se quedan en el alma impresas, ni ha de hacer archivo ni tesoro el alma ni ha de querer arrimarse a ellas, porque sería estarse

con aquellas formas, imágenes y personajes” (2s, 24, 8). Ahora bien, de lo que sjc habla cuando se refiere a la purgación activa de la memoria no es de aniquilar tales aprehensiones sobrenaturales —que tal propósito sobrepasa el alcance de la voluntad— sino de desapegarse de ellas. Del mismo modo que se puede alcanzar la desnudez de la voluntad mediante el desapego de los bienes finitos, se alcanza la desnudez de la memoria, que la purificación pasiva perfecciona: a través de la no afición a los recuerdos que ella alberga. Respecto de la memoria, la perfección es

Olvido de lo criado,
 memoria del Criador
 atención a lo interior
 y estarse amando al Amado.¹¹

Para quedarse vacío de toda aprehensión natural y sobrenatural, el hombre puede y debe ejercitarse en el rechazo de tales noticias. Sin embargo, puesto que la purificación más radical y pasiva es obra de Dios, tal desasimiento no puede ser alcanzado en tanto, junto con la noticia oscura de la fe sobrenatural y del *amor-ágape*, Dios no infunda en el espiritual la virtud sobrenatural de la esperanza.

La virtud sobrenatural de “la esperanza hace en la memoria vacío de toda posesión” (2s, 6, 2), despojando a ésta de todas las aprehensiones naturales y sobrenaturales, a fin de que, permaneciendo en desnudez, el alma pueda aguardar el acontecer de su presencia en la “suma esperanza de Dios incomprehensible” (3s, 2, 3). Ya que, “para que la esperanza sea entera en Dios, nada ha de haber en la memoria que no sea Dios” (3s, 11, 1). Para acceder al encuentro con Dios, hay que purificarse de cualquier representación de Dios. Y principalmente hay que renunciar a toda representación que reduzca la trascendencia y el misterio de Dios a un bajo modo de comprender su ser, cual es la identificación de Dios con la noción de principio, causa, entidad y fundamento de los seres finitos. La razón de lo cual no es que Dios no sea el origen, principio y fundamento de lo creado, sino que es un funda-

¹¹ De la Cruz, San Juan, 1994, “Letrillas”, en *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, número 4.

mento que no se comprende adecuadamente cuando se representa en términos ónticos.

¿De dónde surge la importancia del vaciamiento de la memoria? El peligro derivado de la terrible tendencia a rumiar una y otra vez las faltas pasadas, consiste en que quien sólo repara en sus menguas e imperfecciones adopta una falsa humildad. Pero lo que entonces ocurre, con demasiada frecuencia, es la caída en la desesperación. Desesperación cuyo signo demoníaco ha puesto de manifiesto Kierkegaard, al señalar que quien vive inmerso en la desesperación religiosa tiene la certeza de que todo se ha perdido y de no hay salvación. Lo que supone la negación del poder renovador de la gracia divina.

2. Conclusiones

Tal como se ha mostrado en las páginas precedentes, el concepto central de la antropología sanjuanista es el de “alma”. Término que, en la mayoría de los casos, en función de una sinécdoque, el santo utiliza para referirse al hombre, en su calidad de “supuesto humano”: como principio y sujeto tanto de los sentidos externos e internos como del entendimiento, voluntad y memoria.

Al referirse al ser del hombre, SJC deja en claro que pese a la diversidad de las estructuras y de las funciones que lo definen, entre las dos partes que lo integran —el sentido y el espíritu— hay una relación de interdependencia esencial. Pues, dado que estas dos partes son un supuesto, ambas participan de lo que cada una recibe, según su virtud. De donde se deriva que, a fin de eliminar los obstáculos que permiten desocultar la presencia escondida de Dios y arribar al fin sobrenatural de la deificación, sean necesarias la purificación activa y pasiva tanto del sentido como del espíritu. Para arribar al matrimonio espiritual con el Esposo Cristo, no basta con la purificación de la sensualidad, es necesaria también la purificación del espíritu, toda vez que es allí donde radica la raíz de todo vicio e imperfección.

Por todo lo antes dicho, resultará evidente que la antropología sanjuanista no surge de una preocupación libre y desinteresada, filosófica, en el ser del hombre. Por el contrario, si al santo le interesa responder a la pregunta ¿qué es el hombre? y describir las facultades y operaciones de la que el hombre es capaz, es sólo para dejar en claro la manera en que cada una de ellas ha de ser purificada, ordenada y reorientada,

a fin de que, según su capacidad, sea un medio próximo o remoto para la unión con Dios.

En tal sentido, a propósito de los sentidos externos, sjc reconoce que la percepción sensible puede ser ocasión de que el alma caiga en la cuenta de la perfección de Dios, puesto que su perfección invisible se muestra a través de sus obras. Pero para que eso pueda tener lugar, de suerte que al mirar en torno cuyo el hombre pueda acceder a la visión del mundo como hierofanía, es necesario que la sensibilidad de éste se haya purificado previamente. Ya que, dejada a su espontaneidad, lejos de ser un medio para la búsqueda de la presencia divina, la sensibilidad constituye un riesgo de alienación. La razón, de lo cual, cuando las pasiones suscitadas por los sentidos se desordenan y asumen la forma de apetitos, el hombre pierde la capacidad para comprender con claridad la esencia y el sentido del mundo, de su propio ser y del ser sobrenatural de Dios.

Por contraposición a los sentidos externos e internos, aquello que propiamente constituye la esencia del hombre-alma es la porción superior, integrada por el entendimiento, la voluntad y la memoria. La labor del entendimiento consiste en formar las inteligencias o los conceptos universales de las cosas, a partir de los datos que le ofrecen los sentidos. La voluntad es el principio del querer, que orienta y dirige la existencia a la dirección apuntada por el deseo. La memoria, es el archivo del entendimiento, en que se reciben todas las formas e imágenes inteligibles.

Al igual que los sentidos, a fin de que la unión de semejanza amorosa entre Dios y el hombre se lleve a cabo, el entendimiento, la voluntad y la memoria deben purificarse. El primero, debe oscurecerse para ser ilustrado por la fe sobrenatural, por cuanto ella es el único medio proporcionado al ser sobrenatural de Dios. La voluntad, debe desnudarse del apetito tanto de los bienes y noticia naturales como sobrenaturales, puesto que si se aficiona a ellos, no podrá alcanzar la desnudez necesaria para amar en perfección a Dios. Finalmente, la memoria deberá purgarse del recuerdo de todas aquellas aprehensiones que el espiritual pueda asociar falsamente con Dios.

A propósito de la purgación de la memoria, sjc señala que durante la vía activa, Dios comienza a infundir en el alma la noticia oscura de la contemplación para limpiarla de sus vicios, a fin de que, estando des-

nuda de cualquier otro amor, pueda corresponder a su llamado amoroso. En la primera fase del camino de perfección, la contemplación le permite al espiritual conocer el efecto que sus vicios e imperfecciones han hecho en el castillo de su alma. Gracias a ello, la amada ve que de suyo no merece sino ser despreciada. Sabe que en razón de la semejanza que hay entre sus bajas operaciones y el ser sobrenatural del Amado, no está en condiciones de ser mirada.

Sin embargo, pasadas las tentaciones y luchas de la fase ascética del camino de perfección —lo que sólo puede decirse con fines pedagógicos, puesto que la purgación es trabajo de toda la vida— la contemplación ya no tiene por fin oscurecer el ejercicio natural del entendimiento, la voluntad ni la memoria, sino alumbrarlas. Tras limpiar al alma de sus vicios, Cristo no le recuerda más sus pecados. No obstante lo cual, no por eso el alma ha de olvidar sus pecados, a fin de agradecer siempre a Dios el haberla liberado de sus imperfecciones.

En virtud de la solidaridad entre las potencias del alma, derivada del hecho de que las operaciones de las unas dependen de las otras, a fin de que ésta acceda a la transformación de semejanza amorosa, es necesario que tanto el entendimiento como la voluntad y la memoria sean purificadas activa y pasivamente acerca de sus aprehensiones. Puesto que la unión del hombre con Dios no tiene lugar a partir de una sola de tales operaciones sino que involucra la unidad del “supuesto” humano, por tanto, mientras la fe le muestra al hombre el ser de Dios, la esperanza despoja a la memoria de toda representación particular de lo divino.

A la solidaridad entre las operaciones de las potencias, corresponde la unidad de las virtudes teologales sobrenaturales de la fe, la esperanza y la caridad o el *amor-ágape*, refiriéndose a la cual el santo afirma que “estas tres virtudes teologales andan en uno” (2s, 24, 8). A fin de que, infundiendo su gracia, Dios pueda transformar las operaciones de las potencias humanas en divinas, es necesario que las tres potencias estén vacías de sus respectivas aprehensiones. Aunque desde diferentes perspectivas, las tres virtudes “hacen el mismo vacío y oscuridad cada una en su potencia: la fe en el entendimiento, la esperanza en la memoria y la caridad en la voluntad” (2s, 6, 1).

La distinción entre la “parte” superior y la inferior, entre el sentido y el espíritu, podría inducir la idea de que entre ambas no hay

una relación esencial, que no es posible hablar de interdependencia. No obstante, dado que ambas dimensiones del ser corresponden a un mismo ente, de ello se sigue que todo cuanto ocurre en la parte inferior tiene una repercusión en el espíritu. Idea que el santo explica mediante la imagen de la ciudad y sus arrabales, al afirmar que “hay natural comunicación de la gente que mora en estos arrabales de la parte sensitiva, la cual gente es las ninfas que decimos, con la parte superior, que es la ciudad” (CB, 18, 7). Unidad a consecuencia de la cual, cuanto “se obra en esta parte inferior ordinariamente se siente en la otra interior y, por consiguiente, le hace advertir y desquitar de la obra y asistencia espiritual que tiene en Dios” (CB, 18, 7). Precisión que explica por qué la purificación no puede limitarse al sentido ni al espíritu sino que ha de abarcar al hombre en su unidad originaria, puesto que la intención es que cada una de las potencias y sentidos puedan acoger, según su capacidad y modo, la noticia sobrenatural de Dios.

Referencias

- Albaní, A. y M. Astrua, 1992, *San Juan de la Cruz. Introducción a su doctrina espiritual*, Cevhac, México.
- Ashworth, E. J., 1999, “Medieval Theories of Analogy”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, consultada el 23 de noviembre de 2015 en: <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/analogy-medieval/>.
- Beuchot, M., 1993, *Signo y lenguaje en la filosofía medieval*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Capánaga, V., 1950, *San Juan de la Cruz: valor psicológico de su doctrina*, Juan Bravo, Madrid.
- De Aquino, S. T., 2007, *Suma contra los gentiles*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- , 2014, *Suma de Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- De Jesús Sacramentado, C., 1935, *San Juan de la Cruz. El hombre, el doctor, el poeta* Labor, Barcelona.
- De la Cruz, S. J., 1994, “Cántico Espiritual B”, en *Obras Completas* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- , 1994, “Cartas”, en *Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- , 1994, “Letrillas”, en *Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- , 1994, “Llama de amor viva B”, en *Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

- , 1994, “Noche Oscura”, en *Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- , 1994, “Subida del Monte Carmelo”, en *Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Elders, L. J., 1993, *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in an historical perspective*, E. J. Brill, Holanda.
- García, C., 1991, *Juan de la Cruz y el misterio del hombre* Monte Carmelo, Burgos.
- González, L., 2013, “Angustia y fe teologal en Kierkegaard y San Juan de la Cruz”, en *Véritas, Revista de Filosofía y Teología*, núm. 28, pp. 73–190.
- , 2012, “Hacia una fenomenología del Cántico Espiritual, de San Juan de la Cruz”, en *ILU, Revista de Ciencias de la Religión*, núm. 17, pp. 59–76.
- Kiwka, M., 2004, “Las estructuras básicas del ser humano en el pensamiento de San Juan de la Cruz”, en *Revista San Juan de la Cruz*, vol. LIII, pp. 5–78.
- Pacho, E. (dir.), 2000, *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos.
- San Anselmo, 1961, *Proslogion*, Aguilar, Buenos Aires.
- Thompson, C., 2002, *Canciones en la noche. Estudio sobre San Juan de la Cruz*, Trotta, Madrid.