

{ Artigos

La Noche Oscura como misteriofanía negativa. Hacia una ontología fenomenológica del acontecimiento de lo divino, en la Subida del Monte Carmelo, de San Juan de la Cruz

*Dark Night as a negative mysteriophany. Towards a
phenomenological ontology of the event of the divine, in
the Ascent of Mount Carmel, of Saint John of the Cross*

DOI: 10.12957/ek.2017.32166

Prof^a. Dr^a. Lucero González Suárez
noche_oscura27@yahoo.com.mx
Universidad Intercontinental, México

El presente artículo es un análisis fenomenológico de la *Subida del Monte Carmelo*, cuyo propósito es mostrar que la Noche Oscura es una misteriofanía negativa que acoge tres sentidos. En primer lugar, San Juan de la Cruz llama Noche Oscura a la negación de los apetitos relativos a las potencias. En segundo lugar, la fe es Noche Oscura para el hombre, porque la donación de lo divino causa ceguera en el entendimiento. Finalmente, Dios es Noche Oscura para el hombre debido a que su manifestación es invisible. La intención de estas páginas es hacer algunas aportaciones a la fenomenología de la experiencia mística cristiana, cuyos conceptos fundamentales tienen un doble origen: la fenomenología contemporánea y la fenomenología de la religión y de la mística, desarrollada principalmente por la escuela española.

PALABRAS CLAVE

San Juan de la Cruz, fenomenología,
mística, misteriofanía, Noche oscura, Dios.

This article is an original phenomenological analysis of the *Ascent of Mount Carmel*, whose purpose is to show that Dark Night is a negative mysteriophany, which implies three senses. First of all, Saint John of the Cross calls Dark Night the denial of the appetites of the faculties. Second, faith is Dark Night to humankind because the donation of the divine causes blindness in the understanding. Finally, God is Dark Night for men, because his manifestation is invisible. The intention of those pages is to make some contributions to phenomenology of Christian mysticism, whose fundamental concepts have a dual origin: contemporary phenomenology and the phenomenology of religion and mysticism, developed mainly by the Spanish school.

KEYWORDS

Saint John of the Cross. Phenomenology.
Mysticism. Mysteriophany. Dark night. God.

Introducción

El fenómeno es lo patente. Es decir, lo que se muestra a sí mismo ante la mirada de quien, habiendo desarrollado cierta capacidad de demora, puede aguardar el tiempo que haga falta para presenciar el acontecer de las cosas, e incluso de lo divino. En el concepto “fenómeno” hay una referencia implícita al ser del hombre. Sólo puede considerarse “fenómeno” aquello que aparece ante el único ente cuyo ser se define por la apertura esencial a *lo que es* (al ente) y al sentido del Ser (que se hace patente en los entes).

La fenomenología, en tanto que investigación de los fenómenos, puede caracterizarse como “la ciencia filosófica que describe el aparecer, y se restringe a la original donación de dicho aparecer [...prescindiendo de] construcciones teóricas” (WELTE, 2003, p. 215) respecto al *qué* eso el tipo de realidad de lo que aparece. La fenomenología es un camino para la investigación de aquello que se muestra pero que, por no ser inmediatamente accesible en cuanto a su esencia, requiere ser esclarecido. La tarea de la fenomenología consiste en exhibir la estructura esencial de lo que aparece, a fin de hacer comprensible su sentido.

El concepto “fenómeno” no discrimina “entre objetos ni los clasifica a partir de sus características materiales sino que apunta a un modo particular de dirigirse a, de interrogar, de investigar e interpretar algo” (DE LARA, 2008, p. 242). Se denomina fenómeno a aquello que le sale al encuentro al hombre, dando origen a una experiencia, cuyo sentido no es del todo evidente.

A la fenomenología que tiene por objeto de investigación las diversas experiencias místico-religiosas, le compete el análisis de las mediaciones histórico-culturales, a través de las cuales se hace patente el acontecer del Misterio Salvífico/Liberador. Dichas mediaciones, a las que en adelante denominaré “misteriofanías positivas” son los fenómenos *en* los cuales se hace patente lo divino de modo indirecto: a) como aquello que, no siendo un ente, constituye el sentido de un determinado ente (la hierofanía); b) como el acontecimiento que origina una experiencia única y, por tanto, irreductible a cualquier otra (ser salvado/liberado).

Si ontología y fenomenología no son dos disciplinas distintas, sino que caracterizan a la filosofía por su objeto y por su modo de tratarlo, de ello se sigue que el análisis fenomenológico de las experiencias místico-religiosas ha de derivar en una ontología del Misterio Salvífico/Liberador. Esto es, en una descripción coherente de los rasgos esenciales del origen y término dichas experiencias.

Ahora bien, ¿acaso el Misterio Salvífico/Liberador puede manifestarse sin hacerse patente? ¿Cabe concebir una donación de Dios y de los dioses ajena a los

fenómenos? Cuando la finalidad de la investigación no consiste en dilucidar el sentido del Misterio Salvífico/Liberador, a través del análisis de sus expresiones fenoménicas en las misteriofanías positivas, el esfuerzo filosófico en cuestión ya no puede llamarse ontología. En todo caso, no se trataría ya de una fenomenología, entendida como la interpretación del sentido de un ente intramundano (montaña, árbol, pirámide, crucifijo) ni de una posible experiencia del ente-ontológico que somos (la *lectio divina*, la comunión, la oración); sino de la descripción indirecta, vía negativa, del acontecer de lo divino, en términos de donación.

En las páginas que siguen, tomando como punto de partida la distinción entre fenómeno y manifestación, procuraré hacer ver que la Noche Oscura es una misteriofanía negativa de Cristo, cuyo análisis permite comprender que la esencia de lo divino es donación. Es decir, una experiencia de la donación de Dios, que acaece más allá de todo aparecer, cuyo rasgo distintivo es la más radical invisibilidad.

Más allá de si al análisis de una misteriofanía negativa puede atribuirse el título de “fenomenológica” o, con el fin de ser más precisos, habría que buscar otra denominación para designar dicha investigación, me atrevo a sostener que lo aquí propuesto constituye una aportación relevante para la comprensión filosófica del Misterio Salvífico/Liberador. Ya que si la experiencia de Dios y de los dioses no se reduce al aspecto fascinador sino que incluye el rasgo de lo tremendo, se impone la conclusión de que el adecuado planteamiento de la pregunta que interroga por el sentido de la salvación y de la liberación, reclama como condición de posibilidad la exhibición del lado oscuro de la manifestación de aquéllos.

1. El acontecer de lo divino y la fundación del ámbito sagrado

Las diversas tradiciones místico-religiosas constituyen un testimonio del encuentro entre el hombre y lo divino. Tal hecho exhibe la capacidad del hombre para entrar en relación con realidades cuyos rasgos fenoménicos las separan por completo de cualquier otra modalidad de *lo que es*.

Para hacer referencia a la esencia que comparten Dios y los dioses, la fenomenología de la religión ha creado el término “Misterio Salvífico”¹.

¹ Una de las complicaciones inherentes al estudio de la fenomenología de la religión es que la terminología empleada por sus más destacados exponentes no es homogénea. Para referirse al término de la experiencia místico-religiosa, hay quienes hablan de lo sagrado (M. Eliade); de lo numinoso (R. Otto), de lo divino (M. Heidegger) o del Misterio (J. Gómez Caffarena). Personalmente, prefiero la terminología propuesta por Juan Martín Velasco, porque considero que

Dicha categoría.

designa la esencia analógica de lo divino, despojada de su representación personal o impersonal, monista o dualista, trascendente o inmanente. La realidad que ella mienta es el centro y origen de la vida religiosa y mística, en torno al cual se articulan los diversos aspectos del fenómeno correspondiente. Dicha categoría nombra el “primer analogado” que la historia comparada de las religiones postula como hipótesis de investigación. Su sentido último no es ontológico sino metodológico. “Misterio Salvífico” nombra la comunidad funcional que vincula las prácticas religiosas histórico-concretas. (GONZÁLEZ, 2013, p. 161)

Sería un error pensar que la expresión “Misterio Salvífico/Liberador”² nombra la esencia primitiva de lo divino, de la cual derivan los dioses históricos mediante algún proceso de emanación. El correlato del “Misterio Salvífico/Liberador” no es el *eidos* de lo divino en sentido platónico. Como advierte Martín Velasco, “El Misterio es la categoría interpretativa con la que designamos lo que tienen de común todas las formas de divinidad, es decir, todas las configuraciones que el sujeto ha dado de lo que es el término de su actitud religiosa” (2006, p. 125).

¿Cuáles son los rasgos esenciales del Misterio Salvífico/Liberador? El primero es que se manifiesta como lo totalmente Otro. El Misterio Salvífico/Liberador se distingue por ser “lo oculto y secreto, lo que no es público, lo que no se concibe ni se entiende, lo que no es cotidiano y familiar, sin que la palabra pueda caracterizarlo y denominarlo con mayor precisión en sus propias cualidades afirmativas” (OTTO, 2007, p. 22).

El segundo rasgo fenomenológico del Misterio Salvífico/Liberador está íntimamente relacionado con el anterior y consiste en que no es una entidad. A diferencia de los entes intramundanos, la manifestación del Misterio Salvífico/Liberador es un acontecimiento que se sustrae a todo intento objetivador. Dios y los dioses se separan de *lo que* *es* por cuanto el hombre no puede provocar, emplazar ni producir su manifestación. Por lo que su realidad sólo puede ser descrita adecuadamente mediante el concepto *acontecimiento*.

permite establecer con mayor claridad la esencia de Dios y de los dioses; del ámbito abierto por su manifestación y de sus manifestaciones singulares.

El tercer rasgo fenomenológico que distingue al Misterio Salvífico/Liberador² está ya insinuado en su misma denominación. Dios y los dioses son únicamente en la medida en que acontecen, y acontecen haciendo donación de sí, bajo dos modalidades histórico-culturales: la salvación y la liberación.

El hombre recibe la salvación cuando su existencia adquiere un sentido trascendente, que no puede ser producido a través de ningún tipo de maquinación. Cuando comprende que su existencia tiene por origen y sustento último la acción divina. Un ejemplo de lo anterior se encuentra en el testimonio de fe de San Pablo, según el cual en Dios “vivimos, nos movemos y existimos” (Hch. 17. 28).

Por otro lado, el hombre accede a la liberación cuando se emancipa de las representaciones limitadas y por lo mismo incorrectas acerca del mundo, de lo divino y de sí mismo. La conciencia se libera cuando, a causa de un despertar interior, logra comprenderse en el seno de la unidad de lo real. De acuerdo con el hinduismo, el hombre alcanza la liberación cuando comprende “la identidad” del Brahman (Absoluto) en el fondo de la autoconsciencia (*atman*). «Atman es Brahman». O, de manera más directa, repetida como estribillo sugerente: *tat tuam asi* (eso eres tú)” (GÓMEZ, 2007, p. 100).

Un cuarto rasgo fenomenológico del Misterio Salvífico/Liberador es que no es algo cuyo acaecer sea ajeno al hombre; ante el cual, el hombre pueda tomar distancia y ser indiferente. De acuerdo con G. Marcel, existen dos modos fundamentales de aproximarnos a la realidad: concebirla como problema o reconocerla como misterio. Se denomina problema a la aparición de un obstáculo que no permite al hombre seguir avanzando en su proceso de reflexión. El problema “es algo que se encuentra, que obstaculiza el camino [de la reflexión]. Se halla enteramente ante mí” (MARCEL, 1969, p. 24). Por el contrario, “el misterio es algo en lo que me hallo comprometido, a cuya esencia pertenece, por consiguiente, no estar enteramente ante mí” (MARCEL, 1969, p. 24).

Misterio es aquello en lo cual, el hombre se sabe implicado; no es una perplejidad que surge a partir de la consideración abstracta de la realidad. El misterio es algo “en lo que yo mismo estoy comprometido y que no puede concebirse sino como *una esfera en la que la distinción del mí y del ante mí pierde su significado y su valor inicial*” (MARCEL, 1969: 145). Si el Misterio Salvífico/Liberador es misterio en el sentido marceliano es porque la donación de lo divino no es un problema (una entidad que le hace frente al hombre en el seno del mundo); sino un acontecimiento que lo interpela y demanda de él una respuesta.

² Pienso que, para no dejar fuera a las religiones orientales, es necesario hablar de Misterio Salvífico/Liberador. Motivo por el cual, en lo sucesivo, me referiré de este modo al término de la experiencia místico-religiosa.

Un quinto rasgo esencial del Misterio Salvífico/Liberador es que no puede ser conocido a través de las categorías, por cuanto estas últimas enuncian los diversos sentidos de “lo que es”. El término que Aristóteles utiliza para referirse a “lo que es” es *ousía*, mismo que habitualmente es traducido por substancia o por entidad. Según Aristóteles, la expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos (*Metafísica*, 11028a10). Si la *ousía* es *legatai polajós*, ello se debe a que se trata de un nombre homónimo, que alberga diversos significados (ARISTÓTELES, *Categorías*, 1a 1-6). Hay muchos seres y muchas maneras de ser. De suerte que “Ente’ no se predica de modo equívoco, ni unívoco, sino análogo” (SALAS, 2003, p. 156). No obstante, todos esos modos de ser están vinculados entre sí, en virtud de su referencia a la *ousía*.

no es lo mismo el ser como substancia que como accidente [...] La noción de ser no es unívoca, en la medida en que no se dice del mismo modo para todo *lo que es*. Pero tampoco es equívoca, en el sentido de que signifique algo radicalmente distinto en cada caso. Es análoga, por cuanto tiene un significado que en parte es igual y en parte es diferente; es decir, porque conjuga identidad y la diferencia. (GONZÁLEZ, 2015, p. 163)

Las categorías son modos de pensar y de nombrar la realidad que corresponden a la entidad y a lo que guarda relación con ella. En el ámbito de la entidad natural, la totalidad de *lo que es* constituye una substancia o bien se dice de ella. El Misterio Salvífico/Liberador está más allá de las categorías, por ser una “realidad cuya existencia, cuya presencia se impone al hombre sin que éste sea capaz de aplicarle ninguna de las categorías con que conoce, insertando las en el orden de su pensamiento, todas las demás realidades” (MARTÍN, 2006, p. 129). Del Misterio Salvífico/Liberador cabe afirmar lo que dice Plotino sobre el Uno: “no es ni cierta cosa, ni cantidad, ni cualidad, ni inteligencia, ni alma, ni lo que mueve, ni lo que es estable; no está ni en el lugar ni en el tiempo” (*Enéadas*, IV, III). El Misterio Salvífico/Liberador no es una entidad; “se singulariza como una cosa *ganz andere*, como algo radical y totalmente diferente: no se parece a nada humano ni cósmico” (ELIADE, 1988, p. 14). Por tanto, no puede ser comprendido mediante las categorías de *lo que es*.

El Misterio Salvífico/Liberador rehúsa su esencia al pensar categorial, por cuanto su ser está más allá del ente. A semejanza del Uno, “su comprensión

no nos viene ni por el conocimiento científico, ni por el pensamiento, como el conocimiento de las otras cosas inteligibles, sino por una presencia que es superior a la ciencia” (PLOTINO, *Enéadas*, IV, III).

No hay palabra humana que permita hablar adecuadamente del acontecer del Misterio Salvífico/Liberador. Conforme a las enseñanzas del Pseudo-Dionisio Areopagita, ante la irrupción de lo divino, el hombre queda sumido en el más profundo silencio. Si el Misterio Salvífico/Liberador no es una entidad, de él no cabe decir *que es ni que no es*, puesto que “está por encima de toda negación y afirmación” (DIONISIO AREOPAGITA, *Teología Mística*, I, 2). Es por ello que, su presencia “está más allá de todo ser” (DIONISIO AREOPAGITA, *Teología Mística*, I, 1) substancial.

Bajo la conciencia de que todo intento por conducir a la palabra la experiencia de Dios, San Juan de la Cruz se pregunta “¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas donde El mora hace entender?, ¿y quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir?, ¿y quién finalmente lo que las hace desear?” (CB. prólogo. 2). Según Otto, ante la presencia del Misterio Salvífico/Liberador o, como él lo llama, lo numinoso, “Lo único que puede hacer la lengua es balbucear algo. Y sólo por imágenes y analogías da un concepto remoto, confuso e insuficiente” (2007, p. 52).

El sexto rasgo esencial del Misterio Salvífico/Liberador es que su acontecer provoca en el hombre un santo temor, que ninguna entidad mundana puede suscitar. Ante la proximidad de Dios y de los dioses, el hombre se siente amenazado. La causa de dicho temor es que en el Misterio Salvífico/Liberador, el hombre descubre una potencia irracional — o más bien superrracional — que no tiene parangón en la naturaleza. Motivo por el cual, ante la proximidad de Dios y de los dioses, el hombre se siente amenazado.

El séptimo rasgo esencial del Misterio Salvífico/Liberador es que, además de manifestarse como realidad tremenda, acontece como presencia fascinadora, que atrae poderosamente al hombre, suscitando en este último el deseo de unión (con)/fusión (en) dicha presencia. Pese al temor reverencial que provoca la manifestación velada de lo divino, “la misma criatura, que tiembla ante él en humildísimo desmayo, siente a la vez el impulso de reunirse a él y apropiárselo en alguna manera” (OTTO, 2007, p. 50). Ante el Misterio Salvífico/Liberador, la carne se estremece y tiembla, pero el deseo de lo Absoluto se dilata a un punto tal que logra imponerse e impulsa al hombre a adentrarse en lo más profundo de la espesura del Misterio de Dios y de los dioses.

Que la experiencia místico-religiosa comience siempre como una salida (de la cotidianidad familiar, de los propios gustos y asimientos, del proyecto vital que antes se tenía, del modo previo de comprender quién es el hombre y quienes son Dios y los dioses), sólo se torna comprensible a la luz de la fascinación provocada por el Misterio Salvífico/Liberador. En el caso de la mística cristiana, la única manera de explicar por qué alguien estaría dispuesto a salir del mundo que hasta ese momento ha habitado para ingresar en el ámbito de lo sagrado (donde tiene lugar la irrupción del Misterio Salvífico) es apelando a la presencia de Cristo, cuyo acontecer basta para enamorar al hombre.

2. Lo sagrado: ámbito de la realidad donde se hace presente lo divino

El Misterio Salvífico/Liberador es una presencia cuya irrupción transforma el espacio homogéneo en lugar sagrado. Cualquier región habitada por el hombre puede transformarse en sagrada, gracias a la irrupción del Misterio Salvífico/Liberador; pero eso no significa que lo sagrado sea un lugar. Un lugar deviene sagrado, y por tanto se separa del espacio homogéneo, cuando Dios y los dioses se hacen presentes allí, para interpelar al hombre.

Al referirse a lo sagrado, Martín Velasco sostiene que “el Misterio, es el elemento central, o mejor, originario de ese ámbito. Aquel que lo constituye, lo estructura y le da la significación que posee” (2006, p. 125). Para que el ámbito de lo sagrado se abra, es necesario que se dé la manifestación de lo divino. El advenimiento de Dios y de los dioses transforma el caos en cosmos; hace posible la constitución de cada mundo histórico como cuaternidad. Es decir, como estructura de lo real que comprende dos ámbitos (lo sagrado y lo profano) y dos modos de existencia (los divinos y los mortales). Lo sagrado es el Cielo, entendido como morada de los dioses. Lo profano no es el espacio indiferenciado u homogéneo carente de rumbos y eje central; es el plano donde el acontecer de lo divino funda la morada de los hombres. De la reflexión sobre el ser del hombre se ocupa la antropología filosófica; a los místicos les corresponde dar testimonio del encuentro con los inmortales.

El acontecer del Misterio Salvífico/Liberador no sólo introduce una “ruptura en la homogeneidad del espacio, sino también la revelación de una realidad absoluta, que se opone a la no-realidad de la inmensa extensión circundante” (OTTO, 2007, p. 41). Allí donde tiene lugar la manifestación del Misterio

Salvífico/Liberador que consagra el espacio homogéneo, se “revela un «punto fijo» absoluto, un «Centro»” (ELIADE, 1998, p. 21), a partir del cual el hombre se orienta en el mundo.

En la región de lo sagrado mora la presencia escondida de lo divino. El ámbito de lo profano es la morada de los mortales; de aquellos que sólo consiguen comprenderse a sí mismos al medirse con lo divino. A la luz de la desproporción entre su ser y la realidad excesiva del Misterio Salvífico/Liberador, el hombre cobra conciencia de quién es. Únicamente midiéndose con la divinidad, el hombre se apropia de su esencia y funda su habitar, es decir, establece su residencia en la Tierra bajo el Cielo. Puesto que “la medida de lo humano, de la esencia humana, es tomada de la distancia entre el cielo y la Tierra, y tiene por límite en ambos extremos lo desconocido y lo incognoscible, lo misterioso. Y dentro de ese ámbito es donde se sitúa lo conocido, lo familiar” (OTTO, 2007, p.41).

3. La misteriofanía como llamada

La relación entre el hombre y el Misterio Salvífico/Liberador no es directa; está mediada por ciertas realidades a las que la fenomenología de la religión llama misteriofanías. En palabras de Martín Velasco, se entiende por tales aquellas “realidades visibles del mundo religioso [...] que hacen posible la relación entre el Misterio [...] y el ser humano [...] «mediando» la presencia inobjetiva del Misterio en el mundo de los objetos”

(2006, p. 196). El ejemplo más claro de misteriofanía es la kratofanía. De acuerdo con Gómez Caffarena, “El hombre se ha sentido, y todavía muchas veces se siente, pequeño ante las fuerzas naturales, impotente y abandonado; en todo caso dependiente” (2007, p. 25). Lo cual explica que, con frecuencia, las misteriofanías sean manifestaciones del poder natural mundo.

Coincido con Martín Velasco en que las misteriofanías median la presencia del Misterio Salvífico/Liberador. No obstante, disiento de él cuando afirma que gracias a ellas, el Misterio Salvífico/Liberador se hace patente en el universo de los objetos. Si por “objeto” se entiende una representación producida por la subjetividad, no hay manera de darle la razón a Martín Velasco. Ya que, como él mismo advierte, el Misterio Salvífico/Liberador es una presencia inobjetiva.

Asimismo, sin el menor ánimo de demeritar las valiosas aportaciones hechas por el fenomenólogo español, pienso que hablar de las mediaciones como

aquello que objetiva la presencia del Misterio Salvífico/Liberador impide distinguir entre un objeto “del mundo que, sin dejar de ser lo que es, hace presente la realidad del Misterio para el hombre” (MARTÍN, 2006, p. 196) y la manifestación no objetual del Misterio Salvífico/Liberador. En aras de la precisión, es preferible reservar el término “hierofanías” para las manifestaciones tangibles de lo divino y denominar “misteriofanías” a sus manifestaciones intangibles.

Al entrar en contacto con las hierofanías y las misteriofanías, el hombre se sabe interpelado por el acontecimiento gracias al cual tiene lugar la donación de Dios y de los dioses. El reconocimiento de dicha donación constituye un llamado a ingresar en el ámbito de lo sagrado, para *unirse a/fundirse* en el Misterio Salvífico/Liberador. Reconocer como tal una mediación místico-religiosa es descubrir en ella la manifestación de lo divino. Dicho descubrimiento no es sinónimo de tener ante los ojos una realidad permanente; sino de padecer el encuentro con una realidad excesiva, cuya acontecer provoca en la finitud humana la visión fugaz de una luz cegadora.

Desde una perspectiva lógica, resulta evidente que una luz excesiva es origen de una visión excesiva. Sin embargo, los testimonios que los místicos de las diversas tradiciones ofrecen acerca de su visión de lo divino, se encuentran en franca contradicción con lo que la lógica nos propone. El acontecer de lo divino es comparable a la súbita irrupción de una fuente luminosa que amenaza con destruir la visión del hombre. El hombre no ve, sino que sufre la luz excesiva que irradia la presencia de Dios y de los dioses. La visión de lo divino es insoportable. Esa es una de las razones por las cuales la esencia de lo divino perdura como lo que no se puede mostrar; como lo invisible.

Tanto las hierofanías como las misteriofanías son mediaciones, gracias a las cuales el hombre puede dirigir la mirada al acontecer del Misterio Salvífico/Liberador. La pregunta es: en el caso de la experiencia místico-religiosa, ¿qué significa ver? Para responder brevemente a tan difícil cuestión, considero importante señalar que uno de los aspectos distintivos de la experiencia mística cristiana — sobre cuyo paralelo en otras religiones no me puedo pronunciar de forma tajante porque mis investigaciones no se inscriben en el marco de los análisis comparativos de la historia de las religiones — es que, en la visión indirecta y fugaz de Dios, la relación entre lo visto y quien ve no es susceptible de ser explicada como contacto entre una realidad objetiva y otra subjetiva.

Para San Juan de la Cruz, la correspondencia entre mirar la esencia divina y ser mirado por Dios, queda expresada de esta forma:

el mirar de Dios es amar, porque, si él por su misericordia no nos mirara y amara primero, como dice san Juan (1 Jn. 4. 10), y se abajara, ninguna presa hiciera en él el vuelo del cabello de nuestro bajo amor [...porque] se abajó a mirarnos y a provocar el vuelo y levantarlo de nuestro amor. (CB. 31. 8)

De acuerdo con el testimonio de San Juan de la Cruz, mirar a Dios presupone haber sido mirado por Dios. La visión elusiva de lo divino tiene por condición de posibilidad su manifestación. Para arribar a la experiencia de Dios es, no hay camino ascendente. Al dios-fundamento de la metafísica onto-teológica, se le puede inferir. Prueba de ello son las teodiceas de la Modernidad. A la experiencia de lo divino, por el contrario, sólo se accede gracias a la donación. Mirar a Dios es una experiencia que nada tiene que ver con observar un ente a lo lejos para tomar nota de sus atributos. La visión del amor divino es una llamada que convoca al hombre a participar del amor que Dios es.

¿Cómo se sabe que el hombre ha tomado parte en dicha experiencia? Si lo divino es fenómeno es porque “llama manifestándose y se manifiesta llamando” (CHRÉTIEN, 1997, p. 25) ¿A qué llama la manifestación del Misterio Salvífico/Liberador? A ingresar en el proceso místico, cuyo propósito es la transformación existencial que convierte al hombre en misteriofanía. Es decir, en presencia finita que irradia con cada uno de sus actos, palabras, silencios, deseos y renunciaciones, la donación de la que es destinatario.

En la experiencia mística, ver y escuchar son dos aspectos indisociables de la experiencia de Dios. Es por ello que, en el contexto de la mística cristiana, San Juan presenta la sabiduría que le confiere autoridad a sus palabras como un testimonio de “Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos acerca de la Palabra” (1Jn. 1. 1).

En el caso del místico, *conocer es ser*. Si San Juan habla de la experiencia de encuentro con Dios en Cristo como un acto de visión y audición es porque el acontecer de lo divino tiene lugar como una manifestación que llama al hombre a un modo de vida, a un *ethos* (a un modo de ser en el mundo), cuyo sentido sólo puede ser descrito fenomenológicamente con la palabra “donación” y nombrado teológicamente como amor-ágape. La principal enseñanza del *Evangelio según San Juan* es que conocer el amor *que Dios es*, significa amar: ser uno con lo conocido: con Cristo Crucificado y Resucitado. Los tes-

tigos de la experiencia mística cristiana, declaran de forma unánime que quien conoce el amor que Dios es deviene misteriofanía de Cristo.

Como señala Chrétien, “La escucha supone una pertenencia a la llamada” (1997, p. 25). Si el hombre puede responder a la llamada de lo divino es porque es el único ser *capax Dei*. Es decir, porque es dejarse alcanzar por la manifestación de Dios y de los dioses constituye una posibilidad existencial abierta a todo hombre.

El acontecer del Misterio Salvífico/Liberador, que siempre se da a través de alguna misteriofanía, es eficaz. De modo que “Cuando comenzamos a responder a la llamada, ya hemos respondido; cuando la captamos como llamada, ya nos ha sobrecogido y seducido” (CHRÉTIEN, 1997, p. 28). Mirar y escuchar el llamado de lo divino a través de las diversas mediaciones histórico-culturales de su acontecimiento, equivale a ser interpelado; a ser convocado a recibir el don de la salvación/liberación.

4. Misteriofanías positivas y negativas: la diferencia entre aparecer y manifestarse

El acontecer del Misterio Salvífico/Liberador se hace manifiesto gracias a las diversas mediaciones histórico-culturales (hierofanías y misteriofanías) que transforman el espacio homogéneo en lugar sagrado. Dicho elemento estructural de la experiencia místico-religiosa ha sido ya aclarado en el tercer apartado de este artículo. No obstante, con el propósito de acceder a la comprensión profunda de esta última, es imprescindible introducir distinguir las misteriofanías positivas de las negativas.

Por misteriofanías positivas entiendo los fenómenos en los cuales se expresa el acontecer del Misterio Salvífico/Liberador. Se denomina “fenómeno” a todo aquello que cotidianamente aparece ante el hombre. La expresión “*phainomenon*”, a la que se remonta el término ‘fenómeno’, se deriva del verbo *phainestai*, que significa mostrarse. *Phainomenon* quiere por ende decir: lo que se muestra, lo que es patente” (HEIDEGGER, 1988, p. 39).

Lo fenoménico es la totalidad de lo que puede ponerse a la luz, que se muestra esencialmente *desde* y por sí mismo, pero que “inmediata y regularmente justo no se muestra, aquello que [...] está oculto, pero que al par pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra, de tal suerte que constituye su sentido y fundamento” (HEIDEGGER, 1988, p. 46). Al mostrarse, el

fenómeno anuncia una manifestación que se sustrae a todo aparece; que sólo se muestra como ausencia. Toda vez que el concepto fenómeno “no parece juzgar materialmente, no discrimina entre objetos ni los clasifica a partir de sus características materiales sino que apunta a un modo particular de dirigirse a, de interrogar, de investigar e interpretar algo” (DE LARA, 2008, p. 242), nada impide considerar a las misteriofanías positivas como fenómenos. La dialéctica entre mostración y ocultamiento, es inherente al acontecer del Misterio Salvífico/Liberador. El exceso de realidad de lo divino provoca que ninguna mediación místico-religiosa pueda acoger la totalidad de su sentido, dada la desproporción entre lo finito y lo infinito.

El ejemplo más claro un fenómeno místico-religioso es la hierofanía. No obstante, aunque es menos evidente, tanto el mito como el ritual, la oración, las prácticas ascéticas, etc., son fenómenos y, por derivación, misteriofanías positivas, toda vez que a través de ellas se hace patente el acontecer del Misterio Salvífico/Liberador. Comprender el sentido de una hierofanía y de una misteriofanía positiva, supone ubicar lo sagrado como el ámbito en el que se inscribe su presencia y el acontecer de lo divino como su origen.

El fenómeno “es un modo distintivo de comparecencia” (ESCUADERO, 2009, p. 137). Las misteriofanías positivas son fenómenos en los cuales se hace patente la presencia de Dios y de los dioses, cuyo sentido sólo es comprensible a la luz del estado de interpretado del mundo. No hay misteriofanías positivas privadas. En su calidad de realidades histórico-culturales que se constituyen en cosmovisiones, las religiones son el horizonte de comprensión desde el cual se avistan las misteriofanías positivas.

En las misteriofanías positivas se muestra el acontecer de lo divino, en virtud de la dialéctica entre ocultamiento y aparecer: aquello que permanece oculto es la manifestación misma de lo divino (en su pureza y simplicidad), que sólo se anuncia en lo que aparece. La visibilidad característica de las misteriofanías positivas constituye la causa de que el acontecer originario de lo divino quede embozado en el aparecer. Así, por ejemplo, en el caso del cristianismo, los evangelios sinópticos (a los cuales cabe identificar como hierofanías), son el testimonio de una serie de experiencias místico-religiosas (misteriofanías positivas), en las cuales la divinidad de Cristo se hace patente con diversos rostros: el Buen Pastor, el Novio, el Maestro, el Médico, el Siervo de Yahvé, etc. Al valerse de tales mediaciones, el hombre religioso que medita sobre la vida de Cristo, con base en la lectura devocional de algún pasaje de los evangelios sinópticos, encuentra un camino para entrar en relación con la divinidad del cristianismo.

Al concentrar su atención en un rostro específico de Cristo — gracias al cual se hace visible su divinidad —, renuncia a la posibilidad de experimentar el acontecer de lo divino en su radicalidad. Es decir, de caer en la cuenta de que la trascendencia de lo divino radica justamente que, aun manifestándose, permanece invisible e inaccesible, ya que ninguna expresión de lo divino puede ajustarse a su acontecer. En cada uno de los rostros de Cristo, se hace patente un aspecto de su divinidad. Pero ni siquiera en el caso de que fuera posible alcanzar una imagen sintética de Cristo, se estaría cerca de acceder a la experiencia de su divinidad. Lo cual pone de manifiesto que en las misteriofanías positivas, aquello que se hace patente, en la medida en que se muestra, se rehúsa en su acontecer prístino.

Las misteriofanías positivas son luminosas. La luz es el principio de la patencia de lo ente; es el sentido último del aparecer (misteriofanías positivas), pero él mismo, en la medida en que no aparece, escapa a toda visibilidad. La luz sólo se manifiesta indirectamente en lo visible, como el sentido de su visibilidad, bajo la forma del ocultamiento.

Intentar ver la luz es imposible. Al respecto, resulta ilustrativo considerar lo dicho por San Juan de la Cruz acerca de que mientras más pura es la luz que se difunde en una habitación, más difícil es captar su acontecer

Si consideramos en el rayo del sol que entra por la ventana, vemos que cuanto el rayo está más poblado de átomos y motas, mucho más palpable y sensible y más claro le parece a la vista del sentido, y está claro entonces que el rayo está menos puro y menos claro en sí y sencillo y perfecto [...] Y también vemos que, cuando está más puro y limpio de aquellas motas y átomos, menos palpable y más oscuro le parece al ojo material, y cuanto más limpio está, tanto más oscuro y menos aprehensible le parece, y si del todo el rayo estuviese limpio y puro de todos los átomos y motas hasta los más sutiles polvitos, del todo parecería oscuro y incomprehensible el dicho rayo al ojo, por cuanto allí faltan los visibles, que son objetos de la vista, y así el ojo no halla especies en qué reparar, porque la luz no es propio objeto de la vista, sino el medio con que ve lo visible; y así, si faltaren los visibles en que el rayo o la luz hagan reflexión, nada se verá; de donde, si entrase el rayo

por una ventana y saliese por otra sin topar con cosa alguna que tuviese tomo de cuerpo, no se vería nada, y con todo esto, el rayo estaría en sí más puro y limpio que cuando, por estar lleno de cosas visibles, se veía y sentía más claro. (2S. 14. 9)

En la misteriofanía positiva, el acontecer de lo divino se hace patente a través de la visibilidad de determinados rasgos esenciales. En la misteriofanía positiva, el acontecer de lo divino, en tanto que aparece, está cualificado: es semejante a la luz llena de motas, que podemos observar a simple vista.

La pregunta es, ¿acaso el Misterio Salvífico/Liberador puede manifestarse sin hacerse patente? ¿Cabe concebir una donación de Dios y de los dioses ajena a los fenómenos? A ello, justamente, apunta el concepto “misteriofanía negativa”, que he acuñado para dar cuenta de una experiencia radical del Misterio Salvífico/Liberador.

Mientras que la misteriofanía positiva es semejante a la luz llena de motas, la negativa es comparable a la luz pura que atraviesa una habitación, sin topar con nada. La primera es visible; la segunda es invisible. La misteriofanía positiva hace patente el acontecer de lo divino; la misteriofanía negativa lo manifiesta en su invisibilidad. La esencia de la invisibilidad es la suspensión de la patencia propia de los fenómenos místicos-religiosos.

En la misteriofanía negativa, lo divino acontecer del modo más originario posible, haciendo donación de sí. Cabe recordar que, como afirma Beuchot, “El acontecer es lo más gratuito que hay, en el doble sentido de que se da porque sí, sin más, y en el de que es algo que hemos de aceptar” (ARBOLEDA, 2011b: p. 32). La donación no ha de pensarse como el movimiento por el cual, una determinada entidad se esencia históricamente manifestando en sentido que difiere de la donación misma. El sentido de la donación es el mero darse: el otorgamiento absoluto y gratuito de lo divino.

5. La Noche Oscura como misteriofanía negativa

La historia de la mística da cuenta de que hay misteriofanías cuyo rasgo distintivo es la manifestación y no el aparecer del acontecimiento de lo divino. Los testimonios de las diversas tradiciones revelan que el término misteriofanía aplica tanto para los fenómenos de donación del Misterio Salvífico/Liberador como

para su acontecer negativo. De donde se sigue que todo intento por desarrollar una fenomenología de la experiencia místico-religiosa, debe tomar en consideración tanto las misteriofanías positivas como las negativas.

La misteriofanía negativa es paradójica. Toda vez que por ella el Misterio Salvífico/Liberador acontece es su invisibilidad, la misteriofanía negativa da cuenta del acontecer de lo divino en términos de ausencia y sustracción: como aquello que *ya no* o que *todavía no* se hace patente. En ambos casos, se trata de una experiencia que provoca en el hombre religioso terribles sufrimientos, que los místicos han descrito como desierto, sequedad, aridez, vacío, distancia, soledad, olvido, ocaso, abismo y tiniebla. La única experiencia a la que el hombre religioso accede a través de las misteriofanías negativas consiste en el desvanecimiento del Misterio Salvífico/Liberador, que trae consigo la desaparición de lo sagrado como ámbito de la realidad.

En la mística cristiana, la misteriofanía negativa más bella es la Noche Oscura, de la que San Juan de la Cruz habla fundamentalmente en la *Subida del Monte Carmelo y la Noche Oscura*. En contra de la opinión común, que concibe a la noche oscura como una metáfora que el santo crea para dar a entender tanto las dificultades que atraviesa quien pasa por el proceso místico como el Misterio de Dios, sostengo que la Noche Oscura es una misteriofanía negativa de Cristo.

No hay razón alguna para imaginar que, luego de mucho buscar algo que se le pareciera en el campo de la experiencia natural, San Juan de la Cruz llegara a la conclusión de que entre la noche cósmica y el camino ascensional de la subida del Monte Carmelo hubiera cierta analogía.

Al hablar del camino de perfección que conduce al hombre a la unión con Dios, San Juan de la Cruz sostiene que éste puede ser concebido como “noche oscura por donde el alma ha de ir a Dios” (S. prólogo. 8). Al ser la mística un proceso y no una experiencia aislada, aquello que se dice del mismo concierne igualmente a cada una de sus partes. Por lo cual, luego de aclarar que dicho proceso abarca tres fases, el santo aclara que

Estas tres partes de noche son todas 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 media noche, que es totalmente oscura. Y la tercera, al despidiente, que es Dios, la cual es ya inmediata a la luz. (1S. 2. 5)

Al sostener que el proceso místico es Noche Oscura para el hombre — y no que es *como* la noche oscura cósmica —, el santo da a entender que el primero consiste en un difícil tránsito de la luz natural (propia de la condición humana) a la iluminación sobrenatural de Dios. Presentado esquemáticamente, el proceso místico es un movimiento existencial que: a) comienza como privación de la luz (noticia intelectual) y el calor (inflamación de la voluntad con el deseo desordenado de posesión) provocados por el contacto con los bienes finitos; b) tiene por origen la manifestación invisible de Dios, que se comunica al hombre por fe; c) culmina en una experiencia de encuentro con Dios en Cristo, a la que cabe comprender como iluminación tenebrosa.

En la misteriofanía de la Noche Oscura, “La palabra oscuridad aquí no tiene sólo un significado teológico, sino además, de manera más importante, un significado fenomenológico, que nos dice algo acerca de la manifestación de Dios en la existencia” (WELTEN, 2003, p. 219). En virtud de “nuestra inmadura experiencia humana, Dios no es luz sino oscuridad. Pero en Dios no hay oscuridad (1Jn. 1. 5); la oscuridad está del lado del hombre” (WELTEN, 2003, p. 219).

5.1 La noche oscura como privación

Con la intención de aclarar por qué llama Noche Oscura al proceso místico, San Juan de la Cruz sostiene que hay tres razones para ello:

La primera, por parte del término de donde el alma sale, porque ha de ir careciendo el apetito 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 donde ha de ir el alma a esta unión, lo cual es la fe, que es también oscura para el entendimiento, como noche. La tercera, por parte del término adonde va, que es Dios, el cual, ni más ni menos es noche oscura para el alma en esta vida. Las cuales tres noches han de pasar por el alma, o, por mejor decir, el alma por ellas, para venir a la divina unión. (1S. 2. 1)

Por lo que se refiere al término de donde el alma-hombre sale, es necesario reparar en algo de lo cual todos tenemos experiencia: las entidades con las que nos topamos en nuestro andar por el mundo, se hacen patentes por sí mismas.

Lo que es, se muestra. Si tenemos la certeza de habitar un mundo poblado por las cosas y por los otros es porque, al ser cuerpo, nuestro primer contacto con las realidades concretas se da a través de los sentidos.

Los sentidos son “lumbreras” (1S. 3. 4) porque iluminan o alumbran la presencia de los entes. Los entes son fenómenos por cuanto se hacen patentes. Lo propio de los entes es exhibir su estructura; lo propio del hombre es captar los rasgos esenciales de aquellos y verse afectado por dicho conocimiento.

¿Por qué, si es connatural al hombre ver aquello que se le muestra, es necesario que cierre los ojos, como si fuera ciego? Todo hombre ama sus sentidos porque gracias a ellos se sitúa en el mundo como conciencia encarnada. A través de la percepción, el hombre entra en contacto con la naturaleza y con los otros.

Por sí mismas, las entidades naturales son bellas. Siempre que no desate su poder destructor, el contacto con la naturaleza es para el hombre fuente de un sereno deleite. No obstante, comparadas con la experiencia de Dios, los entes naturales son poco menos que nada. En palabras de San Juan de la Cruz, “todas las criaturas nada son, y las aficiones de ellas son impedimento y privación de la transformación en Dios; así como las tinieblas nada son y menos que nada, pues son privación de la luz. Y así como no comprende a la luz el que tiene tinieblas, así no podrá comprender a Dios el alma que en criatura pone su afición” (1S. 4. 3). Si el deseo desordenado de las criaturas impiden la experiencia de Dios, es porque “el amor hace semejanza entre lo que ama y es amado” (1S. 4. 3). De ahí que quien desea esas hermosas nada que a cada paso se cruzan en su camino, se expone al riesgo de olvidar al Creador a causa del embeleso que provocan sus criaturas.

La belleza de *lo que es* constituye una llamada; una poderosa atracción capaz de provocar que la voluntad se desvíe de Dios. Tal es el riesgo de alienación al que se expone todo hombre cuya sensibilidad no haya sido purificada activa y pasivamente. Deslumbrada por la luz de las criaturas, la mirada del hombre es incapaz de descubrir en ellas la presencia³ de lo divino; de percibir a las criaturas como misteriofanías positivas de su acontecer .

De acuerdo con San Juan de la Cruz, cuando la luz natural que irradian la criaturas despierta en el hombre el apetito de éstas, la voluntad se aparta de la luz sobrenatural *que Dios es* y se condena a morar en las tinieblas de sus

³ San Juan de la Cruz no niega que la consideración del orden y perfección de las criaturas sea una vía para caer en la cuenta de la existencia de Dios, como principio creador. No obstante, el místico español está convencido de que el único conocimiento proporcionado al ser sobrenatural de Dios es el que se obtiene gracias a la fe. Sólo a la luz/oscura de la fe, es posible reconocer en las criaturas el rastro del Creador.

aficiones. Si los apetitos de lo creado son descritos como tinieblas es porque disminuyen la capacidad del hombre para abrirse al encuentro con Dios. Las tinieblas “que son las afecciones en las criaturas, y la luz, que es Dios, son contrarios” (1S.4. 2). El apetito de las criaturas es “impedimento y privación de la transformación en Dios; así como las tinieblas nada son y menos que nada, pues son privación de Dios” (1S.4. 3).

De acuerdo con San Juan de la Cruz, en un mismo sujeto no pueden haber dos contrarios. No se puede servir a las criaturas y a Dios. Quien sólo tiene ojos y oídos para el llamado proveniente de las criaturas — o lo que es todavía más absurdo, para los productos de la técnica —, no tiene capacidad para reconocer las primeras como misteriofanías positivas del acontecer de Dios.

A causa del apetito de las criaturas, surge un vínculo de dependencia. El deseo desordenado de posesión de las realidades sensibles provoca que el interés vital del hombre esté centrado en la obtención, cuidado y conservación de las primeras. La única manera de que el hombre quede libre del apetito que lo ata a las criaturas es que se ejercite en la privación voluntaria del gusto de estas últimas. Por supuesto, tal privación no consiste en la aniquilación de las criaturas; sino en la negación del deseo desordenado de éstas.

La Noche Activa del Sentido, que después de la conversión es la primera fase del proceso místico, consiste en la privación voluntaria; en la renuncia sistemática a todo gusto y contento proveniente de las criaturas, cuyo objetivo es la aniquilación del apetito de éstas. Por lo cual dice San Juan de la Cruz que la primera razón por la que “se llama noche a este tránsito que hace el alma a la unión con Dios” (1S. 2. 1) es “por parte del término de donde el alma sale, porque ha de ir careciendo el apetito de todas las cosas del mundo que poseía” (1S. 2. 1).

A fin de arribar a la unión de semejanza amorosa, el sentido tiene que ser purificado, activa y pasivamente. Pese a sus limitaciones, el hombre puede hacer algo para liberarse de los apetitos. Con relación a las criaturas, el propósito de la Noche Activa del Sentido, es la “desnudez del gusto y apetito de ellas” (1S. 3. 4). Tal “negación y carencia es como noche para todos los sentidos del hombre” (1S. 2. 1), por cuanto “si lo que puede recibir por los sentidos ella [el alma-hombre] lo desecha y niega, bien podemos decir que se queda como a oscuras y vacía [...] Porque aunque es verdad que no puede dejar de oír, y ver y oler, y gustar, y sentir, no le hace más al caso ni le embaraza más al alma, si lo niega y lo desecha, que si no lo viese ni lo oyese” (1S. 3. 4).

La privación de los apetitos no se limita a la primera fase del proceso místico. Para no desarrollar nuevos deseos desordenados que estorben la unión

con Dios, en la Noche Activa del Espíritu, el espiritual que ha comenzado a recibir diversas noticias sobrenaturales claras y distintas sobre el Creador y sus criaturas, tiene que privarse de ellas. Con el propósito de orientar en su camino de perfección a quienes ya han empezado a recibir la contemplación infusa, San Juan de la Cruz les aconseja no apegarse a ninguno de los así llamados por los estudiosos de nuestros días “fenómenos místicos extraordinarios” (visiones, locuciones, éxtasis, etc.).

La enseñanza que el santo dirige a quienes transitan por la Noche Activa del Sentido es que, para no embarazar el entendimiento, la voluntad ni la memoria con las noticias claras y distintas que pueden caer en dichas potencias, el espiritual no ha de querer tenerlas sino privarse de ellas. El primer provecho derivado de la privación antes referida es que, al no apegarse a los “fenómenos extraordinarios” concomitantes a la contemplación, el espiritual evita que le nazca algún apetito acerca de las comunicaciones sobrenaturales. El segundo provecho, mucho mayor que el anterior, es que de ese modo el espiritual logra comprender que el acontecer de lo divino, aun cuando efectivamente tiene repercusiones psicológicas, no se reduce a dicha dimensión. Es decir, que Dios no es un contenido psíquico; el referente de una experiencia subjetiva de carácter íntimo.

En última instancia, la privación en la que el hombre tiene que ejercitarse de modo permanente tiene por finalidad impedir que, en virtud del deseo desordenado de las criaturas y de las comunicaciones sobrenaturales, el espiritual se concentre en el goce egoísta que deriva del contacto con ellas y se olvide de Dios. Si tanto el sentido como el espíritu (entendimiento, voluntad y memoria) tienen que purificarse mediante la privación de sus respectivos apetitos, es porque entre las misteriofanías positivas de Dios y su acontecer manifestativo no hay proporción.

5.2 La noche oscura como misteriofanía de la fe

Por sus solos medios, valiéndose de la luz de la razón, el hombre tiene la capacidad de comprender a Dios sólo como principio y fundamento metafísico de los entes. La larga historia de la teodicea muestra que, partiendo de la distinción entre el ente necesario y el contingente, entre la causa y el efecto, la razón tiene el poder necesario para inferir la existencia de Dios. En tal caso, el hombre se convierte en la medida de Dios. Frente a tal peligro, San Juan de la Cruz recuerda a los espirituales que

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. (1S. 8. 3)

A fin de que el hombre pueda arribar al conocimiento adecuado del tipo de realidad que le corresponde a Dios, es preciso que haya proporción entre aquello que se pretende conocer y el medio a través del cual se busca llegar a dicho conocimiento. No obstante, entre la razón natural (que se sirve de aprehensiones provenientes de las criaturas para construir sus razonamientos) y la manifestación invisible de Dios, no hay una semejanza. Por lo cual es absurdo pensar que, mediante alguna operación del entendimiento, de la voluntad o de la memoria, el hombre puede alcanzar el conocimiento perfecto de Dios, que en la mística cristiana constituye el fin sobrenatural de la existencia.

Para recibir la infusión de la noticia de la fe, que pese a ser “oscura para el entendimiento, como noche” (1S. 2. 1) es el único medio proporcionado para la unión con Dios, el hombre tiene que renunciar a la pretensión de comprender el ser sobrenatural de Aquél por sus solos medios. Gracias al oscurecimiento del entendimiento, originado por la infusión de una luz sobrenatural cuya pureza y simplicidad la hace invisible, «sin luz (natural) y a oscuras viendo (por fe)», el hombre accede a la experiencia de Dios, en términos de donación.

Cuando el hombre se ha ejercitado suficientemente en la privación de todo apetito tanto natural como sobrenatural (incluidas en este segundo tipo de deseo desordenado el que tiene por objeto las noticias claras y distintas del entendimiento), alcanza la disposición necesaria para la infusión del hábito de la fe: la pasividad. Para que la donación de Dios tenga lugar, es necesario que el hombre haga cuanto esté en su poder para no impedir la “actividad de quien se revela. Esta actividad es la divina infusión o sea la plena donación o plena intuición” (Arboleda, 2011, p. 41).

Si el proceso místico es Noche Oscura por parte del medio, es porque para acceder a la manifestación invisible de lo divino, el hombre ha de renunciar a la única luz de la que dispone: la razón. Para ser ilustrado por la luz sobrenatural de Dios, el hombre ha de renunciar a las noticias naturales y sobrenaturales claras y distintas y dejarse conducir por Dios, durante la Noche Oscura, «sin otra luz y guía» que la fe.

Para que el entendimiento acceda al conocimiento de Dios, tiene que ser iluminado por la luz sobrenatural de la fe, cuya infusión es origen de la contemplación. De acuerdo con el santo, la contemplación es una noticia general y confusa, cuya infusión oscurece el entendimiento por cuanto provoca que su operación ordinaria se suspenda temporalmente.

Gracias a la donación de lo divino que, inmerso en la más profunda invisibilidad recibe pasivamente por fe, el espiritual transita del conocimiento racional de Dios, hacia la contemplación silenciosa de lo divino. En la Noche Oscura de la fe, más allá de todo aparecer, la manifestación de Dios alcanza al hombre como una llamada silenciosa que lo convoca a vivir de modo tal que cada una de sus acciones, sea una misteriofanía positiva.

5.3 La noche oscura como misteriofanía negativa de lo divino

La razón de ser de la purificación activa y pasiva tanto del sentido como del espíritu es que “dos contrarios, según nos enseña la filosofía, no pueden caber en un sujeto” (1S. 4. 1). Del mismo modo que las tinieblas no pueden recibir la luz; el hombre que no ha recorrido por completo el arduo proceso de la purificación mística, no puede recibir la presencia luminosa del Esposo Cristo.

En la *Subida del Monte Carmelo*, San Juan de la Cruz sostiene que el punto culminante del proceso místico consiste en llegar a la “divina luz de la unión perfecta del amor de Dios” (S. prólogo. 1). La presencia de amorosa del Esposo Cristo ilumina al hombre. En palabras de San Juan, “Dios es luz. En él no hay tiniebla alguna” (1Jn. 1. 5). En tanto que manifestación del Padre, el Hijo es “la luz de los hombres” (Jn 1. 4-5).

¿Cómo armonizar el testimonio de fe joánico con la declaración de que Dios “es noche oscura para el alma en esta vida” (1S. 2. 1)? Por paradójico que resulte, la experiencia de San Juan de la Cruz es del todo acorde a la teología joánica. Dada su finitud y limitación, la luz excesiva de la presencia divina es vivida por el hombre como oscuridad. Si bien en cierto que por sí mismo Dios es luz sobrenatural, su proximidad no es para el hombre origen de una experiencia luminosa sino tenebrosa.

San Juan de la Cruz sabe que si la experiencia de Dios saca al hombre de sí mismo y del mundo para transportarlo a la visión insoportable de una luz excesiva que anonada la luz natural de su razón, es porque Dios es lo totalmente Otro. Acceder al encuentro con Dios por fe sobrenatural — y habría que decir que no hay otra forma posible de encuentro puesto que la razón sólo puede

conducir al hombre al concepto a Dios como causa eficiente y final, pero no a la donación de lo divino — es exponerse a la iluminación tenebrosa de una luz que incide en la condición humana como rayo de tiniebla. Es decir, como una presencia cuya irrupción violenta no se puede anticipar, provocar ni controlar; cuyo acontecer provoca una visión cegadora, que saca al hombre de su cotidianidad y lo hace transponer el umbral de lo sagrado. En virtud de su libertad, el hombre puede responder a dicho llamado diciendo «Heme aquí» o volver sobre sus pasos, lleno de temor y temblor. En ambos casos se habrá dado una experiencia transformadora que curará al hombre de su arrogancia intelectual, obligándolo a tener siempre a Dios por escondido

En un tercer sentido, Dios es Noche Oscura para el hombre, en virtud de su invisibilidad, toda vez que, a diferencia de los fenómenos, se muestra pero no aparece. A raíz de la no distinción entre manifestación y aparecer, “El mismo Dios queda reducido a un ente, considerado dentro del horizonte de aparición del ser de los entes” (Arboleda, 2011, 25). En tanto que ente supremo, Dios es el fundamento de los entes, cuyo sentido se expresa en el aparecer de estos últimos.

El pensar metafísico concibe al ente como lo fundamentado e identifica al ser con un ente de mayor jerarquía, que hace las veces de fundamento del primero. En palabras de Heidegger, “La constitución onto-teológica de la metafísica procede del predominio de la diferencia que mantiene separados y correlacionados mutuamente al ser en tanto que fundamento, y a lo ente en su calidad de fundado-fundamentador” (HEIDEGGER, 1988, p. 151). Al establecer dicha relación entre el ente y el ser como fundamento óntico, “se ha mencionado ya el concepto metafísico de Dios. La metafísica ha de ir a parar al Dios con el pensamiento, porque el asunto del pensamiento es el ser, y éste está presente de muchas maneras como fundamento” (HEIDEGGER, 1990, p. 131).

En la medida en que la metafísica hace de Dios el fundamento de los entes, lo degrada en ídolo. Ya que “El ídolo es la comprensión de Dios bajo conceptos, sean éstos antropomórficos o metafísicos. Pensar a Dios como ente supremo o como ente fundamento de la ética es idolátrico” (ARBOLEDA, 2011b, 33). Por el contrario, considerado como un acontecimiento, lo divino carece de esencia en el sentido metafísico. Una vez que se ha tomado distancia del concepto onto-teológico de Dios, queda claro que no hay distinción real entre la esencia y existencia de éste último. Lo que significa que Dios es en la medida en que acontece como donación absoluta, por cuanto “El darse significa la esencia misma de la donación,” (ARBOLEDA, 2011b, 44).

Para quien posee formación teológica, resulta evidente que la donación de la que hemos hablado posee los mismos rasgos fenomenológicos del *amor-ágape*. A saber: entrega universal, espontánea, gratuita, ilimitada y originaria. Motivo por el cual cabe afirmar con Arboleda que “El amor excluye al ídolo, pues en el movimiento del darse, el sujeto no cubre al otro con su conceptualidad sino que se abandona totalmente a él, hasta dejarse determinar en esta donación” (2011b, p. 34).

En conformidad con la mística cristiana, en general, y con la mística sanjuanista, de forma específica, Cristo es la manifestación invisible del Padre; la luz sobrenatural que vino al mundo para manifestar a los hombres, a través de sus palabras y acciones, el *amor-ágape* que Dios es. Si, a pesar de saber por experiencia que en Cristo se revela la esencia escondida del Padre, San Juan de la Cruz no se cansa de decir que el Amado es un Dios escondido es porque gracias a la contemplación, el poeta místico sabe que la cruz es el acontecimiento fundacional del cristianismo en el cual se manifestó, bajo la forma de la invisibilidad, la realidad última de Dios.

Conclusiones

Que el hombre sea capaz de lo divino, no puede ser puesto en duda: no hay un solo pueblo sin religión — lo que, por otro lado, debía hacernos sospechar que cuando la religión comienza a decaer ya no es obvio que el grupo humano al que le toca habitar entre las ruinas de lo divino todavía conserve su identidad. Sin embargo, eso no significa que el contacto entre el hombre y los dioses se realice espontáneamente, con sólo desearlo.

El hombre puede favorecer e incluso impedir, pero no producir ni emplazar el acontecer de lo que la fenomenología de la religión y de la mística llama el Misterio Salvífico/Liberador. La religión es la respuesta humana al llamado que descende de lo alto para convocar a cada uno, a la salvación/liberación. Prescindiendo de la irrupción de Dios y de los dioses — que origina la división del espacio homogéneo en dos regiones (lo sagrado y lo profano) y dos modos de realidad (los divinos y los mortales) — no cabe hablar de religión sino, cuando mucho, de doctrina religiosa. La religión — por supuesto la mística, en tanto que realización radical de la religión —, es un modo de ser en el mundo, que surge a consecuencia del contacto entre el hombre y la presencia de lo divino.

Como ya se ha dicho, “Misterio Salvífico/Liberador” es un término acuñado por la fenomenología, que nombra la esencia analógica de lo divino. Por lo cual sería del todo equivocado preguntar por la existencia del correlato de dicho término, toda vez que se trata de una categoría interpretativa que se aplica al término de la experiencia místico-religiosa. Los rasgos esenciales del Misterio Salvífico/Liberador son: 1) es lo totalmente Otro; 2) no es entidad; 3) es acontecimiento; 4) es misterio, porque no es algo que ocurra ante el hombre sino un sentido en el que la existencia se descubre implicada; 5) su realidad está más allá de las categorías; 6) su proximidad origina en el hombre un temor reverencial; 7) es presencia tremenda y fascinadora.

La relación entre el hombre y el Misterio Salvífico/Liberador no es directa; está mediada por ciertas realidades a las que la fenomenología llama misteriofanías. Al entrar en contacto con la misteriofanía, el hombre se sabe interpelado. A través de las misteriofanías, lo divino hace donación de su esencia. El reconocimiento de dicha donación constituye un llamado a ingresar en el ámbito de lo sagrado, para unirse a/fundirse en la presencia del Misterio Salvífico/Liberador. Reconocer una misteriofanía como tal es ver en ella la esencia invisible del Misterio Salvífico/Liberador.

La historia de la mística muestra que además de las positivas, hay misteriofanías cuyo rasgo distintivo es la retención de la esencia divina. Es decir, que el término misteriofanía aplica tanto para los fenómenos de donación del Misterio Salvífico/Liberador como para su acontecer negativo.

En la mística cristiana, la misteriofanía negativa más bella es la Noche Oscura, de la que hablar San Juan de la Cruz, principalmente en la *Subida del Monte Carmelo y la Noche Oscura*. Una primera lectura de la obra poético-doctrinal del santo puede inducir a falsas interpretaciones, sobre todo si no se tiene claro el peso ontológico de la poesía. No han faltado quienes piensan — tanto en el ámbito de la literatura como en el de la teología y el de la filosofía — que la Noche Oscura es un símbolo o una metáfora. Es decir, una creación literaria cuyo origen es la habilidad del poeta místico para hacer comprensible lo que de suyo es inefable: la manifestación de lo divino.

Desde una perspectiva fenomenológica, no hay mayor error que pensar que la Noche Oscura sanjuanista es un símbolo. De suerte que, mediante la consideración de los rasgos esenciales de la noche cósmica se pueda comprender algo de la experiencia de Dios. Es equivocado pensar, como pretende Stein, que

Cuando se habla de la imagen de la Noche, se quiere significar con ello que este nombre conviene en primer término a la noche cósmica y de ella se traslada a la mística, para de esta forma dar a conocer, por medio de algo que nos es conocido, con lo que estamos familiarizados, algo desconocido y difícil de comprender, pero que le es semejante. (2000, p. 77)

La principal objeción que cabe hacer a lo dicho por la filósofa es que el conocimiento de aquello que manifiesta la misteriofanía de la Noche Oscura (la privación de los apetitos, la fe y Dios), no puede tener lugar a través del análisis relativo a la experiencia de la noche cósmica. Dios es lo totalmente Otro; la noche cósmica es algo. Y como San Juan de la Cruz no se cansa de advertir al lector, ninguna noticia del entendimiento, de la voluntad ni de la memoria, puede servir de medio proporcionado para el conocimiento amoroso de Dios, que constituye el fin sobrenatural de la existencia.

En segundo término, carece de sentido pensar que la noche cósmica es una realidad visible por medio de la cual se hace patente la esencia escondida de Dios. Lejos de ser una realidad que se hace patente desde sí misma y por sí misma, la noche cósmica es un evento natural que señala la suspensión de todo aparecer. Es verdad que tanto la noche cósmica como la misteriofanía negativa de la Noche Oscura apuntan a cierta invisibilidad. No obstante, pretender que se puede conocer a Dios de modo proporcionado a través de la noche cósmica, es tanto como pensar que entre la invisibilidad natural y la invisibilidad divina hay paralelo. Mientras que el conocimiento natural de la noche cósmica supone intencionalidad y compete al ámbito del ejercicio natural de las potencias; el conocimiento místico de la manifestación de lo divino consiste en una transformación existencial pasiva. Y mientras que la oscuridad de la noche cósmica se explica por la ausencia de luz, la invisibilidad de la misteriofanía negativa de la Noche Oscura se origina en la luz excesiva de la presencia divina.

En tercer lugar, si bien es cierto que en la Noche Oscura es una misteriofanía negativa de la manifestación invisible de Dios, también lo es que, en un primer momento, la suspensión de lo visible sólo es captada gracias a la visibilidad de las misteriofanías y hierofanías positivas, por vía de contraste. Sólo porque ha descubierto el acontecer de lo divino en estas últimas, el místico puede descubrir que Dios puede también manifestarse sin aparecer. De donde se sigue que Welten se equivoca al sostener que “la noche es una metáfora para un campo de experiencia que no depende — a diferencia de nuestra actividad y nuestra existencia en el mundo visible — de la luz” (2003, p. 214).

San Juan de la Cruz no niega el valor de las misteriofanías positivas. La más clara prueba de ello es que, mientras el *Cántico Espiritual* y la *Llama de amor viva* son testimonio donde prevalecen las misteriofanías positivas, en la *Subida del Monte Carmelo* y en la *Noche Oscura*, se hace mención de la misteriofanía negativa más hermosa: la Noche Oscura. Las misteriofanías positivas son mediaciones a través de las cuales se hace patente lo divino; las misteriofanías negativas son el acontecer mismo de lo divino. De ello se desprende que, en sentido estricto, sólo las primeras son mediaciones. Por tal motivo, al hablar de la privación de los apetitos; de la noticia sobrenatural de la fe y de Dios, San Juan de la Cruz no dice que sean como la noche oscura sino que son noche oscura.

En primera instancia, en la Noche Activa del Sentido, la Noche Oscura es misteriofanía del Esposo Cristo porque la raíz de la privación del gusto en los bienes finitos es efecto de la inflamación del amor divino. No hay manera de entender que el hombre esté dispuesto a negar sus deseos desordenados a través de la renuncia a todo aquello de lo que gusta, si no es teniendo presente la seducción provocada por la presencia fascinadora del Amado.

En la segunda fase del proceso místico, donde se da la entrada simultánea en la Noche Activa del Espíritu y la Noche Pasiva del Sentido, la Noche Oscura es misteriofanía de la fe — de la cual dice SJC que es el único medio proporcionado para la unión con Dios — porque para profundizar en el misterio de Dios, el hombre ha de renunciar a iluminarse a sí mismo. Esto es, ha de cerrar los ojos carnales y dejarse conducir por Dios, «sin luz y a oscuras viendo», «sin otra luz y guía» que la fe. La cual es “oscura para el entendimiento, como noche” (1S. 2. 1).

Finalmente, en la Noche Pasiva del Espíritu, la Noche Oscura es misteriofanía de la luz sobrenatural del Esposo porque dada su finitud y limitación, la luz excesiva de la presencia divina es vivida por el hombre como oscuridad. Si bien en cierto que por sí mismo Dios es luz sobrenatural, su proximidad no es para el hombre origen de la una experiencia luminosa sino tenebrosa.

Si mis palabras han cumplido su propósito, resultará claro que la Noche Oscura no es una metáfora; es una misteriofanía. Por tanto, constituye la evocación de una presencia inobjetiva; el eco de una llamada que el santo tuvo la dicha de escuchar. Llamada que constituyó el comienzo de un arduo proceso de purificación, al término de la cual encontró el descanso en los dulces brazos del Amado.

ARBOLEDA, C. *Experiencia y Testimonio*, Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2011a.

_____. *Un nuevo pensar sobre Dios: del Dasein al Dagott*. En: *Escritos*, No. 42, pp. 19-51, 2011b.

ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica I*. Trad. Miguel Candel. Madrid: Gredos, 1994.

_____. *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo. Madrid: Gredos, 1994.

CHRÉTIEN, J. L. *La llamada y la respuesta*. Trad. Juan Antonio Sucasas. Madrid: Caparrós, 1997.

DE LA CRUZ, SAN JUAN. *Obras Completas*. Burgos: Monte Carmelo, 2003.

DE LARA, C. El concepto de fenómeno en el joven Heidegger. En: *Eidos*, No. 8, pp.232-255,2008.

DIONISIO Areopagita Pseudo. *Teología mística*. Trad. Hipólito Cid Blanco. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 367-380, 1995.

ELIADE, M. *Lo sagrado y lo profano*. Trad. Luis Gil Fernández. Barcelona: Paidós, 1998.

GÓMEZ CAFFARENA, J. *El enigma y el misterio*. Una filosofía de la religión. Madrid: Trotta, 2007.

ESCUDERO, A. *El lenguaje de Heidegger*. *Diccionario filosófico 1912-1927*, Herder: Barcelona, 2009.

GONZÁLEZ, L. Aportaciones para una fenomenología hermenéutica de la mística. En: *Estudios de Filosofía*, No. 47, pp. 155-176, 2013.

_____. La doctrina de Tomás de Aquino sobre la analogía como recurso para el conocimiento natural de Dios. Una meditación filosófica sobre sus

límites y alcances. En: *Revista Perseitas*, No. 3, pp. 154-174, 2015.

HEIDEGGER, M. El ser y el tiempo. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

_____. La constitución onto-teológica de la metafísica. En: *Identidad y diferencia*, Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 99-157.

MARCEL, G. *Diario metafísico*. Trad. Félix del Hoyo. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969.

MARTÍN VELASCO, J. *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. Madrid: Trotta, 2006.

MARTÍNEZ, F. *He creído en el amor*. Barcelona: Herder, 2000.

OTTO, R. *Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Trad. Fernando Vela. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

PLOTINO. *Enéadas V- VI*. Trad. Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1998.

SALAS, M. Santo Tomás: analogía y participación. En: *Revista Filosofía*. Universidad de Costa Rica, No. XLI, pp. 153-164, 2003.

STEIN, E. *La ciencia de la cruz*. Trad. Lino Aquésolo. Burgos: Monte Carmelo, 2000.

WELTEN, R. Thenight in John of the Cross and Michel Henry. A Phenomenological Interpretation. En: *Studies in Spirituality*, No. 13, pp. 214-233, 2003.