NOTAS

UN ACCESO FILOSÓFICO A LA NOCIÓN MÍSTICA DE GRACIA EN SAN JUAN DE LA CRUZ

*Jorge Ramos**

El ser es revelado simbólicamente a la intuición

Acto de ser es aquel acto por el cual un ser ha triunfado sobre la nada. Se trata de una victoria ontológica. Y aquello que de él se capta por un sujeto cognoscente es su manifiesto de ser.

La cognoscibilidad del ser, la penetración intuitiva que una mente hace de él es intuición noética que tiene como efecto el nacimiento del asombro, que es una forma primaria de relación con el ser. El descubrimiento del ser es causa de asombro y el descubrimiento que el ser hace de sí mismo es preludio de autenciencia.

El ser es agobiante pues no sólo circunda la realidad, sino que también es su centro mismo. El ser nos hace sus prisioneros y nos recluye en su

mismidad, impidiéndonos la precipitación a la nada. Aún el Nirvana es ente; al Nirvana se le dice Nirvana y no se le dice No-Ser.

Y cuando el ser está ahí ante el sujeto cognoscente no es inmediatamente aprehendido, al menos de un modo intelectual, sino que en una primera instancia de conocimiento es percibido, mas esta percepción sería vana si no fuera complementada por esa intuición que nos permite la "visión" del ser realizado en cada ente. El juicio que dice "allí—en esa cosa— está el ser" es producto de intuición; mas todavía no nos sumergimos intelectualmente hacia la búsqueda de su esencia; sino que ya la sola existencia del ente nos ha predispuesto anímicamente para incursionar en la búsqueda de su sentido, entendido éste, por una parte, como causa final y posibilidad de operación lógica y, por otra

* Universidad La Salle.

NOTAS

parte, como resultado "del encuentro de un significante y un significado".¹

Y si por la posterior aprehensión de su esencia al ser lo sitúo como abstractamente definido, es por la intuición de su esencia por lo que descubro su valor analógico o multidireccional, lo que significa, a su vez, que visualizo al ser no como algo de sí que es definitivo, ya que así como el logos define al ser al fijarlo, la póiesis (que emerge como analogía del mismo logos) lo libera y lo proyecta hacia lo infinitivo. El ser es develado por nuestro intelecto, *pero es revelado simbólicamente a nuestra intuición.*

Si el ser fuera unívoco y poseyera un solo sentido entonces el mundo sería una suma de fenómenos envueltos en la impenetrable e incognoscible atmósfera de la "cosa en sí"; la analogía que da trascendencia al ser se demeritaría, y la metáfora y el símbolo se reducirían a vahos emocionales que se difuminan azarosamente hacia la cultura humana.

¿Bajo qué forma nace la ontología con Parménides?

Pero no es así. El ser no está determinado a expresar uno solo de sus sentidos. Ya lo decía Heráclito: *La physis ama ocultarse*,² el ser no es sólo un

manifiesto, es también su ocultamiento, que es lo que los antiguos denominaban su "cifra" de misterio, y que ahora se entiende como aquello del ser que sólo puede intuirse y luego referirse por analogía en forma de metáfora, ya que constituye el punto de partida del hábito metafísico.

Es por inspiración poética, en efecto, que Parménides descubre el principio de identidad lógica del ser, así como su eternidad o atemporalidad. Confiesa en el proemio a su célebre Poema Ontológico que su genial intuición fue revelada al oído por una deidad (muy probablemente se trata de Atenea). De este modo, su poema que es ontológico tiene genes de revelación apocalíptica. *La ontología nace por lo tanto de una pneumatología.* Nace en forma de poética magistral que es aquella que transmuta lo mítico hacia lo místico.

Ahora bien, recordemos cómo el hombre está recluso en la prisión del ser. Pero este mismo hombre que ha sido tomado por sorpresa por lo que en el ser hay de manifiesto, puede, en contraparte, acceder por asalto al lado oculto del ser.

¿En qué consiste la tarea de simbolizar al ser?

Ya no se trata de ser víctima pasiva del ser sino de triunfar por sobre él, al descubrir que el sujeto que conoce y que es uno mismo está también allí,

¹ José Murragarren, *Hermenéutica teológica y psicoanálisis*, Rev. *Ciencia Tomista*, p. 471.

² Heráclito, *Frag.* 123.

NOTAS

integrado al lado oculto del ser, que es así para él como un espejo que refleja por analogía los múltiples sentidos del ser, los cuales sólo pueden ser unificados, re-unidos, al simbolizar esa realidad no inmediatamente manifiesta del ser.

Y si la metafísica –como dijera Maritain– "tiene en la analogía su forma y su regla de conocimiento",³ entonces la metafísica, al analogar al ser, hace posible su poetización, al acceder gratuita (y como veremos más adelante) eróticamente a esa cifra de misterio.

Poetizar al ser no supone el abandono de la metafísica y mucho menos de la filosofía. "El poeta –dice también Maritain– está mejor preparado que cualquier otro... para conocer (la) experiencia metafísica..."⁴ Poetizar al ser es permitir que el sentimiento –entendido como pasión intelectualmente re-finada– pueda recrear simbólicamente al ser, de reunir y armonizar de entre sus múltiples sentidos a dos que antagonizan en calidad de contrarios. *Simbolizar es sintetizar en lo uno lo que la razón analítica descompone por necesidad en múltiplos* (simbolizar y diabolizar, reunir y desunir los fragmentos del ser son labores complementarias). Por eso el símbolo es a la mística lo que el silogismo a la lógica.

³ Jacques Maritain, *Los grados del saber*, Desclee de Brouwer, Buenos Aires, Tomo II, p. 17.

⁴ *Ibid.* p. 64.

¿A qué tipo de póiesis pertenece la mística?

De allí que la poesía, que es una función de la verdad, requiera de una intuición emotiva impulsiva y ardientemente drigida hacia aquello que del ser no está manifiesto, esto es, hacia su misterio, que más que ser descifrado debe ser cifrado en forma simbólica.

Y esta intuición emotiva constituye el vaso comunicante, digamos el cordón umbilical entre metafísica y mística, *si consideramos a esta última una póiesis de la experiencia extática humana ante el sentimiento de la presencia de la deidad*, es decir como una *teopoiética* en el sentido agustiniano del término: proceso deificante del ánima racional humana por obra de la Gracia.

Por deidad o Dios entiendo, a su vez, el arquetipo (cualquiera que fuera) capaz de situarse en el centro del subconiente y por ello capaz de atraer gran parte o la mayor parte de energía libidinal del sujeto –por esto San Pablo daba a entender que así como algunos tenían por dios al mismo Dios otros tenían por dios a su vientre. (A este concepto de deidad lo he tomado de C.G. Jung.)

Ahora bien, la experiencia afectiva, es decir, sentimental, que de la deidad pueda *vivirse* es superior al proceso de búsqueda intelectual de una causa primera, ya que a Dios "no se le puede conocer por sí mismo en esta vida, pero sí se le puede amar por sí mismo".

NOTAS

En este sentido, la teología mística es superior a la teología natural en cuanto a que el conocimiento obtenido por sentimiento es en cierto modo superior al obtenido por intelecto; dice a este respecto Juan de Santo Tomás que:

... lo que es sentido en la afección es más elevado y excelente que toda (otra) consideración de virtudes cognoscitivas.⁵

Podría agregarse que el sentimiento de amor, caracterizado como pasión intelectualizada y no como simple pasión sensitiva, o mejor dicho, como pasión metafísicamente depurada para conducir su operación hacia lo no manifiesto del ser (lo que es simbólicamente intuido) es superior al intelecto aislado del neopositivismo, que busca hacer de la realidad una realidad matematizable, necesariamente logicista y refractaria a la emotividad de lo que es racional.

Por ello también se dice que "...con amor ...la inteligencia juzga (en el orden) de las cosas divinas, bajo instinto especial del Pnéumatós".⁶

Poética de San Juan de la Cruz a la luz de la tradición órfica y de la neoplatónica

De este modo, si por la razón, por la sola razón como motor, la filosofía primera, la metafísica, desemboca en teología natural o teodicea, también por la razón, cuando ésta se deja impulsar por el sentimiento que ella misma refinó, se desemboca en una teología mística que tiene como finalidad la experiencia extática y erótica de Dios, la que una vez consumada ha fecundado arquetipos inconcientes susceptibles de expresión poética.

Gran analogador de la verdad, Juan de la Cruz nutre su poder poético desde su concepción metafísica, lo que prueba que "toda verdadera metafísica está preñada de una aspiración mística",⁷ pero también *es un continuador y sintetizador de la tradición mistagógica de los órficos*, que heredará a través de los neoplatónicos y de Agustín de Hipona.

Dice Agustín de Hipona que "la cosa misma que ahora es llamada religión cristiana estaba ya en los antiguos y estaba en la raza humana desde sus principios hasta el momento en que Cristo se hizo carne; desde entonces la verdadera religión que ya existía empezó a ser llamada cristiana".⁸

Por su parte, Maritain admite que "en las escuelas místicas antiguas...se

⁵ Juan de Santo Tomás, *Curs. Theol.* I-II q. 68-70. disp. 18a 4.

⁶ Maritain, *op. cit.* p. 34.

⁷ *Ibid.* p. 43.

⁸ San Agustín, *Retractatio* I, xiii.

NOTAS

encuentran casos de experiencia mística auténtica. Tales cosas dimanaban de la gracia divina y de la contemplación infusa ...(aunque) están fuera de la gracia sacramental".⁹

Por ende, se admite hoy por corrientes de autoridad que la experiencia extática y atemporal de la mística ha sido vivenciada en todos los tiempos y adaptada a la idiosincrasia de cada cultura.

Etimológicamente, el término "mística" deriva del singular *mistérion* que en griego significa "oculto" o "secreto"; su plural que es *mysteria* tiene significado equivalente o "orgia" o "frenesí", en el sentido dionisíaco de embriaguez ante el abandono de la mente.

Pero, fuera de su literalidad, "el primer y original significado del término misterio emergió a lo largo de la celebración de los festivales de Eléusis, rituales populares de iniciación en que los neófitos eran purificados del miedo a la muerte y admitidos en la compañía de los bendecidos".¹⁰

Fue tan profusa la influencia que estos misterios tuvieron sobre los pensadores helenos que Proclo llegaría a sostener que "toda la teología griega emergió de la doctrina mística de Orfeo".¹¹

Esta doctrina se deriva precisamente de las enseñanzas que el mistagogo Orfeo, luego de su retorno de los in-

fiernos, transmitiera a sus discípulos en relación a la forma idónea de prepararse en esta vida para sortear las dificultades que sobrevienen después de la muerte.

Fue así como entre los griegos del período helénico fue común la creencia difundida por los adeptos órficos de que "aquel que pase al otro lado del mundo sin santificar ni estar iniciado permanecerá en un cenagal, pero aquel que llega tras la iniciación y purificación habitará junto a los dioses".¹²

Ya también en ese entonces se aseguraba que muchos eran los convocados al banquete celestial, cuando sostenían que en el orden de los misterios "son muchos los portadores del báculo, pero pocos los que son ellos mismos báculos",¹³ o sea, los que son "báquicos", refiriéndose con este término a los "verdaderos filósofos", a los que Platón alude en su diálogo *Fedón*.¹⁴ (Es sugerente a este respecto que en el prefacio que Marsilio Ficino hace a la *Teología Mística de Dionisio Areopagita*, define como "báquico" al acercamiento que a Dios tiene el sabio a través de la negación del intelecto.)

Filosofía era así, para los pensadores griegos imbuidos de la teología órfica, la iniciación mística reservada para unos "cuantos elegidos" (como lo

⁹ Maritain, *op. cit.* p. 51.

¹⁰ Edgar Wind, *Misterios paganos del renacimiento*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1972, p. 11.

¹¹ *Ibid.* p. 31.

¹² *Ibid.* p. 14.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Platón, *Fedón* 67-9.

NOTAS

declara el propio Platón) por la cual el filósofo, "a través del ejercicio racional, el entrenamiento en el arte de la dialéctica y el arte de aprender a enfurecerse correctamente, consigue purificar su alma, ganar la forma de muerte que merece, y adquirir el poder de comunicarse con el más allá".¹⁵

Esta comunión del filósofo con el "más allá" no debió consistir en otra cosa que no fuera la vivencia extática misma, unitiva, de naturaleza poética, puesto que es ésta la que exalta al filósofo a "inflamar" su estado anímico, que es inducido así a un himno o entusiasmo filosófico que es necesario "para comunicarse al más allá".¹⁶

San Juan de la Cruz expresa así su entusiasmo: "Sintiéndose ya el alma toda inflamada...sintiendo correr de su vientre los ríos de agua viva."¹⁷

Wind dice que "la conversión o éxtasis platónico consiste en dar la espalda al mundo en que estamos para unirse al espíritu que nos llama desde el más allá",¹⁸ pues "el camino hacia la felicidad termina en una dichosa unión con el dios".¹⁹

El Amor es el deseo despertado por la Belleza

Este "dar la espalda al mundo" evoca la imagen del mitologema de las Tres Gracias (que San Agustín considerase *velum vestigium trinitatis*),²⁰ y que en la que *Castitas*, personaje central, "vuelve la espalda al mundo y da la cara al más allá", al tiempo que *Pulchritudo* y *Voluptatis* (Belleza y Deseo), Gracias contrarias entre sí, parecieran, en virtud de *Castitas* o Amor Puro, amartelarse. Esta imagen simboliza como el amor asume a los contrarios, a diferencia del intelecto, a quien repugna.

Tal vez por esto es que Ficino sostiene que el amor, al no poseer ojos, está por encima del intelecto y que sólo proyectándose hacia el más allá "logra la perfecta unión de los contrarios",²¹ "porque mientras el amor siga vinculado al mundo finito, la belleza y el deseo continuarán enfrentándose".²²

En la experiencia extática, por consiguiente, belleza y deseo coinciden si están proyectados al más allá, si llegan a ser Gracias trascendentes unidas por el éxtasis del amor".²³ (En la célebre representación pictórica que Botticelli hiciera de las Gracias, el intelecto

¹⁵ Wind, *op. cit.* p. 15.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ San Juan de la Cruz, *Obras Completas*, Llama de Amor Viva, Ed. Porrúa, México, p. 375.

¹⁸ Wind, *op. cit.* p. 53.

¹⁹ Jámblico, *Des Mysteriis*, Ed. Ficino. Fols. VIII, v-f.

²⁰ San Agustín, *De Trinitate*, VIII, X, 14.

²¹ Wind, *op. cit.* p. 55.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

NOTAS

aparece representado por Mercurio; líder de las Gracias y *psicopompos* que guía las almas hacia al mundo plutónico, cuando tales almas son iniciadas en misterios.)

Fundado en este simbolismo, Platón definía al Amor como *Deseo despertado por Belleza*, ya que deseo solo sin belleza como origen no sería amor, sino pasión animal.

En su dimensión mítica, "Eros—dice Platón— es un gran demonio...intérprete y mediador entre Dios y los hombres".²⁴ Los resabios de pensamiento mítico en Platón tienen una profunda razón de ser. En modo alguno Platón sentía disgusto por la póiesis mítica; cada vez que él en sus diálogos se acercaba a través de Sócrates al núcleo de misterio, su racionalismo no le hacía evasor de ellos; por el contrario, aceptaba al mito como forma de expresión simbólica del ser.

Empero, su actitud ante Hesíodo y los poetas era ambivalente. En su libro tercero de la *República* advierte de los peligros para la pedagogía que encierra el mito para la educación que el Estado debe impartir al hombre libre, pues el mito "cuanto más hermoso es más nefasto".²⁵

Si el amor platónico es amor a la belleza, ¿qué es para Platón la belleza?

Al contemplador de las esencias que es el filósofo, no se le debe, en cambio, rehusar el poder simbólico del mito, ya que la pedagogía debe ser para el pueblo y la mistagogía para el filósofo. Eros es hijo de Poros (la abundancia) y de Metis (la miseria); es hijo pues de la *coincidentia oppositorum*. Mas si Eros es generado también es generador, pues él da origen a la belleza y se enamora de su creación; lacónicamente dice "Eros es Amor a lo Bello".²⁶

Ésta es precisamente la definición de amor platónico, pero es una definición todavía incompleta. El objeto del amor es, efectivamente la belleza. Pero ¿qué es la belleza? Y a esta pregunta, ardua para el filósofo, Platón responde con poder de poeta: "La belleza, respecto a la generación es como la Moira y la Aleteya".²⁷ Moira es la ley que escruta el destino y Aleteya la deidad que preside los alumbramientos.

La belleza es así lo que esta muriendo al mismo tiempo que nace. La belleza es *instantánea*, y de hecho, no por manifestarse en el tiempo deja de pertenecer a la eternidad, ya que de *allí* proviene, pues es cosa de Moira, cosa de destino.

Y "como objeto del amor es póiesis de belleza —concluye Platón— de aquí

²⁴ Platón, *Diálogos*, El Banquete, Ed. Porrúa, México, p. 356.

²⁵ *Ibid.* La República, Libro III, p. 375.

²⁶ *Ibid.* El Banquete, p. 373.

²⁷ *Ibid.*

NOTAS

se sigue que la inmortalidad es el objeto de Eros".²⁸

Es en este sentido que Jámblico decía que "el camino hacia la felicidad eterna termina en una dichosa unión con Dios".²⁹

¿Hacia dónde se precipita el erotismo platónico? ¿Qué es Gracia?

Un sentimiento de naturaleza báquica se hace presente en esta unión, caracterizado por delectación y embriaguez exaltante, y que Agustín de Hipona llamó *Gracia delectantes* (la que hincha de alegría el corazón) y que Tomás de Aquino en su *Tratado sobre las pasiones* describe como "licuefacción" o derretimiento del corazón, "y que es efecto de un fervor o deseo ardiente del amado".³⁰

A tal deidad llamaría San Juan de la Cruz con el nombre de "esposo" del que diría lo siguiente: "... habló el Esposo y se deritió mi alma".³¹

En relación a esta dinámica amorosa de la psique, Ficino, que lograra una sugestiva conjunción de las místicas cristiana y helena, aduce que son dos los estados posibles en la mente del filósofo: *Sanae Mentis Visio* (mente serena o salutífera) por la que el intelec-

to humano aprehende felizmente las esencias de los entes, e *ipse mens amans*, o (mente en trance de amar) que al embriagarse, perder la razón y exaltarse queda como *Insanit nectare penitus ebria*, que constituye la matriz anímica necesaria para recibir la *emanatio* de un modo infuso (emanación ésta que evoca el *logos spermatikos* o *semen dei* del que hablara San Agustín, y que para Maritain, en tiempos actuales, representa una pétrea "realidad ontológica").³²

Consecutivamente a la emanación que le es infusamente dada, la mente es "raptada" (la deidad es un gran ladrón que toma por sorpresa) y finalmente unida por remisión a Dios (accidentalmente, según el Doctor Angélico y esencialmente según el maestro Eckhart), con lo que el acto extático terrenal es proemio de Visión Beatífica. Es por esta forma que *todo erotismo, por su propio impulso, se precipita hacia una mística* y que *la Gracia es Venero del Ser*, pues por ella el hombre se fecunda, se germina, se alumbra y se hace a sí mismo, como proyecto de eternidad que es.

Y esta *ipse mens amans*, orgiástica en el sentido filosófico y báquico de la palabra, imbuida de Gracia o Teopoiética en su acepción agustiniana (puesto que por ella el hombre es deificado) y de la que San Juan de la Cruz dice que en ella "quedan absortas las

²⁸ *Ibid.* p. 374.

²⁹ Jámblico.

³⁰ Santo Tomás, *Summa Theol.* Cuest. XXVI, Art. 5.

³¹ San Juan de la Cruz, *op. cit.* p. 377.

³² Maritain, *op. cit.* p. 24.

NOTAS

potencias",³³ no es otra cosa que el concepto de *sustancia* del mismo San Juan; es decir que *ipse mens amans* equivale a sustancia como aquello que en el alma es receptivo al Espíritu Santo y que poéticamente expresará así:

La llama de amor hiere (el alma)
en su más profundo centro...cuando
alcanza la *sustancia*, (donde)
hiere y embiste al Espíritu...³⁴

(Nótese aquí la transformación que en S.J.C. sufre el concepto de sustancia, que desde su acepción metafísica tradicional de *forma rationalis* es analoga y así transmutada hacia su dimensión pneumatológica como habitáculo del Espíritu Santo.)

Beatitud, embriaguez y euforia de los filósofos

Esta intuición que de la sustancia hiciera el Carmelita, es el acceso filosófico del que se sirvió para experimentar gratíficamente el tránsito desde una metafísica intelectual hacia una mística intuitiva, es decir, desde su tierra conceptual hasta su edén simbólico. Supo así en qué consiste el secreto de ser poeta sin dejar de ser

metafísico y de ser metafísico sin dejar de ser poeta.

Prosiguiendo con la disertación de Ficino: a ese poder de la mente que él denominara *ipse mens amans*, que es núcleo de visión extática y de difumación catártica de gozo (y por el que la filosofía tiene una función terapéutica), sigue una *eupatia* o *afectio suavitatisque beata*.

La beatitud es diástole consecutiva a la embriaguez "divina" y *finalidad de la genuina orgía filosófica* de los bacos griegos, que poseídos "por el espíritu del dios Dionisio... (se abandonaban) al éxtasis y suspensión de la mente... traspasaban los límites del intelecto y ...son milagrosamente transformados en el mismo y amado dios... embriagados por un nuevo tipo de néctar y por un gozo incommensurable, se encolerizan...en un frenesí báquico...en la embriaguez de...vino dionisíaco..."³⁵

Compárese la eufórica descripción de Ficino sobre la posesión báquica con la que San Juan hace de su propia experiencia extática:

...cuando el gozo del alma es muy elevado, en la transformación goza...la sustancia sensitiva...de este bien del alma...(y) redunda en el cuerpo la unión del Espíritu...y goza toda la sustancia y todos los miembros y huesos y médulas, no

³³ San Juan de la Cruz, Eulogio P., *La transformación total del alma en Dios*, 1963, Madrid, Ed. Espiritualidad, p. 93.

³⁴ San Juan de la Cruz, *op. cit.* p. 378.

³⁵ Ficino, *Opera*, p. 1013.

NOTAS

tan remisamente como suele acaecer, sino con sentimiento de grande deleite y gloria... y siente el cuerpo tanta gloria en el alma que, a su manera, engrandece a Dios, sintiéndole en los huesos.³⁶

Los purgantes de la filosofía y el poder de Eros funerario

Por otra parte, la teoría platónica del Amor no sólo descubre la esencia del trance extático e inspirativo (que es catártico) sino que también es clave para entender la filosofía en sus sentidos mortificatorio (purgatorio) y mortuario.

Ficino asegura en relación a esto último que los "ritos paganos de iniciación eran un primer paso hacia la purga de las pasiones sensuales, un doloroso ritual de purificación mediante el cual el amante era preparado para la comunión con la deidad".³⁷

Por su parte, el Doctor Universal, expone en forma prácticamente idéntica que "... (se hace necesaria) la purgación y limpieza de sentido y espíritu en cuanto a lo activo, para que el alma pueda ir hasta la divina unión con Dios".³⁸

³⁶ San Juan de la Cruz, *Llama de Amor Viva*, Canc. 2 n. 2.

³⁷ Ficino, *op. cit.* p. 1018.

³⁸ San Juan de la Cruz, Eulogio P., *op. cit.* p. 381.

En el ámbito de la mística, esta purgación es de carácter necesariamente pneumático, y precisa de los adecuados "purgantes", es decir, de *correctas ideas filosóficas* acerca de la naturaleza transitiva de la muerte humana y su destino sobrenatural, los que al activar nobles arquetipos de la psique humana, traen consigo como efecto la "excreción" de sentimientos derivados de apetitos erróneos. La mortificación es, también por necesidad, agente de congoja y pesadumbre, mas no por ello deja de ser *opus nigrum* de iniciación filosófica.

Habla así San Juan de la Cruz de "guerra en el sujeto del alma...de las virtudes y propiedades del sujeto...padeciendo ella dos contrarios en sí...",³⁹ que es lo que establece toda dialéctica de la purificación.

Agrega que "el entendimiento padece grandes tinieblas, la voluntad...resequedades y aprietos...la memoria grandes noticias de sus miserias, por cuanto el ojo espiritual está muy claro en el conocimiento propio".⁴⁰

Adviértase que así como en la experiencia filosófica purgativa "el ojo espiritual está abierto", en la experiencia filosófica catártica o *ipse mens amans* la suspensión del intelecto es efecto "del arrebató de la belleza espiritual por la que quedan cegados los ojos corporales".⁴¹

³⁹ San Juan de la Cruz, *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Pico, *Commento*, Ed. Guerin, p. 523.

NOTAS

Wind señala al respecto que la palabra *moumenós* que Platón utiliza en el Fedro para denominar al "hombre iniciado",⁴² fue derivada por Proclo de *mueín* que significa cerrar los ojos, ya que "para ser iniciado hay que cerrar los ojos".⁴³ El Amor—se dice—es ciego porque ante la intensidad de su pasión del intelecto se mantiene expectante.

En cuanto filosofía como experiencia mortuoria—de la que tanto se ocupa para Platón en el Fedón para fundar filosóficamente el mito órfico de la inmortalidad del alma—los báquicos sostenían que morir consistía en "ser amado por un dios y participar a través suyo de la felicidad eterna".⁴⁴

De este modo, la agonía y el terrible sufrimiento implicado en ella no son para el filósofo sino un envoltorio accidental, pues en lo esencial es un preámbulo a la Muerte como "comunicación con un dios a través del amor".⁴⁵ En lo agónico lo esencial es invisible, ya que ello consiste en una suerte de "ceguera sacra" ante la inmediata presencia de la deidad, a quien es mejor aproximarse herméticamente, sin palabras y con los ojos cerrados.

En la agonía el iniciado está situado, paradójicamente, ante un poder que es el de *Eros Funerario*, que según la tradición mítica afloja o rompe las

cadenas que atan el cuerpo al alma, infligiendo ocasionalmente a sus amantes predilectos una agonía ardua y dolorosa como lo es también el parto. Recuérdese a este respecto la agonía que Eros impusiera a Psique como preludio a su abrazo final y que expresa penosa, pero poéticamente, cuando dice, "nunca matas, sino para dar vida; nunca llagas sino para sanar..."⁴⁶

La ruptura sagrada del Himen

Pero este abrazo final entre Eros y Psique que es una suerte de consumación del Matrimonio Espiritual o *Hierogamia* (por su naturaleza sacra), y que está rubricado por el célebre *mors osculi* o beso mortuorio que experimentan los místicos (recuérdese a Teresa de Lisieux que agoniza extáticamente) en trance de muerte (sea ésta biológica o meramente simbólica).

Es por este poder conferido a Eros—puntualiza Wind—que "los dioses adquieren un semblante mortal y los mortales amados sobreviven a la muerte, ya que viven sepultados en los corazones de sus amantes (*felix polva quae sepulta vivis*)".⁴⁷

El ambiente extático que anima la unión hierogámica es poéticamente expresada por San Juan de la Cruz al

⁴² Wind, *op. cit.* p. 65.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.* p. 157.

⁴⁵ *Ibid.* p. 161.

⁴⁶ San Juan de la Cruz, *op. cit.* p. 391.

⁴⁷ Wind, *op. cit.* p. 163.

NOTAS

interior de un trance, en que así como se confunden lo que es divino y es humano, la vida y la muerte carecen de esa frontera que las delimita y distingue; se tiene aquí el sentimiento de una agonía donde la copulación de placer y dolor hace posible el nacimiento de misterio de *adonia*...

*Tu vientre que es tu voluntad...*⁴⁸
y,
*...rompe la tela de este dulce encuentro.*⁴⁹

Ruptura que rememora simbólicamente el desgarramiento del velo del santuario del Templo de Jerusalem tras el grito agónico del crucificado. Sus palabras previas "todo está consumado" pueden ser hermenéuticamente leídas a modo de consumación hierogámica o Eros Sacro.

San Agustín interpreta a la luz del arquetipo del mistero nupcial: Cristo o Logos es "el prometido...que en la hora de sus bodas...se dirige al mundo...llegándose hasta el lecho de la cruz...(donde) confirmó el matrimonio...y sintiendo allí los profundos suspiros de la criatura...se entregó como esposo...pero se entregó por toda la eternidad".⁵⁰

"La tela del dulce encuentro" y el velo del templo simbolizan al *himen* en sentido estrictamente sacro...un velo poético que, como decía Dionisio, sólo

puede ser alcanzado por el rayo divino. (Himen era el dios que precedía los cortejos nupciales!, y según la tradición mítica era incomparablemente bello y gustaba de tocar la flauta.)

Conclusión:

El matrimonio espiritual sanjuanista, "cumbre de perfección", es así un resabio hierogámico. El alma humana no es sólo escenario de la disputa que de ella hacen las deidades; es la "sustancia que penetra sutilmente el toque delicado";⁵¹ es tálamo sagrado y espacio de goces indecibles que ni siquiera excluyen la agonía; este tálamo no es una especie metafísica, sino recinto pneumatológico, artificio teopoiético y génesis de Gracia, séptima morada teresiana donde sólo lo Uno penetra y vaso comunicante por el que la erótica se precipita hacia la mística.

Y esta idea pneumática que de la sustancia humana San Juan estableciera es precisamente aquello que encabeza el cortejo nupcial de Psique y Eros, de Sophía y el Logos, de Jerusalem y el Cordero. Son las bodas con que se consuma la Apocalíptica, la curación que subsana la escisión del andrógino adámico y que diera como alumbramiento *sui generis* el surgimiento de Eva.

La mística es así póiesis restitutiva que reconstituye al erotismo herido

⁴⁸ San Juan de la Cruz, *op. cit.* p. 400.

⁴⁹ *Ibid.* p. 382.

⁵⁰ San Agustín, *Sermon Suppos.* 120, 8.

⁵¹ San Juan de la Cruz, *op. cit.* p. 391.

NOTAS

más de vida que de muerte. Es sustancia pneumática la que propone San Juan y que logra evocar cómo la filosofía nace míticamente con Hesíodo y se consuma apocalípticamente en todo poeta hierogámico como lo fue San Juan.

Filosofía es, en la línea de los misterios, invitación al éxtasis, purificación y catarsis operativa que dispone de la mente serena a transformarse en mente en trance de amar. Filosofía no es modo de ganarse la vida, pero sí para ganarse la muerte. Es grito agónico. Es puente hacia aquello que define la vida; es acceso al misterio, aunque ella como punto de partida sea misterio.

Se hace filosofía, ciertamente, para conocerse a sí mismo (esto es la claridad apolínea), pero también para dejar arrojarse pues el Ser se inflama y esta cualidad ontológica hace génesis de la poesía.

Y la Poesía es sombra de la Filosofía en el mediodía de la Razón.