

LAS ESTRUCTURAS BASICAS DEL SER HUMANO EN EL PENSAMIENTO DE SAN JUAN DE LA CRUZ

MIROSLAW KIWKA

“La contribución de España a las armas, a las letras y a las ciencias, ha sido grande, permítaseme añadir, también a la filosofía. Más de una vez, he oído a los españoles de paso por París declarar con modestia, con demasiada modestia, que la contribución de España a la filosofía no había sido tan importante como su actividad en otros dominios de la cultura. Yo les respondía: No es esa mi opinión. ¡Ah! si por filosofía se entiende no sé qué construcción sistemática de ideas situadas unas debajo de otras, como piedras, para formar un edificio inmenso e imponente, pero frágil, entonces, en efecto, la participación de España en este tipo de filosofía quizá no ha sido considerable. Pero no es ésta la concepción de la filosofía que reina en los países latinos, en general, ni en los países anglosajones. La filosofía no es un edificio formado de abstracciones, no debe serlo. La filosofía no es un estudio abstracto, nada es menos abstracto que la filosofía. Yo incluso diría que verdaderamente sólo ella entre todas las ciencias no es abstracta”¹ -confiesa el gran filósofo francés H. Bergson, en su conferencia sobre el alma humana pronunciada en el Ateneo de Madrid, el 2 de mayo de 1916. A continuación afirma: “La ciencia que estudia la realidad concreta y completa, la ciencia que se esfuerza por contemplar la realidad integral toda desnuda, sin velos para cubrirla, esta ciencia se llama filosofía”²- y reconociendo que la filosofía, y en consecuencia el filósofo, se dirige sobre todo a la vida interior, al alma, dice: “Y si consideramos el problema desde este punto de vista, entonces España, tierra del misticismo, es también la tierra de la filosofía. Porque los místicos -hablo de los grandes místicos, de aquellos que fueron genios- son hombres que tuvieron una visión clara y directa de la vida interior. El místico penetra al fondo de sí mismo y va incluso más allá de él mismo: descubre así un mundo de cosas que no sospechan en absoluto los demás mortales”³. Unos años después, conversando con J. Chevalier declara: “Cuando leí a San Juan de la Cruz y a Santa Teresa, encontré lo que buscaba: la negación del propio espíritu, y sobre todo esta “nota de realidad” que no engaña, que distingue, desde el primer instante, con golpe seguro, la historia de un viajero que ha recorrido los países de que habla, de la reconstrucción artificial de estos mismos países hecha por alguien que no ha estado en ellos”, y todavía más: “A San Juan de la Cruz y a Santa Teresa ...se les debe colocar por encima de todos los místicos. Su lectura me ha iluminado mucho y la convergencia o complementariedad de estos dos espíritus tan diferentes y, sin embargo, idénticos en su aprehensión de Dios, es para mí una prueba de verdad... La convergencia sorprendente de sus testimonios no se puede explicar más que por la existencia de lo que ellos han percibido. Este es el valor filosófico del misticismo auténtico... Los amo en igual medida y, sin embargo, coloco a San Juan de la Cruz en la cumbre de todo”⁴. Las afirmaciones de H. Bergson, célebre filósofo, padre del intuicionismo, que marcó profundamente la reflexión filosófica de nuestro siglo, constituyen un importante testimonio sobre la universalidad y meta-historicidad del pensamiento sanjuanista, y sobre todo su gran aportación al patrimonio cultural de la humanidad.

En una primera aproximación podría ser un mal entendido el hecho de que la mística tiene algo que ver con la filosofía; sin embargo, el Padre Crisógono de Jesús Sacramentado, gran conocedor e intérprete de los escritos del Doctor Místico, afirma con toda certeza: “No solamente no vemos nada de contradictorio entre la mística y la filosofía sino que no comprendemos un misticismo científico que no suponga no sólo una base filosófica, sino todo un nervio de la más pura filosofía, que se extienda desde los principios elementales de la ciencia espiritual hasta las más altas cumbres, para perderse con el alma en las misteriosas comunicaciones secretas con la Divinidad. Misticismo que prescinda de ese elemento filosófico lo consideraríamos o como una serie de hechos de experimentación si se trata de fenómenos descritos por el alma que los ha experimentado (tal es el caso de los libros de Santa Teresa) o como un simple devocionario; nunca como una obra científica en el propio sentido de la palabra, que es el que corresponde a la mística integral, tal como la entendió y trató San Juan de la Cruz”⁵. Y sigue el mismo Autor en su monumental estudio, donde por primera vez se plantean de un modo claro y sistemático todos los grandes problemas doctrinales sanjuanistas: La obra del Doctor Místico “no es sencillamente expositiva, sino racional y filosófica, porque el Autor no se contenta con narrar los hechos y describir los fenómenos sino que penetra hasta su esencia y señala sus causas, el conocimiento de sus ideas filosóficas es imprescindible. Ellas forman la trama de su doctrina haciéndola sistema. Sus experiencias místicas no nacen de su filosofía, pero en ella descansa la explicación que dio el maestro a su experiencia”⁶.

San Juan de la Cruz hace un análisis científico de su propia experiencia; busca las causas que la han producido, para ofrecer -sistematizado- este mismo conocimiento, en lo que tiene de universal y válido para todos los sujetos. De ahí que el bagaje filosófico, teológico, escriturístico, no sean puras referencias *culturales* sino que constituyen su instrumental básico para lograr lo que pretende. Aunque bien se adelanta a advertirnos: “ni basta ciencia humana para saberlo entender, ni experiencia para saberlo decir, porque sólo el que por ello pasa lo sabrá sentir mas no decir”⁷.

El Santo estudió y asimiló la lógica y la metafísica aristotélico-tomista, tal y como se hacía en su época y estaba previsto en la Orden. Lo atestigua la estructura de sus propios razonamientos. Es llamativo, y lo hacemos constar explícitamente, el recurso a *adagios* filosóficos conocidos, fórmulas breves y de utilidad escolástica para retener los principios fundamentales⁸. Su pensamiento estaba formado de estos conceptos y de ahí que para comprender su terminología, se haga necesario invocar su fuente original, teniéndolo por uno de los principales puntos de referencia a la hora de reflexionar sus consideraciones.

La doctrina sanjuanista tiene como fin llevar al hombre a la unión con Dios, a la unión del amor transformante en la que a modo de la *noticia amorosa* se da el conocimiento esencial del Ser Absoluto, con lo cual, para el gran maestro carmelita, la mística no es una expresión parcial de la vida humana, simple regulación de las relaciones del hombre con la

Divinidad. San Juan de la Cruz la concibe como una manera de ser de todo el hombre, la única manera digna, la posición en orden a Dios reclamada por la naturaleza humana. El Santo ve la mística como el destino del hombre en el tiempo y en el espacio, pero en funciones del ser que mira a la eternidad y a la infinitud. Por eso todo el hombre entra en ese mundo misterioso: cuerpo y alma, potencias espirituales y sentidos, ideas y sensaciones.

Al Doctor Místico no le interesa teorizar sobre el hombre. Lo tiene siempre presente en su realidad viva. Contempla al hombre en el devenir más que en el ser. Lo que le interesa no es la esencia del hombre sino su ethos, su conducta, en cuanto devenir axiológico que le conduce a su máxima realización. Esta visión dinámica del ser humano se sustenta necesariamente en lo ontológico. En el Santo, la estructuración filosófica del hombre es inseparable de la visión teológica. Todo está montado sobre un invisible esqueleto.

El objetivo del presente artículo titulado *Las estructuras básicas del ser humano en el pensamiento de San Juan de la Cruz* consiste en desvelar los principales componentes de este *invisible esqueleto* antropológico en el que, en parte, descansa el sistema sanjuanista. No se trata aquí de presentar una visión global del hombre que emana de los escritos del Santo, sino más bien de descubrir un trasfondo antropológico, los principales elementos que, en último término, deciden que el hombre obre, conozca y ame de una determinada manera. Dado que podemos hablar en una doble dimensión antropológica del pensamiento sanjuanista (por un lado, la natural -el hombre en cuanto unidad ontológica o continuidad psíquica; por otra parte, la moral -la persona humana en su actividad con relación al bien y al fin último), en el presente estudio nos centramos sobre todo en el primer aspecto al cual consideramos como la clave del devenir humano, su base y fundamento. Por tanto, este artículo puede servir como un cierto punto de partida para los estudios antropológicos que pretendieran mostrar la realidad pluridimensional del ser humano, tal como éste aparece en los escritos del Santo Místico.

Para realizar el tema propuesto, al principio vamos a estudiar las metáforas sanjuanistas, en las que el Autor nos proporciona los rasgos fundamentales acerca de la estructura del ser humano. Puesto que ésta, según San Juan de la Cruz, se compone de dos grandes esferas (llamadas por el Místico, principalmente: *inferior* y *superior*), el trabajo se compone de dos partes en las que se trata de investigar la naturaleza y componentes de dichas zonas del psiquismo humano. El punto que trata sobre la dimensión moral de la vida sensitiva constituye un enlace temático entre estos dos grupos de cuestiones. La última parte del estudio, titulada *La unidad de la persona humana* se ocupa de averiguar en qué sentido la multitud de los elementos estructurales compone un ser unitario, que es el hombre.

1. LA ESTRUCTURA DEL SER HUMANO EN LAS METÁFORAS SANJUANISTAS

Un rasgo sobresaliente de cualquier redacción de las inefables experiencias místicas radica en el alto grado de simbolización poética. En este sentido los escritos de San Juan de la Cruz no constituyen ninguna excepción. Poesía y mística tienen profundas afinidades. En ambas existe una adherencia natural a lo figurativo y simbólico. El Doctor Místico fusiona en unidad ambas actividades recurriendo al símbolo⁹. Este recurso no lo hace por falta de vigor intelectual, sino por mayor adherencia al objeto o sujeto percibido¹⁰. La poesía misma no es otra cosa que versión simbólica de su vivencia interior.

En el simbolismo sanjuanista dejando a un lado parcelas concretas de cada obra, E. Pacho distingue dos zonas básicas: - la primera se da en la poesía en la que se concentra el simbolismo como fruto convergente de la creación artística y de la experiencia mística;

- la segunda se sitúa en los comentarios en prosa, en los que se prolonga y diluye el simbolismo poético¹¹. Aunque diferenciadas, ambas zonas están íntimamente vinculadas entre sí.

Dentro del marco esbozado más arriba la problemática de la índole antropológica expresada a través de las metáforas y alegorías se sitúa en el segundo grupo. Las metáforas, por llamarlas antropológicas, constituyen una clase de simbolismo dinámico o prolongado que encuadra símiles y figuras complementarias. Frente a otros tipos de símbolos¹² tiene menos interés como creación, pero resulta de notable utilidad para memorizar puntos importantes de la doctrina sanjuanista. A éstos pertenece indudablemente la estructura antropológica, que le sirve como un esqueleto y soporte.

En sus consideraciones el hombre se presenta como una realidad compleja, compuesta de capacidades y operaciones fusionadas en una unidad superior. Pluralidad y unidad son las dimensiones del hombre que entre otras se reflejan perfectamente en estas tres metáforas que presentaremos en esta primera parte del trabajo¹³. Analizando dichas alegorías iremos descubriendo los rasgos fundamentales de la concepción del hombre según nos la presenta en sus obras San Juan de la Cruz.

A. “El caudal del alma”

“Mi alma se ha empleado.

En decir que el alma suya se ha empleado, da a entender la entrega que hizo al Amado de sí en aquella unión del amor, donde quedó ya su alma con todas sus potencias, entendimiento, voluntad y memoria...”¹⁴.

“Y todo mi caudal en su servicio.

Por todo su caudal entiende aquí todo lo que pertenece a la parte sensitiva de el alma, la cual dice que está empleada en su servicio también como la parte racional o espiritual que acabamos de decir en el verso pasado; y en esta parte sensitiva se incluye el cuerpo con todos sus sentidos y potencias, así interiores como exteriores. Entiéndese también en este verso toda la habilidad natural y racional..., conviene a saber: las cuatro pasiones, los apetitos naturales y espirituales y el demás caudal del alma”¹⁵.

*El caudal del alma*¹⁶ comprende al hombre entero en su ser natural, compuesto de alma y cuerpo. El alma, como principio

radical y animador de toda operación, y en cuanto sujeto de las potencias y facultades del hombre, es la parte principal que se hace equivalente al todo. Lo mismo es para San Juan de la Cruz caudal del alma que caudal del hombre¹⁷. Técnicamente la expresión designa el complejo mecanismo del supuesto humano¹⁸. Este mecanismo se compone en este caso de tres *porciones*, a saber:

A. La parte sensitiva, que incluye el cuerpo con todos sus sentidos y potencias, así interiores como exteriores.

B. La parte racional, que abarca el alma con tres potencias: entendimiento, voluntad y memoria.

C. La habilidad natural y racional, que comprenden las cuatro pasiones, los apetitos naturales y espirituales, y *todo el demás caudal del alma*.

Es interesante que al binomio cuerpo-alma el autor añada un tercer miembro: la habilidad natural y racional, que, a la primera vista, resulta paralelo e incompatible a dicho dualismo. Pero comparando los esquemas de las estrofas 28, 20-21 y 18 del *Cántico B* parece claro que la *habilidad* con sus aspectos natural y racional comprende las facultades afectivas y apetitivas del compuesto humano. Dichos textos nos permiten concluir que la *habilidad* en las consideraciones sanjuanistas no se presenta como una tercera parte entre las dos *porciones*, superior e inferior. Su inclusión no tiene valor de miembro paralelo, sino de simple enumeración continuada de elementos integrantes¹⁹.

Otros esquemas más detallados y rigurosos nos permitirán aclarar el sentido impreciso de algunas partes de ese *caudal del alma*.

B. “La montaña”

“Y no parezca nadie en la montaña.

Porque para este divino ejercicio interior es también necesaria soledad y ajenación de todas las cosas que se podrían ofrecer al alma, ahora de parte de la porción inferior, que es la sensitiva del hombre, ahora de la parte de la porción superior, que es la racional, las cuales dos porciones en que se encierra toda la armonía de las potencias y sentidos del hombre, a la cual armonía llama aquí montaña, (...). Y así, es como si dijera: en todas las potencias espirituales del alma, como son memoria, entendimiento y voluntad, no haya noticias ni afectos particulares, y otras cualesquier advertencias; y en todos los sentidos y potencias corporales, así interiores como exteriores, que son imaginativa, fantasía, etc., ver, oír, etc...”²⁰.

La montaña, vocablo poco usado para indicar un monte o bosque alto²¹, es la siguiente expresión gráfica de San Juan de la Cruz usada para designar la armonía natural en que se mueven la diversas zonas de la persona en su actividad psíquica. Componen este conjunto armónico los siguientes elementos: una zona o porción superior constituida por la parte racional del hombre y otra esfera o porción inferior, constituida por la parte sensitiva.

En comparación con la imagen anterior la metáfora presente al poseer todos aquellos elementos ya antes enumerados, desvela en mayor grado los componentes de la porción inferior, a saber:

- imaginativa y fantasía en cuanto sentidos interiores

- cinco sentidos exteriores: oír, ver, oler, gustar, tocar.

Para completar este cuadro hasta ahora esbozado, pasamos a la tercera comparación.

C. “La ciudad y sus arrabales”

“en tanto que en las flores y rosales.

Las flores, como hemos dicho, son las virtudes del alma; los rosales son las potencias de la misma alma: memoria, entendimiento y voluntad...”²².

“morá en los arrabales

En los arrabales de Judea, que decimos ser la porción inferior o sensitiva del alma; y los arrabales de ella son los sentidos interiores, como son la memoria, fantasía, imaginativa, en los cuales se colocan y recogen las formas e imágenes y fantasmas de los objetos, por medio de las cuales la sensualidad mueve sus apetitos y codicias. Y estas formas, etc., son las que aquí llama ninfas, las cuales, quietas y sosegadas, duermen también los apetitos. Estas entran a estos sus arrabales de los sentidos interiores por las puertas de los sentidos exteriores, que son: oír, ver, oler, etc., de manera que todas las potencias y sentidos, ahora interiores, ahora exteriores de esta parte sensitiva los podemos llamar arrabales, porque son los barrios que están fuera de los muros de la ciudad. Porque lo que se llama ciudad en el alma es allá lo de más adentro, es a saber, la parte racional, que tiene capacidad para comunicar con Dios, cuyas operaciones son contrarias a las de la sensualidad. Pero, porque hay natural comunicación de la gente que mora en estos arrabales de la parte sensitiva, la cual gente es las ninfas que decimos, con la parte superior, que es la ciudad, de tal manera que lo que se obra en esta parte inferior ordinariamente se siente en la otra interior y, por consiguiente le hace advertir y desquietar de la obra y asistencia espiritual que tiene en Dios; por eso les dice que moren en sus arrabales, esto es, que se quieten en sus sentidos sensitivos interiores y exteriores”²³.

En esta imagen sanjuanista que acabamos de presentar²⁴, se percibe una cierta influencia, o por lo menos inspiración de corte platónico en cuanto a su composición concéntrica, pero no en cuanto que su contenido esencial²⁵.

A pesar del mecanismo operacional del hombre, la metáfora de *la ciudad y sus arrabales* desvela también una interesante composición topográfica del ser humano. En términos generales tenemos dos partes principales: una, más interior, parte racional equivalente al casco de la ciudad; y otra, más exterior, porción sensitiva, que semeja los arrabales de la misma. Además destaca también la unidad, que componen todos los elementos de modo que comunicándose constituyen una organización expresada a través de la imagen de la ciudad, donde cada segmento se encuentra en su lugar y desempeña su función en beneficio de los demás²⁶.

Podría extrañar el hecho de que en el texto citado la memoria está considerada por un lado como potencia paralela y distinta del entendimiento y por otro como un sentido interior, al lado de la fantasía y de la imaginativa, pero es preciso

tener en cuenta que, dentro de la dimensión filosófica, en el sistema sanjuanista concurren expresiones y términos que resultan ambiguos por la pluralidad de sentidos y aplicaciones que reciben²⁷. En el caso de la memoria no se trata de la misma cosa. Esta cuestión la abordaremos más adelante.

En resumen, reuniendo todos los elementos de las metáforas presentadas podemos formar en general el siguiente cuadro de la estructura psicológica del hombre²⁸:

A. Porción inferior, o parte sensitiva que comprende:

- el cuerpo
- sentidos y potencias sensitivas o corporales:
 - a/ externos: ver, oír, gustar, oler, tocar
 - b/ internos: fantasía, imaginativa, memoria (sensitiva)
- potencias naturales o apetitos
- pasiones²⁹

B. Porción superior, o parte espiritual (racional) que comprende:

- el alma-espíritu

- potencias espirituales: entendimiento, memoria, voluntad

Queda claro que en las consideraciones de San Juan de la Cruz la primera imagen del hombre es una *espiga desgranada*³⁰. Sus propósitos le obligan a estudiarlo por fragmentos. El esquema que acabamos de presentar marca el rumbo de investigaciones que seguiremos más adelante, y que tendrán por objeto descubrir los fundamentos antropológicos del sistema del Doctor Místico.

2. “LA PORCIÓN INFERIOR” DEL HOMBRE

La estructura del ser humano expuesta por San Juan de la Cruz, entre otras, en las metáforas que han sido presentadas en la parte anterior, se compone básicamente de dos grandes esferas: sensitiva y espiritual, una vinculada a la corporalidad y otra asentada en el espíritu.

La parte sensitiva del hombre, llamada también por el Santo *inferior* o *exterior*³¹, será en este capítulo objeto de análisis. Como ya quedó dicho antes la *porción inferior* comprende el cuerpo; los sentidos divididos en dos grupos: internos y externos; el dinamismo apetitivo y las pasiones, las cuales aunque no siempre son de índole puramente sensitiva, sin embargo, con el mundo de los sentidos guardan una fuerte relación, pues el mismo San Juan de la Cruz nos dice que la parte sensitiva es *la casa de todos los apetitos*³².

El cuerpo es lo primero que se percibe en la experiencia del hombre. Por el cuerpo el hombre se hace visible, identificable, y toma una dimensión espacio-temporal. Como tal es sujeto de los órganos y apetitos de orden sensible, por los cuales siente y se expande en el mundo que está a su alcance.

Dicho esto, presentaremos ahora todos los componentes de esta esfera del ser humano, tal como los ve el Místico Carmelita. Para obtener una mayor comprensión y claridad de las ideas, intentaremos colocar su planteamiento acerca de estas cuestiones en el marco de la tradición escolástica, tan familiar al Santo.

A. Facultades cognoscitivas sensibles

La metáfora sanjuanista de *“la ciudad y sus arrabales”*³³, citada ya anteriormente, nos proporciona una serie de afirmaciones básicas sobre esta cuestión, permitiéndonos clasificar debidamente los datos acerca del tema de los sentidos. Del análisis de dicha imagen se sigue que en el conjunto de las potencias humanas, las sensitivas se colocan en la zona más exterior respecto al centro espiritual (en la visión concéntrica). Su posición les hace constituir una especie de fundamento, en el que se apoya la conexión entre el mundo sensible e inteligible. En esta perspectiva, el hombre mismo aparece como un mediador, ser intermedio, situado entre la materia y los espíritus puros, entre lo visible e invisible³⁴.

Además, es patente que las facultades sensitivas se dan en dos niveles:

- el primero, el más exterior, contiene los sentidos corporales exteriores,
- el segundo, el más interior, está constituido por los sentidos corporales interiores.

A. 1. Los sentidos externos

Los antiguos y luego sus seguidores distinguían cinco sentidos: el sentido de los colores - la vista, el de los sonidos - el oído, el de los sabores - el gusto, el de los olores - el olfato, el de la resistencia - el tacto. Pero sabían que el tacto es también un género que comprende diversas especies: *“sensus tactus est unus in genere, sed dividitur in multus sensus secundum speciem”*³⁵.

Es lógico que al hablar de los órganos y de las funciones más externas del cuerpo, San Juan de la Cruz, enumere estos cinco sentidos y además supone esta lista tan conocida, que de ordinario le falta paciencia para citarla por completo. Nombra a dos o tres y añade *etc*³⁶. Tratándose de aplicaciones, deja al lector completar con las respectivas actividades, por ejemplo, *“...y en todos los (demás) sentidos, ni más ni menos”*³⁷; *“...y así en los demás sentidos ya purgados”*³⁸.

Mayor importancia tiene, en cambio, el orden que les asigna³⁹. Los tres últimos, oler - gustar - tocar, conservan siempre ese orden y ese puesto. Vista y oído se alternan en el primer lugar. La distribución se hace aproximadamente en la misma proporción entre ver - oír, oír - ver. Da precedencia a la vista y al oído por ser más amplios y espirituales⁴⁰. Lo hace porque ellos poseen al mismo tiempo mayor aptitud para simbolizar las actividades del espíritu. La vista alcanza en cierto modo al objeto de todos los demás sentidos; por eso, todas las percepciones pueden de algún modo llamarse visión⁴¹. Las ventajas del oído estriban en su espiritualidad, ya que el objeto no se percibe ni como masa ni como volumen. A él le

reserva la función de simbolizar las percepciones más elevadas en el campo espiritual. “El oído -advierde el Maestro- es más espiritual o, por mejor decir, allégase más a lo espiritual que el tacto”⁴².

En general, es preciso ver el problema de los sentidos como una parte del sistema cognoscitivo del hombre. En el tema de la teoría del conocimiento San Juan de la Cruz sigue decididamente, en las líneas principales el modelo escolástico. La función de los sentidos es descubrir la realidad desde el aspecto sensitivo que les es propio. Ellos constituyen la única función del conocimiento que pone al hombre en contacto con lo real o lo existente⁴³. Gracias a estas facultades, el hombre entra en la vida y se goza en ella⁴⁴.

Aparte de la metáfora de *la ciudad* en la *Subida*, encontramos otra imagen que nos proporciona informaciones básicas acerca del papel de los sentidos en el conjunto de las facultades humanas y particularmente de la función que éstos desempeñan en el proceso del conocimiento de la realidad. “...el alma, luego que Dios la infunde en el cuerpo está como una tabla rasa y lisa en que no está pintado nada; y si no es lo que por los sentidos va conociendo, de otra parte naturalmente no se le comunica nada. Y así, en tanto que ésta en el cuerpo, está como el que está en una cárcel oscura, el cual no sabe nada sino lo que alcanza a ver por las ventanas de la dicha cárcel, y si por allí no viese nada no vería por otra parte. Y así el alma, si no es lo que por los sentidos se le comunica, que son las ventanas de su cárcel, naturalmente por otra vía nada alcanzaría”⁴⁵.

El cuerpo es una cárcel y el alma, encerrada en ella, no alcanza a ver sino por las *ventanas* de los sentidos. Como al casco de la *ciudad interior* no llega ninguna noticia si no es por las *puertas* de los cinco sentidos. Con lo cual, queda bien claro que la función propia de los sentidos es percibir, captar la realidad exterior, ya que “el modo de conocer y saber del alma es por los sentidos”⁴⁶. Sin sus impresiones el espíritu humano “sería un vacío de todas las cosas”⁴⁷, puesto que “el alma no puede de suyo obrar nada si no es por el sentido corporal”⁴⁸ y el entendimiento “ninguna cosa, de suyo, puede saber sino por vía natural, lo cual es sólo lo que alcanza por los sentidos, para lo cual ha de tener los fantasmas y las figuras de los objetos presentes en sí o en sus semejantes y de otra manera no: porque, como dicen los filósofos... del objeto presente y de la potencia nace en el alma la noticia”⁴⁹.

Se trata, pues, de los axiomas de la filosofía escolástica, en los que se sintetiza el proceso o mecanismo del conocimiento humano a partir de los sentidos mediante la posterior abstracción del entendimiento. El Santo asume la fórmula: *nihil est in intellectum quod non prius fuerit in sensu*. Los sentidos suministran el material sensible al entendimiento para que elabore los conceptos; así llegan a constituir el primer escalón en este proceso.

A. 2. Los sentidos internos

El segundo nivel en el proceso del conocimiento humano se da en la esfera de los sentidos internos, que se sitúan entre los sentidos externos y la inteligencia, como un puente tendido entre un orden puramente material y otro puramente espiritual. En general se puede afirmar que las funciones llamadas *sentidos internos* tienen por objeto un estado de conciencia. En lenguaje escolástico éstos son: el sentido común, la imaginación, la estimativa y la cogitativa, la memoria⁵⁰. Ya de entrada, al abordar este tema, E. Pacho advierte: “Tan confusa e incoherente aparece la doctrina sanjuanista en lo que se refiere a la taxología de los sentidos interiores que da la sensación de no haber llegado a una visión clara y definida de esta porción del compuesto humano”⁵¹.

El sentido común, la principal de las facultades sensitivas interiores, es una función del conocimiento que tiene por objeto los actos directos del conocimiento sensible, mejor dicho, las sensaciones de un objeto determinado, las cuales experimenta y compara, con lo cual no se pone en el mismo plano que los sentidos externos, ya que no versa sobre los sentidos exteriores, sino sobre nuestra sensación de los objetos. Es como el centro o la raíz, o el principio de la sensibilidad (*radix et principium sensuum externorum*). De él procede la aptitud para unir los datos procedentes de los sentidos externos, y en él terminan las impresiones que reciben de sus objetos. En cierto sentido, se podría designarlo con el nombre de *conciencia sensible*⁵².

El único texto, en el que San Juan de la Cruz menciona esta facultad sensitiva, lo encontramos en la *Llama*. El Santo escribe sobre “el sentido común de la fantasía, acuden con las formas de sus objetos los sentidos corporales y él es el receptáculo y archivo de ellas”⁵³.

Tenemos aquí una cierta identificación del sentido común y la fantasía que no se da en el planteamiento tradicional⁵⁴. Además, del contexto en el que aparece enumerada esta facultad sensitiva, se sigue que en este fragmento se trata más bien del sentido común de modo análogo. El Autor, en base de una acomodación, explica un fenómeno místico, que llama el *sentido común del alma*, sirviéndose del *sentido común* sensitivo. Es un hecho de importancia considerable en esta cuestión de que el Santo no dice nada sobre el *sentido común* a la hora de enumerar los sentidos interiores⁵⁵. Lo cual no quiere decir que no lo considera una facultad sensitiva, ya que dicho fragmento de la *Llama* demuestra lo contrario. Parece más probable suponer que al Autor le interesa esta facultad sólo como punto de referencia de la realidad mística. Ahora bien, en San Juan de la Cruz podemos hablar de dos facultades denominadas con el mismo nombre del *sentido común*, una pertenece al ámbito sensitivo y otra forma parte de la realidad mística. La primera en su esencia coincide, aunque con ciertas alteraciones, con el sentido común escolástico. La segunda, dada su naturaleza mística, será objeto de la análisis posterior.

El asunto se hace más complejo cuando entramos en el núcleo del problema de los sentidos interiores, haciendo referencia a las potencias que según el Doctor Místico pertenecen a esta esfera. La primera dificultad la encontramos a la hora de precisar el número real de las específicas facultades sensitivas internas. En *Subida*, al hablar de los sentidos corporales interiores, enumera dos de ellos: *imaginativa y fantasía*⁵⁶; en cambio, en *Cántico*, dibujando la imagen de *la ciudad*, menciona de ellos: “memoria, fantasía e imaginativa, en los cuales se colocan y recogen las formas e imágenes y fantasmas de los objetos”⁵⁷. Además existen textos que identifican la imaginativa con la fantasía⁵⁸. Se da también una

fuerte unión entre fantasía y memoria⁵⁹. A pesar de las dificultades, apoyándonos en los textos sanjuanistas y en la autoridad de sus comentaristas, admitimos en San Juan de la Cruz la existencia de los tres distintos sentidos interiores, a saber, imaginativa, fantasía y memoria.

Dicho esto, nos remontamos al segundo escalón de la gnoseología sanjuanista. Después de haber captado la realidad existente, “los cinco sentidos exteriores representan las imágenes y especies de sus objetos a estos interiores”⁶⁰. Así llegamos al piso intermedio entre los sentidos puramente corporales y las potencias del espíritu.

El texto clave que nos proporciona el conocimiento de la naturaleza de las relaciones entre las dos primeras facultades sensitivas interiores es el siguiente: “Es, pues, de saber que los sentidos de que aquí particularmente hablamos son dos sentidos corporales interiores, que se llaman imaginativa y fantasía, los cuales ordenadamente se sirven uno a otro; porque el uno discurre imaginando, y el otro forma la imaginación a lo imaginado fantaseando; y para nuestro propósito, lo mismo es tratar del uno que del otro”⁶¹.

La imaginación y la fantasía, que en el planteamiento escolástico se identifican, en el de San Juan de la Cruz se distinguen y cada una tiene una doble función: la imaginativa conserva las imágenes que entraron por los sentidos externos⁶², y además, las presenta a la fantasía, reproduciendo las ausentes; la fantasía compone y divide esas imágenes creando otras nuevas, y participa activamente al movimiento del discurso⁶³. Por medio de estas dos potencias, el orden material se comunica con el espiritual. Hablando análogamente, la imaginación recibe con una mano las formas de los sentidos externos y las ofrece con la otra a la fantasía; y ésta al recibir de la imaginación las formas, las presenta al entendimiento después de haberlas modificado⁶⁴. Con lo anterior queda patente que la función de dichas facultades es doblemente conectiva: con el mundo exterior, cuyas imágenes, suplentes de las cosas, conserva, evoca y modifica, al descarnarlas de la materialidad, y con el mundo interno, como mediación entre la inteligencia y los sentidos⁶⁵.

El concepto de memoria tiene en San Juan de la Cruz un doble sentido. El primero, el de la *memoria imaginativa*, que conserva y guarda imágenes sensibles para ser utilizadas por el entendimiento⁶⁶, y como tal, ocupa un puesto entre los sentidos interiores. El segundo sentido, el de la *memoria espiritual*, que es el sujeto de la esperanza teológica y receptáculo de las noticias espirituales, formas purísimas que no tienen imagen ni forma corporal⁶⁷. De ésta nos ocuparemos más adelante al tratar de las potencias del alma.

En el sistema sanjuanista la memoria sensitiva guarda una profunda relación con la fantasía y ambas son “como un archivo y receptáculo del entendimiento en que se reciben todas las formas e imágenes inteligibles, y así como si fuese un espejo, las tiene en sí... y ...las presenta al entendimiento”⁶⁸. Este es uno de los textos más claros en que se propone la teoría escolástica del conocimiento por abstracción, según la cual, el entendimiento para hacer sus operaciones debe volverse a los fantasmas lo cual de hecho ya acontece en el ámbito de los sentidos interiores, que producen *formas inteligibles*⁶⁹.

En la vida interior del hombre, las potencias sensitivas interiores desempeñan un papel importante en el ejercicio de la meditación, cuya función consiste en ser “acto discursivo por medio de imágenes, formas y figuras fabricadas y formadas por dichos sentidos”⁷⁰.

De todo lo que hemos dicho hasta ahora acerca del papel y la naturaleza de los sentidos humanos, destaca la gran importancia que San Juan de la Cruz confiere a este aspecto del compuesto humano. No obstante, siendo él realista, percibe una cierta limitación cognoscitiva que caracteriza esta *porción inferior* del hombre, ya que: “el sentido no puede coger ni llegar más que al accidente”⁷¹. Por lo tanto el sentido puede recibir la realidad sólo según su naturaleza, tal como nos dice un principio metafísico: “quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur”⁷². Por consiguiente, tanto para los escolásticos como para San Juan de la Cruz, el objeto propio del sentido son las condiciones materiales de la realidad, con lo cual, el sentido no es capaz de llegar a percibir la esencia de las cosas en su más íntima verdad, que constituye el objeto del conocimiento intelectual. Aunque los sentidos son *conditio sine qua non* para que el hombre conozca la realidad, de suyo la conocen sólo parcialmente y muestran una total incompreensión frente a las cosas del espíritu⁷³. Con todo esto, el Autor niega la suficiencia tanto de los sentidos externos como de los internos en la producción de la idea⁷⁴. Esto no significa, sin embargo, que el sentido no cuente en absoluto en la vida espiritual, ya que es punto de partida del movimiento hacia lo Absoluto, y descubre en la naturaleza esas “mil gracias derramadas” de Aquél que “pasó por estos sotos con presura”.

En resumen, con lo dicho anteriormente, queda claro que a la hora de hablar sobre los componentes de la estructura antropológica del ser humano en su parte sensitiva, San Juan de la Cruz generalmente sigue la línea tradicional de la corriente escolástica. Sin embargo, en su modo de plantear los problemas se dan unas ciertas alteraciones respecto a dichos componentes, particularmente en cuanto a la cuestión de los sentidos interiores. Todo eso se debe a una peculiaridad con la que el Doctor Místico trata en sus obras los asuntos de índole filosófico. Es preciso tener en cuenta que en sus planteamientos estas tienen un carácter instrumental: por medio de ellos intenta exponer todo lo que le sirve “a su propósito”, es decir, enseñar al hombre cómo puede llegar a la unión con Dios en amor. De ahí que se dan ciertas modificaciones y falta de rigidez terminológica, ya que San Juan de la Cruz no pretende de ningún modo escribir un tratado sobre cuestiones filosóficas, que tienen en sus obras más bien carácter accidental, aunque construyen una base en la que se fundamenta la explicación de sus experiencias místicas.

B. Facultades sensitivo-apetitivas

La actividad de los sentidos, tal como la hemos visto, inicia el doble movimiento del espíritu: uno cognoscitivo, por el que sucede aprehensión de lo que se encuentra fuera de la zona puramente interna del sujeto; y otro apetitivo, por el que el espíritu humano sale de su subjetividad hacia las cosas, para poseerlas y convertirlas en fuente de provecho y de satisfacción. San Juan de la Cruz reconoce la existencia operativa de los sentidos: “porque, como habemos dicho,

mediante las potencias sensitivas puede [el alma] discurrir y buscar y obrar las noticias de los objetos; y mediante las potencias espirituales puede gozar las noticias ya recibidas en dichas potencias sin que obren ya las potencias⁷⁵. La actividad de estas potencias es descubrir la realidad desde el aspecto sensitivo que le es propio y participar del objeto conocido⁷⁶.

Así entramos en la compleja esfera de la afectividad humana, que siendo fuerza motriz, dinamiza la persona hacia la consecución de sus fines y la sostiene en su esfuerzo. Es fuente de personalidad y factor dominante de la conducta humana. Comprende el mundo de los sentimientos, las emociones y las pasiones⁷⁷. Toda la vida afectiva del hombre radica en los apetitos, ya que los sentimientos y las pasiones son ya tendencias ya estados de conciencia que resultan de tendencias satisfechas o frustradas. Los apetitos aparecen también como el principio de la vida activa porque las acciones son la consecuencia directa de las tendencias. Por último, ellos mandan sobre el conocimiento mismo en cuanto a su ejercicio, debido a que hay en el hombre una tendencia natural a sentir y a comprender⁷⁸.

El problema de las potencias sensitivas en el planteamiento del Doctor Místico, lo consideraremos centrándonos en dos cuestiones: la primera, en torno a los apetitos, y la segunda en torno a las pasiones.

B. 1. Los apetitos

El tema de los apetitos es típicamente sanjuanista. El Santo le dedicó en sus obras una larga exposición y detallados análisis. Y sin embargo, a San Juan de la Cruz no le interesan los apetitos en sí y por sí, sino sólo por el lugar que ocupan y el papel que desempeñan en la vida espiritual del hombre⁷⁹. El apetito sanjuanista incorpora elementos sensitivos, afectivos, pasionales, intelectuales, que hacen difícil su definición. Es una palabra que acaba por hacerse familiar a los lectores del Santo y resulta eficaz precisamente por causa de su indeterminación. Esta falta de nociones precisas no es fruto de un descuido. Al Doctor Místico no le interesa clasificar y sistematizar, pues para él, apetito es el hombre entero. Más que los apetitos retrata a la persona que vive según ellos⁸⁰.

Al contenido de la palabra, su significado, lo conocemos por su contexto. V. Capánaga escribe a propósito de esto: “Los apetitos humanos... reciben diversos nombres, como inclinaciones, propensión, afición, amor, aspiración, afecto, deseo, ansia, afán, intento, codicia. San Juan de la Cruz, habla de aficiones, asimiento, codicia, deseo de apetitos, ansia y pena, aprieto y ansia de amor, ímpetu y fuerza de pasión, osadía de amor, vehemencia y fuerza de amor, conato y fuerza, apasionarse en alguna afección, poner el corazón en una cosa, enamorarse de algo, apacentarse y detenerse en extraños gustos, apetecer y pedir, asirse a una cosa por afición, tener sed de algo, penar en deseo y ansia, apetecer y codiciar impacientemente, sentir ansia inflamada, inflamación y estímulo⁸¹”.

A la hora de expresar la esencia del dinamismo apetitivo, el Santo introduce la metáfora del hambre y la sed⁸², puesto que ella refleja bien la urgencia, el apremio, el tormento de los apetitos humanos, que nacen “del hambre y sed que tienen de lo que les falta⁸³”. Estos se caracterizan también por su insaciabilidad que halla su expresión en las imágenes del fuego⁸⁴ y de las cisternas rotas, que “no pueden tener agua para satisfacer la sed⁸⁵”. El apetito es la boca de la voluntad, como ésta lo es del alma, que, como es sabido, tiene capacidad infinita⁸⁶.

La psicología escolástica, inspirándose en las nociones aristotélicas, desarrolló con Santo Tomás la doctrina del apetito. Según ella, el apetito fundamentalmente se distingue en el apetito natural y el apetito elícito. El apetito natural se despierta espontáneamente con independencia de todo conocimiento, porque es innato en la naturaleza del ser, y en cuanto tal se define como la ordenación física o psicofísica hacia la propia complementación entitativa en cuanto bien final conveniente a la propia naturaleza. El apetito natural, por ser inscrito de algún modo en la naturaleza misma del sujeto es necesariamente recto, y cuando se dirige hacia el bien⁸⁷ no puede equivocarse ni desviarse. San Juan de la Cruz reconoce esta rectitud ontológica e indiferencia moral de dicho apetito⁸⁸.

El apetito elícito es el que resulta del conocimiento de un bien y por consiguiente se define como la inclinación psicológica hacia un bien conocido, con lo cual existe solamente en los seres vivos dotados de conocimiento, es propio del hombre. Su naturaleza se expresa en el siguiente principio: *Apetitus elicitus consequitur formam apprehensam*. De ahí se sigue que el apetito elícito se dirige hacia lo que *parece bueno*; su valor depende, pues, del valor del conocimiento que lo excita y orienta. Puesto que el conocimiento humano es doble, el apetito elícito se divide en apetito elícito racional y sensitivo. El primero, tiene por objeto el bien concebido de un modo abstracto por la inteligencia y se identifica con la voluntad. El segundo deriva del conocimiento sensible y se dirige a un objeto concreto.

Siguiendo la información cognoscitiva que guía a los apetitos, el Santo distingue⁸⁹ un grupo de apetitos sensibles y otro grupo de apetitos espirituales, según el conocimiento respectivo⁹⁰. El bien externo se puede presentar al conocimiento sensitivo en cuanto bien que hay que conseguir o en cuanto bien difícilmente perseguible. De ahí deriva que el apetito sensitivo se subdivide en concupiscible, que se inclina hacia el bien sensible en absoluto y nos hace huir del mal, y en irascible, que tiende hacia el bien arduo y difícil de conseguir (es en cierto sentido el instinto de lucha contra el obstáculo)⁹¹.

Esta distinción queda bien reflejada en el planteamiento sanjuanista, donde encontramos dichas dos clases de apetitos: concupiscible e irascible⁹². En el *Cántico* les llama *potencias naturales*⁹³. El primero es comparado a los ciervos y a los gamos; el segundo a los leones⁹⁴. Sin embargo, esta distinción, como esquema no tiene resonancia⁹⁵.

La irracionalidad constituye otro aspecto del dinamismo apetitivo. El Santo afirma: “...el apetito en cuanto apetito ciego es, porque de suyo ningún entendimiento tiene en sí, porque la razón es siempre su mozo de ciego⁹⁶”. Este rasgo pone a los apetitos en una subordinación con respecto a las facultades perceptivas que son las directrices. De ahí consta que en el dinamismo de los apetitos influyen grandemente los órganos del conocimiento, sobre todo los sentidos y sus facultades representativas, porque ellas estimulan el organismo afectivo del hombre⁹⁷.

El apetito sensible guarda relación con la voluntad y la razón, orientadora de la voluntad. El apetito surgido del conocimiento sensitivo de un bien apto para satisfacer una necesidad humana y causante del placer, puede ser dirigido por la razón, que advierte el proceso apetitivo y lo relaciona con el bienestar total, juzgándolo actualmente útil o no, y

mandando a la voluntad a que lo discipline. La voluntad puede imponer a los apetitos un orden práctico, sin anular su disposición orgánica; sin embargo, la voluntad (potencia que tiende al bien conocido intelectualmente como objeto propio) puede distraerse de su bien, bajo la intensidad de la apetencia del bien sensible, y abdicando de su predominio, acomodarse a los apetitos en la búsqueda del placer en relación con cualquier objeto. Gracias a estas relaciones los apetitos pueden ser sedes de virtudes o de vicios, y por consiguiente, resultan buenos o malos⁹⁸.

Genéricamente el apetito en sentido sanjuanista no es solamente la simple tendencia de cada potencia a su propio objeto, sino la afectividad sensible desviada, caracterizada por la intensidad de la adherencia afectiva, que esclaviza y paraliza el crecimiento espiritual, aunque los objetos sean menudencias⁹⁹. Con lo cual las deficiencias de la presentación especulativa, San Juan de la Cruz las suple con base en un sistema muy personal, que es añadir los daños causados al alma por los apetitos desordenados. De este modo, por sus frutos conocemos también su naturaleza. Los daños que causan los apetitos en el alma se clasifican en dos grupos, positivos y negativos: “Estos apetitos causan en el alma dos daños principales: el uno es que la privan del espíritu de Dios, y el otro es que al alma en que viven la cansan, atormentan, oscurecen, ensucian y enflaquecen y la llagan... Esos dos males, conviene a saber privación y positivo, se causan por cualquiera acto desordenado del apetito¹⁰⁰”. El Doctor Místico consagra capítulos enteros de la *Subida* para demostrar cómo el alma está dañada¹⁰¹. En términos generales, los apetitos introducen su desorden tanto en el nivel cognoscitivo como en el volitivo del hombre, constituyendo un obstáculo grave en el adecuado conocimiento de la verdad y la recta ejecución de las virtudes¹⁰². Además, emancipados del dominio de la voluntad racional tienden a imponer a todas las facultades humanas sus tendencias sensuales hacia la conquista del placer, convirtiendo al hombre en su esclavo: “...el alma que se enamora... de las libertades de su apetito, delante de Dios es tenido y tratado no como hijo sino como bajo esclavo y cautivo, ...y por tanto no podrá el alma llegar a la real libertad del espíritu ...porque la servidumbre ninguna parte puede tener con la libertad, la cual no puede morar en el corazón sujeto a querer, porque éste es el corazón de esclavo¹⁰³”. “...cuando quiera que se relaja el apetito en alguna imperfección, luego se siente quedar inclinado a ella, poco o mucho, según el gusto y afición que ahí aplicó¹⁰⁴”. No tiene importancia que el apetito sea pequeño y su objeto menudo porque siempre ata al hombre, y mientras no rompa sus lazos el alma estará sujeta y esclavizada por él. Este convencimiento del Autor refleja el símil de la avecilla presa: “Porque eso me da que esté un ave asida a un hilo delgado que a un grueso; porque aunque sea delgado, asida se estará a él como al grueso, en cuanto que no le quebrare para volar. Verdad es que el delgado es más fácil de quebrar; pero, por fácil que es, si no le quiebra no volará¹⁰⁵”. Destaca pues bien el poder conquistador del dinamismo apetitivo y su fuerza engañadora, “porque el apetito, cuando se ejercita, es dulce y parece bueno, pero después se siente su amargo efecto¹⁰⁶”.

Al concluir, como en el caso de la cuestión de los sentidos, San Juan de la Cruz no pretende elaborar un sistema explicativo acerca del fenómeno de los apetitos sino que aborda el tema en tanto en cuanto pueda servirle en sus consideraciones. En su planteamiento respecto al dinamismo apetitivo, el Autor sigue el esquema escolástico. Como hemos visto se sirve de las divisiones y conceptos elaborados en esta corriente filosófica, aunque lo hace de manera parcial, escogiendo fragmentos que en un momento dado le dan más provecho y dejando sin explicaciones su contexto original¹⁰⁷, lo cual no extraña, porque la cuestión no constituye su objetivo principal. Destaca, en cambio, la profundidad de los análisis fenomenológicos en el tema de la influencia del dinamismo apetitivo sobre las demás potencias humanas. En razón de su gran fuerza, dinamismo e insaciabilidad, los apetitos, tal como se presentan en las obras sanjuanistas, revelan para algunos autores cierta semejanza con lo infinito y, por tanto, consideran que en el fondo su misión consiste en “despegar de lo finito nuestras miradas y corazón¹⁰⁸”.

B. 2. Las pasiones

Al tratar acerca de los apetitos, se ha afirmado que las pasiones surgen en cuanto actos sensitivo-apetitivos, por lo tanto, el apartado presente constituye la lógica prolongación del tema anterior. Conviene aclarar de entrada que las pasiones no tienen en el lenguaje sanjuanista el sentido peyorativo que normalmente reciben en el lenguaje popular. En sí mismas constituyen la tendencia de los sentidos a sus respectivos objetos, o mejor dicho, se puede considerarlas como movimientos, emociones, suscitados por el apetito sensitivo y las potencias superiores del hombre. Bien ordenadas son la riqueza y fortaleza del alma, según lo advierte el Autor: “La fortaleza del alma consiste en sus potencias, pasiones y apetitos, todo lo cual es gobernado por la voluntad¹⁰⁹”. Pero cuando la actividad afectiva tiende a su objeto desordenadamente, constituye un obstáculo tanto para la madurez humana como para la vida espiritual¹¹⁰.

A la hora de clasificar estos fenómenos apetitivos, el Santo sigue la clasificación hecha por Boecio¹¹¹, el cual reconoce cuatro pasiones: el gozo, el temor, la esperanza, el dolor. En las obras del Doctor Místico encontramos muchos lugares donde enumera las pasiones evocando el verso de Boecio, extraído de su famosa obra *De consolatione philosophiae*: “Si vis claro lumina cernere verum, gaudia pelle, timorem spemque fugato, nec dolor adsit, esto es: si quieres con claridad natural conocer las verdades hecha de tí el gozo y el temor y la esperanza y el dolor¹¹²”.

En la cuestión de si realmente en este caso San Juan de la Cruz se confiesa como discípulo de Boecio, la más acertada opinión parece tenerla E. Pachó: “Ante la cita explícita de Boecio, editores de San Juan de la Cruz e historiadores de la espiritualidad acuden siempre al autor ‘De consolatione philosophiae’, como a fuente directa e inmediata de la cuatrilogía de las pasiones. No parece necesario ir tan arriba. Los famosos versillos se repitieron y corrompieron mil veces en la edad media. Para San Juan de la Cruz no debía ser desconocido el artículo 4 de la cuestión 25 de la 1-2 del Aquinatense, donde el Angélico recurre a Boecio, para concluir que las pasiones principales son gozo, tristeza, esperanza y temor¹¹³”. Destaca también el hecho de que el Doctor Místico en sus escritos no establece entre las cuatro pasiones y los apetitos la conocida y tradicional interdependencia, lo cual no quiere decir que se oponga al esquema aristotélico-tomista, sino que simplemente no refleja explícitamente su conformidad, quizá considerándolo de poca necesidad respecto a sus objetivos¹¹⁴.

En el *Cántico* las cuatro pasiones están representadas del siguiente modo:

“aguas, aires, ardores
Y miedos de las noches veladores.

...por estas cuatro cosas se entiende las aficiones de las cuatro pasiones, que, como dijimos son: dolor, esperanza, gozo y temor. Por las aguas se entienden las afecciones del dolor que afligen al alma, porque así como agua se entran en el alma (...). Por los aires se entiende las afecciones de la esperanza, porque así como aire vuelan a desear lo ausente que se espera; ...por los ardores se entienden las afecciones de la pasión del gozo, las cuales inflaman el corazón a manera del fuego;... Por los miedos de las noches veladores se entienden las afecciones de la otra pasión, que es el temor...”¹¹⁵.

Estas cuatro pasiones prometían servir de base para estructurar el campo afectivo¹¹⁶. Sin embargo, esta división queda desvirtuada por el estado incompleto de la *Subida*, en cuyo último libro ha llegado a nosotros solamente un detallado estudio de la pasión de gozo, “la primera de las pasiones del alma y afecciones de la voluntad”¹¹⁷.

San Juan de la Cruz siempre atento a los obstáculos que pueden impedir el desarrollo espiritual, señala los daños que se siguen de poner el gozo vano en los bienes temporales, naturales, sensuales, morales, sobrenaturales y espirituales¹¹⁸.

Todo lo que quedó afirmado antes acerca del dinamismo de los apetitos, se reafirma también a la hora de tratar sobre las pasiones, ya que ambos fenómenos pertenecen al mismo ámbito. Además, San Juan de la Cruz no se preocupa mucho de clasificar y diferenciar rigurosamente los vocablos y sus significados, con lo cual muchas veces se da un cierto intercambio. Por ejemplo, cuando habla sobre los apetitos y las pasiones, especialmente de los mecanismos y efectos de sus actuaciones. Para designar las pasiones, usa a veces los nombres de afección, gustillo, afición, asentimiento. Una de las características sobresalientes de las pasiones es la que podemos llamar *ley de igualación*: “La afición y asentimiento que el alma tiene a la criatura iguala la misma con la criatura y cuanto mayor es la afición, tanto más iguala”¹¹⁹. De lo cual se infiere que el hombre que se deja llevar por las pasiones se asemeja (y en cierto sentido se transforma, se ajusta), al objeto al cual dirige su apetito y pasión, proporcionalmente al grado de su intensidad.

Las pasiones, en cuanto suscitadas por los apetitos, de manera similar a éstos, sobreestiman el propio objeto y tienden a imponer su óptica a las demás facultades humanas. Con lo cual influyen fuertemente tanto en el orden representativo como en el volitivo. En estos dos órdenes son las causas de la alteración y de una gran inquietud de las potencias espirituales, porque “las afecciones y operaciones desordenadas... exceden el límite de la paz y tranquilidad del alma”¹²⁰ y “en cuanto estas pasiones reinan, no dejan estar al alma con la tranquilidad y paz, que se requiere para la sabiduría”¹²¹, por lo tanto, “para el conocimiento natural basta tener el ánimo libre de las pasiones y apetitos naturales”¹²². “Estas pasiones y afecciones se reducen a la voluntad, por eso se dice que si el alma está apasionada con alguna afección, lo está la voluntad”¹²³, porque “todos los gustos, gozos y aficiones se causan siempre en el alma mediante la voluntad”¹²⁴. Y la voluntad apasionada se aísla del influjo moderador de la razón perdiendo el señorío propio, y entregándose a la fuerza de la propia espontaneidad devastadora.

Finalmente las pasiones se conectan entre sí, se ligan y coligan, formando un *espeso follaje*, donde se enreda y aprisiona la parte racional. A este fenómeno V. Capánaga lo llama la coalescencia, y según él consiste en “crecer juntándose con otro y a expensas de él, absorbiendo en provecho propio la energía total del ser”¹²⁵. Además, en el mundo afectivo se da una de las leyes fundamentales de la vida psíquica, la de la solidaridad. Una pasión suscita otra y vive de ella, cuando una se ordena siguen las demás su ordenación¹²⁶. El Santo afirma: “Y es de saber que al modo que una de ellas se fuere ordenando y poniendo en razón, a ese mismo se pondrán todas las demás: porque están tan hermanadas y aunadas entre sí estas cuatro pasiones del alma, que donde actualmente va la una las otras también van virtualmente, y si la una se recoge actualmente, las otras virtualmente, a la misma medida se recogen. Porque si la voluntad se goza de alguna cosa, consiguientemente a esa misma medida la ha de esperar, y virtualmente va allí incluido el dolor y temor acerca de ella... De donde has de advertir, ¡oh espiritual!, que donde quiera que fuere una pasión de éstas, irá también toda el alma y las demás potencias, y vivirán todas cautivas de tal pasión...”¹²⁷.

Para concluir, con lo dicho anteriormente, sobre todo destaca la sensibilidad con la que el Santo pone de relieve los principios por los que se rige la afectividad humana, situando su planteamiento en la ancha perspectiva de la epopeya sobre el hombre en vías de plenitud. Más adelante veremos el complejo mundo sensitivo del hombre en su más plena y sanjuanista dimensión.

C. La dimensión moral de la vida sensitiva

Con todo lo dicho hemos presentado la parte sensitiva del compuesto humano, básicamente en la perspectiva óptica, en cuanto funcionamiento natural del complejo mundo de las facultades sensitivas. Para completar este cuadro, dado que el hombre es un ser moral, que se plantea el problema del bien, tiende a sus fines y, gracias a la libertad, es capaz de elegir y conseguir el bien elegido, intentaremos ahora averiguar el funcionamiento del dinamismo sensitivo en esta óptica moral tal como la presenta San Juan de la Cruz.

Ya quedaron anteriormente señalados los posibles daños que pueda causar la falta del orden debido en el ámbito sensitivo. Se trataría, pues, de ver qué papel desempeña la parte sensitiva del hombre en la dimensión moral de su vida. Estas consideraciones nos permiten explicitar todavía más la naturaleza del dinamismo de la *porción interior* sanjuanista, y su lugar dentro de la totalidad humana, entendida generalmente como el devenir hacia la perfección¹²⁸. Propiamente, ésta es la perspectiva más apropiada en la que el Doctor Místico ve todo lo que tiene conexión alguna con el hombre, tanto en el nivel natural-óptico, como en el ascético-moral. “El hombre que busca el gusto de las cosas sensuales y en ellas pone su gozo no merece ni se le debe otro nombre que éstos que habemos dicho, a saber: sensual, animal, temporal, etc.”¹²⁹.

En virtud del principio de solidaridad, cada sector del compuesto humano afecta a la totalidad de la persona y, dejado a su libre expansión, la configura en todo su ser y actividades. El sentido (como también el espíritu), siendo adjetivación del hombre entero, abarca, por lo tanto, mucho más que los sentidos particulares y aún más de lo que resulta de su sencilla agrupación. En cierto sentido es un modo de ser hombre, o mejor dicho, se hace un modo de ser hombre, cuando impone sus criterios como norma universal de la existencia¹³⁰.

San Juan de la Cruz, a pesar de subrayar las ventajas de los sentidos en el proceso del conocimiento, del contacto con el mundo objetivo, insiste en que éstos tienen sin embargo, como ya hemos advertido antes, una gran limitación, porque de suyo “el sentido no puede coger y llegar más que al accidente... de las cosas”¹³¹, “no tiene capacidad para las formas espirituales”¹³², por lo tanto, tampoco “es ni puede ser capaz de conocer ni comprender a Dios”¹³³, porque “Dios no cae en sentido”¹³⁴.

Tanto para el Doctor Místico como para todos los escolásticos, el objeto del sentido son las condiciones materiales que son como una envoltura de las cosas, de su ser, que constituye las criaturas. La substancia ni se ve con los ojos ni se percibe con los oídos, porque éstos quedan siempre en la superficie; dentro, para leer la verdad de las cosas, no puede entrar más que la inteligencia, que se alimenta con la esencia purísima de los seres. El accidente es para San Juan de la Cruz, como una apariencia mentirosa¹³⁵, ya que la realidad es la substancia, porque el accidente, que es lo que aparece, es lo que vemos y no el ser; el ser no se da más que en la substancia, que se oculta detrás de esos velos. Por eso si el hombre se detiene en lo que aparece por afuera, reduciendo su vida a la del sentido, su espíritu se mueve en un mundo de los fenómenos y de las apariencias¹³⁶.

Podría parecer que el Autor condena los sentidos en lo que es su naturaleza, y que exige demasiado, ya que éstos de suyo no están hechos para comprender cuánto se puede abarcar solamente con el espíritu. Sin embargo, las objeciones del Santo no se reducen a esto. El problema está en que el sentido, que es incapaz de comprender las profundidades de cuanto le rodea, pretende dirigir y organizar la vida entera del hombre. Esta tendencia del dinamismo sensible quedó destacada ya anteriormente. La tiranía de las fuerzas sensitivas se localiza propiamente, no en su tendencia a los bienes sensibles sino en exigir que la persona humana se oriente totalmente en esa misma dirección¹³⁷. El Doctor Místico “llama ninfas a todas las imaginaciones, fantasías y movimientos y afecciones de esta porción inferior. A todas éstas llama ninfas, porque así como las ninfas con su afición y gracia atraen a sí a los amantes, así estas operaciones y movimientos de la sensualidad sabrosa y porfiadamente procuran atraer a sí la voluntad de la parte racional, para sacarla de lo interior a que quiera lo exterior que ellas quieren y apetecen; moviendo también al entendimiento y atrayéndole a que se case y junte con ellas en su bajo modo de sentido, procurando conformar y aunar la parte racional con la sensual”¹³⁸.

Esta fuerza poderosa de los sentidos, se expresa en la imagen de la caballería, con la que el Autor en el *Cántico* designa las facultades sensitivas del hombre¹³⁹. Otra metáfora, la del *cerco*, refleja bien el fenómeno de insistencia por parte de los apetitos y pasiones en “conformar y aunar la parte racional con la sensual”¹⁴⁰. Por tanto, lo que condena el Maestro es quedarse en lo sensible de las cosas, cebando con ellas el apetito, vivir la vida del sentido, que para él es un no mirar más que al regalo del cuerpo y el deleite de los sentidos, un quedarse en los accidentes de las cosas sin penetrar la verdad de substancia. El Santo anatemiza al *hombre sensual*, en cuanto “un modo de ser y actuar dominado por impulsos y fuerzas que concentran la vida en la sensibilidad”¹⁴¹. El autor compara a los que llevan esta vida con los *perros* que rodean las ciudades buscando los desperdicios. Éstos siempre andan hambreado, porque se alimentan con las migajas que más bien “sirven de avivar el apetito que de satisfacer el hambre”¹⁴². Pues es imposible que el hombre cebe y satisfaga su alma con las migajas de la realidad que le ofrecen los sentidos. Por eso, advierte el Santo, el que está inflamado por los apetitos y gustos puramente sensibles “siempre está descontento y desabrido, como el que tiene hambre”¹⁴³, y además este hambre es insaciable.

Al completar lo que hemos afirmado hasta ahora, acerca del *hombre animal* sanjuanista, presentaremos su retrato esbozado por E. Pachó:

“Entre los rasgos que caracterizan al hombre ‘sensual’ se apuntan como más generales:

- No llega más que a la corteza externa de las cosas, no a la substancia y valor radical de las mismas (3S 20, 2).
- Demuestra ignorancia e insensibilidad para los valores superiores y espirituales (2S 11, 2).
- Pretende reducir a Dios y sus misterios a cosas perceptibles y medidas por el sentido (3S 24, 2; LIB 3, 73, etc.).
- Tensiona a la voluntad y a las instancias superiores para que se amolden a la sensualidad y sus exigencias (CB 18, 4).

Consecuencias generales del dominio incontrastado del sentido son perceptibles tanto a nivel puramente humano, espiritual:

-Pérdida de sensibilidad y equilibrio para percibir y gustar incluso las cosas naturales de cierta elevación.

-Reducción de la propia capacidad humana de realización y de identificación”¹⁴⁴.

En dos principios sintetiza F. Ruiz Salvador el pensamiento del Doctor Místico en esta cuestión:

1) El equilibrio humano dejado a su espontaneidad se inclina hacia el sentido...

2) Donde predomina el sentido, el hombre se hace menos hombre, se deshumaniza ..., el demasiado ejercicio del sentido no humaniza al hombre sino al contrario, le saca a la superficie de sí mismo, le animaliza”¹⁴⁵.

El sentido pide novedad, constante variedad, cosas superficiales, que den gozo inmediato y no comprometen la existencia. No soporta un porvenir a largo plazo, con renunciaciones y esfuerzos positivos que abordan la ley utilitaria o de inmediata compensación¹⁴⁶. La afición desmesurada a lo sensible se acompaña de egoísmo. A quien le gusta el lujo, las comodidades, los suaves olores, los quiere para sí, no se desvive por hacer que otros gocen de iguales bienes sensibles¹⁴⁷. Por lo tanto, San Juan de la Cruz requiere decididamente de *reforma* y *enfrenamiento* de la fuerza destructora de la actividad sensorial, que es como los ríos, que, cuando inundan, traen la devastación y la muerte; pero si

son bien encauzados y distribuidos en canales, para hacerles caminar tranquilamente, traen fecundidad y vida. Por consiguiente el Santo afirma:

“El bien moral consiste en la rienda de las pasiones y freno de los apetitos desordenados; de lo cual se sigue en el alma tranquilidad, paz, sosiego y virtudes morales, que es el bien moral. Esta rienda y freno no la puede tener de veras el alma no olvidando y apartando cosas de sí, de donde nacen las aficiones... porque olvidadas todas las cosas, no hay cosa que perturbe la paz ni que muevan los apetitos, pues como dicen, lo que el ojo no ve, el corazón no lo desea”¹⁴⁸.

No obstante, no se trata aquí propiamente “del carecer de las cosas, porque eso no desnuda al alma si tiene apetito de ellas, sino de la desnudez del gusto y apetito de ellas, que es lo que deja al alma libre y vacía de ellas, aunque las tenga. Porque no ocupan al alma las cosas de este mundo ni la dañan, pues no entra en ellas, sino la voluntad y apetito de ellas que moran en ella”¹⁴⁹.

Tampoco se trata de la eliminación o destrucción de los apetitos y pasiones, porque ellos constituyen junto con otras potencias la *fortaleza del alma*, y destruirlos sería matar algo de su ser. El Santo nunca procura eliminar todo aquello que pertenece a lo auténticamente humano, sino de mortificarlo, ordenarlo, ponerlo en obra de razón, cuando ande fuera de los límites¹⁵⁰. Es significativa la expresión *poner en razón* repetida de vez en cuando por el Autor; quiere decir sujetar a la razón, de modo que la razón mande en las pasiones y regule sus actividades¹⁵¹. Y por aquí pasa la ruta para hacer que el hombre *animal*, el de los sentidos, sujeto al imperio y a la tiranía de las pasiones desarregladas, se vaya haciendo *racional*. Y por eso la vida espiritual va a consistir en ir rompiendo el *cercos* para salir a la verdadera libertad¹⁵².

“¡Oh cuán dichosa ventura es poder el alma librarse de la casa de la sensualidad! No se puede bien entender sino fuera, a mi ver, el alma que ha gustado de ello; porque verá claro cuán mísera servidumbre era la que tenía y a cuántas miserias estaba sujeta cuando lo estaba a la obra de sus potencias y apetitos, y conocerá cómo la vida del espíritu es verdadera libertad y riqueza, que trae consigo bienes inestimables”¹⁵³.

Pero en el libro primero de la *Subida* el Santo hizo una advertencia respecto a los apetitos y las pasiones: “quitar y mortificarlos del todo en esta vida es imposible”¹⁵⁴. La fuerza del dinamismo sensorial no se puede vencer sino por otra fuerza mayor. La gran ley psicológica del proceso espiritual la formula San Agustín con estas palabras: *amor amore impeditur*. Un afecto sólo puede arrancarse con otro afecto mayor. Un amor hay que combatirlo con otro amor más fuerte. Y el amor es la pasión de las pasiones¹⁵⁵. San Juan de la Cruz ha expresado la misma ley en la *Subida*: “Porque para vencer todos los apetitos y negar los gustos de todas las cosas, con cuyo amor y afición se suele inflamar la voluntad para gozar de ellos, es menester otra inflamación mayor de otro amor mejor, que es el de su Esposo, para que teniendo su gusto y fuerza en éste, tuviese valor y constancia para fácilmente negar todos los otros (...) porque acaece, y así es, que la sensualidad con ansias del apetito es movida y atraída a las cosas sensitivas, que, si la parte espiritual no está inflamada con otras ansias mayores de lo que es espiritual, no podrá vencer el yugo natural...”¹⁵⁶. Al confesar en el *Cántico*: “ya no me ando tras mis gustos y apetitos; porque habiéndolos puesto en Dios y dado a él, ya no los guarda ni apacienta para sí el alma”¹⁵⁷, anuncia su victoria sobre lo que “quitar y mortificar del todo en esta vida es imposible”, la victoria obtenida por otra fuerza mayor que la de lo sensible, la fuerza del amor de Dios. Ya no se trata simplemente de *poner en razón* sino en último término *poner en Dios*, es decir, llevar a su plenitud, haciendo de Dios el objeto único, reduciendo todo a la unidad. Conocedor de la psicología humana va armonizando estas fuerzas *destructoras* por cauce seguro hasta su término¹⁵⁸.

San Juan de la Cruz no desecha los sentidos con su dinamismo, sino intenta moderarlos para que el espíritu lo incorpore y asimile. Por lo tanto, procura orientar la afectividad sensual a Dios, centrándola en los valores que constituyen la personalidad humana y que para el Místico confluyen en el amor de Dios. Este es el verdadero aglutinante de la humanización y el eje en torno al cual se desarrolla la vida propiamente humana¹⁵⁹, y es por donde volvemos a repetir con palabras del Místico, el hombre “de sensual se hace espiritual; de animal se hace racional, y aún que el hombre camina a porción angelical, y que de temporal y humano se hace divino y celestial”¹⁶⁰. Hay en la constitución humana equilibrio y jerarquía. No es posible dedicarse en pleno a la vida en todas sus manifestaciones. Automáticamente renuncia a las formas más nobles. El *vividor* vive menos que nadie. Pierde la visión panorámica y el sentido de la existencia. Se coarta a una sola dimensión: hombre *económico, curioso, temporal*. “Miserables que -dice el Santo- estando tan enamorados de los bienes, los tienen por su dios, que no dudan de sacrificarles sus vidas cuando ven que este su dios recibe alguna mengua temporal”¹⁶¹. Al convertirse en centro no enriquece a la persona, pues, carece de distancia y libertad para apreciarlo¹⁶². Así se presenta la última dimensión de la *porción* sensitiva del ser humano, que aparece al final ante el hombre como un gran quehacer moral, un constitutivo en el proceso de humanización.

Es paradójica la condición humana, exclama San Juan de la Cruz, pues, para ver bien las cosas, hay que apartarse de ellas y cerrar algún tiempo los ojos:

“¡Oh mísera suerte de vida, donde con tanto peligro se vive y con tanta dificultad la verdad se conoce! Pues lo más claro y verdadero nos es más oculto y dudoso, y por eso vivimos de ello, siendo lo que más nos conviene; lo que más luce y llena nuestro ojo lo abrazamos y vamos tras ello, siendo lo que peor nos está y lo que a cada paso nos hace dar de ojos. En cuanto peligro y temor vive el hombre, pues la misma lumbrera de sus ojos natural, con que se ha de guiar, es la primera que le encandila y engaña para ir a Dios, y que, si ha de acercarse a ver por donde va, tenga necesidad de llevar cerrados los ojos y de ir a oscuras para ir seguro de los enemigos domésticos de su casa, que son sus sentidos y potencias”¹⁶³.

3. “LA PORCIÓN SUPERIOR” DEL HOMBRE

La imagen del hombre sanjuanista presentada en la parte primera, desvela una estructura de la persona humana en la que el Doctor Místico ha insistido sobre todo en una doble dimensión: la superior y la inferior: “la parte inferior del hombre que es la sensitiva y, por consiguiente más exterior... y la parte superior del hombre, que es la racional y por consiguiente más interior y oscura”¹⁶⁴. Dicha estructura origina en el hombre dos clases de leyes e inclinaciones y lo somete a una doble polaridad. Esta supone dos clases de movimientos: los que guían al hombre al mundo de lo sensible y los que lo llevan al mundo superior de los bienes espirituales¹⁶⁵. Con esto, ambas esferas del compuesto humano aparecen como dos aberturas que imprimen al ser humano una doble orientación¹⁶⁶. Así lo afirma San Juan de la Cruz: “la parte sensitiva se mueve respecto a las criaturas y a lo temporal... y la superior y racional respecto a Dios y a lo espiritual”¹⁶⁷. Estos dos ámbitos actúan con base en el complejo mundo de las facultades correspondientes. En el capítulo anterior hemos visto cómo los sentidos, los apetitos y las pasiones forman la trama de la zona inferior. Los sentidos son órganos de percepción; los apetitos, fuerzas de locomoción. Por los primeros comienza el gran fenómeno de captación o interiorización del mundo. Por las tendencias, el yo se desplaza fuera y sale en busca de lo que le falta. La vida de la parte sensitiva se manifiesta en un doble ritmo: uno de interiorización y otro de evasión. Este ritmo no se limita solamente a la parte inferior sino que va mucho más allá prologándose en la porción superior del hombre, donde alcanza su plenitud. Y esta zona del ser humano, su estructura y funcionamiento, será objeto de la presente análisis.

El primer problema que surge en conexión con todo esto es el de explicar el sentido en que San Juan de la Cruz habla sobre el alma y el espíritu. Una vez descubierto, este sentido nos proporciona una estructura general de la parte superior del hombre que, a su vez, marcará la trayectoria de las sucesivas investigaciones respecto a ésta.

A. El alma - el espíritu

La palabra *alma* es una de las más importantes en San Juan de la Cruz. Este término es usado por el Santo con distintas significaciones. Aunque muchas veces significa *espíritu*, como es natural, la mayoría de las ocasiones *alma* significa toda la persona, el Autor emplea para ello una figura literaria tomando la parte por el todo. Alma-hombre se identifican¹⁶⁸. Alma equivale a hombre, pero acentuando la interioridad, los valores espirituales. El valor de este vocablo es representativo y no distributivo, como se ve por los casos en que repite la palabra con diversa amplitud¹⁶⁹. Por ejemplo en la *Llama* el Santo escribe que “el alma en esta quietud... no obra nada con las potencias de su alma”¹⁷⁰. Esto da a entender aquella amplitud de los significados del vocablo *alma*, que en este caso designa por un lado la persona y por otro su parte espiritual con las correspondientes potencias. En el prólogo de la *Subida* - otro ejemplo - nombra catorce veces a las *almas*, dos veces a las *personas*, y una vez a los *espirituales*, aunque en la mayoría de los casos se dirige o habla sobre las personas.

“Desde su perspectiva dominante -escribe E. Pacho-, que es la espiritualidad, resulta más cómodo sustituir los términos hombre” y “persona” por el de “alma”. Lo hace por:

- simple sinécdoque, la parte por el todo,
 - acomodación al simbolismo nupcial (alma - esposa / Cristo -esposo), sobre todo en el “Cántico” y en la “Llama”¹⁷¹.
- Otra de las palabras más fecundas y frecuentes del lenguaje del místico es la del *espíritu*. En este caso, al igual que en el anterior, encontramos una gran variedad de significados. El espíritu en su pureza es Dios y los seres que más se aproximan a su naturaleza. El espíritu es también la *porción* más honda del hombre, y las *porciones* de la realidad que le sirven de objeto.

Las diversas acepciones y aplicaciones que en el sistema sanjuanista recibe este vocablo, las recoge E. Pacho:

- “- la parte más alta y noble del alma, sede de las facultades,
- lo que queda en el alma o recibe ésta una vez purificada,
- lo que no tiene nada vinculado a la materia, es puro espíritu,
- lo más íntimo y profundo de las cosas, la sustancia, la verdad,
- la participación del Espíritu Santo en el alma”¹⁷².

La cuestión que en este momento nos interesa es ver cómo estos dos términos (el alma y el espíritu) se relacionan en la estructura del ser humano. En San Juan de la Cruz se da una sutil diferencia entre el alma y el espíritu como estratos de la parte superior del hombre, designada en su conjunto como *espíritu*, o simplemente *alma*¹⁷³. “El espíritu -dice el Místico- es la porción superior del alma, que tiene respecto y comunicación con Dios”¹⁷⁴. En la *Noche* insiste: “La raíz y vivo de la sed de amor siéntese en la parte superior del alma, esto es, en el espíritu”¹⁷⁵.

El origen remoto de esta distinción lo encontramos ya en los pensamientos de Platón, que distinguía en el hombre el alma del espíritu, haciendo del alma algo entre el cuerpo y el espíritu, superior a aquél e inferior a éste. Tenemos, por tanto, dos partes opuestas, una mortal que tiende a la tierra y otra celeste y purísima, que mira al cielo¹⁷⁶. Estas ideas las recoge y las desarrolla más tarde Plotino, quien plantea la imagen del hombre como un sector de círculos sucesivos, hipóstasis en sus procesiones a partir del Uno. De este modo el hombre de Plotino es triple: en primer lugar es el hombre sensible, simple reflejo del alma sobre la materia; es, a continuación, el hombre razonable, su alma propiamente dicha; es, por fin el hombre inteligible, que sitúa su vida al nivel de la inteligencia y de las ideas puras. Es, además, *Huella del Uno*, en su parte más interior y más alta. El hombre plotiniano aparece como momentos diferentes de la emanación del Uno y del retorno al Uno¹⁷⁷. La visión cósmica de Plotino haciendo nacer hipóstasis en forma de círculos sucesivos a partir del Uno, pasó a la espiritualidad cristiana reestructurada por el Pseudo-Dionisio en torno al *movimiento circular*. La persona humana se va expandiendo en círculos concéntricos a partir de un centro radial. Ese centro será luego el fondo, lo más íntimo del alma, el *espíritu*¹⁷⁸.

Estos planteamientos presentes en la mística cristiana de índole agustiniana, llegaron a San Juan de la Cruz aunque, según se afirma, el Santo llegó a esta distinción de zonas anímicas por experiencia y constatación antes que por ciencia o influjo doctrinal¹⁷⁹.

En términos generales, en las consideraciones del Doctor Místico, a raíz de la distinción *alma-espíritu*, encontramos una doble topografía espiritual de la zona superior de la personalidad humana. Unas veces advertimos una planificación gótica o vertical, en otras ocasiones, concéntrica o polarizada. La primera se da cuando habla sobre el espíritu como la parte superior del alma, su cima, el estrato más elevado, que se pone en contacto con lo trascendente¹⁸⁰. La segunda, cuando el espíritu forma el centro, fondo o región esféricamente más interior, donde está presente Dios¹⁸¹.

La distinción alma-espíritu es honda. San Juan de la Cruz dice, por ejemplo, que el espíritu puede estar unido con Dios por unión mística y el alma al mismo tiempo llena de apetitos¹⁸². Otras veces afirma que el alma percibe "sin saber cómo es aquello, tan apartada y alejada según la parte superior de la porción inferior y sensitiva, que conoce en sí dos partes tan distintas entre sí, que le parece no tiene que ver la una con la otra"¹⁸³.

A modo de resumen de todo lo anotado hasta ahora respecto de la parte superior de la persona humana, vamos a exponer una sintética visión de la estructura del alma¹⁸⁴ en San Juan de la Cruz. Aunque el alma, de acuerdo con la tradición filosófica, aparece como una forma espiritual, esto no excluye la composición de un orden metafísico. Podemos, pues, imaginar cierta estructura jerárquica con recurso a imágenes sensoriales, teniendo en cuenta la advertencia del Doctor Místico: "Es de saber que el alma, en cuanto espíritu, no tiene, alto, ni bajo, ni más profundo, ni menos profundo en su ser, como tienen cuerpos cuantitativos; que, pues en ella no hay partes, no tiene más diferencia dentro que fuera, que toda ella es de una manera y no tiene de hondo y menos hondo cuantitativo"¹⁸⁵.

Ahora bien, el alma como tal tiene diversos estratos, o esferas. La primera es la sensitiva *llamada también inferior o exterior*¹⁸⁶, sujeto de los órganos y apetitos del orden sensible. La segunda es una región media, la de las potencias espirituales y la de la conciencia, que podemos llamar parte espiritual del alma. Esta aparece como superior e interior respecto a la sensual, pero inferior y exterior respecto al estrato siguiente que es el espíritu en el sentido de la esfera más honda y secreta del alma (*su centro, raíz, ápice, parte más alta superior e interior*), oculta a las miradas de la observación psicológica, el sujeto principal de la imagen divina, inscrita en el hombre¹⁸⁷.

El cuadro del alma en su estructura más general, que acabamos de presentar, nos marca el rumbo de investigaciones que seguiremos más adelante. Primero abordaremos el problema de las potencias del alma, su número y naturaleza, sus relaciones con lo sensible y con lo espiritual, para poder después pasar a un análisis de la esfera más profunda del ser humano, tal como ésta se presenta a la luz de las consideraciones de San Juan de la Cruz.

B. Las facultades espirituales

Según la tradición filosófica, en la cual se sitúa el pensamiento de San Juan de la Cruz, el alma es una y simple en su esencia y, a la vez, principio de operaciones, que no realiza directa e inmediatamente por sí misma, sino a través de sus facultades, que se definen como *un principio próximo de operación*¹⁸⁸. Si el alma fuera operativa por sí misma estaría siempre en actividad, lo cual no está conforme con la experiencia ordinaria¹⁸⁹. Por lo tanto, las potencias se distinguen realmente de la esencia del alma, aunque se funden y unen en ella, y concurren, según sus actitudes, a la actividad principalmente intensa del alma. Gracias a esta riqueza de potencias que ponen al hombre en contacto con el universo visible e invisible, el alma se hace, en cierto sentido todas las cosas, aprehendiéndolas, conociéndolas y queriéndolas¹⁹⁰. ¿Cómo se plantea en San Juan de la Cruz el problema de la distinción y de las relaciones entre la sustancia del alma¹⁹¹ y sus potencias? El Doctor Místico no se propuso nunca en términos precisos esta cuestión filosófica. Tampoco parece que tuviera intención de pronunciarse decididamente. Parte de una posición que le resulta cómoda y práctica para sus intentos doctrinales; arranca de una psicología concreta y funcional, que presupone los datos de la psicología ontológica. Respecto a esta cuestión, acudimos a la opinión de E. Pacho: "Nos parece demasiado transparente el pensamiento sanjuanista respecto a la distinción entre sustancia y facultades del alma, y no creemos pueda impugnarse seriamente. Pensamos además que se trata de un argumento en que el Santo tiene posición filosófica firme y consciente aun cuando en los escritos ponga la distinción partiendo de una visión práctica y concreta"¹⁹².

Por ello en el problema de la distinción entre sustancia del alma y sus potencias, la sentencia afirmativa es para el Santo un dato adquirido que le sirve de fundamento. Por eso, concede a la sustancia cosas que niega a las potencias¹⁹³; distingue radicalmente la purgación de las potencias y la purgación de la sustancia, que en el caso contrario deberían identificarse con la identificación de los sujetos¹⁹⁴; enseña que en el matrimonio espiritual, la unión de las potencias no es permanente, pero sí la de la sustancia¹⁹⁵.

Otra cuestión que surge en este ámbito es la del número de las potencias realmente distintas admitida por el Santo Carmelita¹⁹⁶. En los escritos del Místico encontramos muchos lugares donde se enumeran claramente tres potencias del alma, a saber, entendimiento, memoria, voluntad¹⁹⁷. Al proclamar a la memoria como una potencia realmente distinta del entendimiento, San Juan de la Cruz se aparta decididamente de todos los escolásticos¹⁹⁸.

En el fondo, el problema del número de las potencias espirituales se reduce a la pregunta de si el santo confiere a la memoria intelectual el estatuto de potencia real e irreductible al entendimiento. Una atenta lectura de sus escritos nos proporciona una serie de datos¹⁹⁹. De la *Subida* se siguen los siguientes argumentos en favor de la memoria en cuanto potencia distinta: la memoria aparece siempre enumerada junto con el entendimiento y la voluntad. A la hora de tratar la purgación de las potencias, el Autor se comporta con la memoria como lo hizo con el entendimiento y la voluntad, con lo cual considera a la memoria en la misma dimensión ontológica, además de conferir a ésta un objeto propio y actos propios distintos de las demás potencias²⁰⁰. En la *Noche* también encontramos la tradicional enumeración de tres potencias con sus respectivos objetos y actos realmente distintos que especifican a dichas potencias. Lo mismo sucede

en el *Cántico*. Cada una de las potencias tiene su específico papel en relación con Dios²⁰¹. En la *Llama* las tres potencias aparecen en el mismo plano como *profundas cavernas*, infinitas capacidades que captan su infinito objeto²⁰².

En resumen, aunque en ninguna parte de sus obras San Juan de la Cruz dice expresamente que la memoria se distingue realmente del entendimiento, con insistencia afirma que las potencias espirituales del alma son tres, y a éstas les señala distinta naturaleza, actos, funciones y objetos. La arquitectura de sus obras, sobre todo la de la *Subida*, exige la distinción real de la memoria respecto del entendimiento. Existe solamente un pasaje importante en el que no van asociadas las tres potencias. Se trata del texto sobre el *dibujo de Dios según el entendimiento y según la voluntad*²⁰³. Pero el silencio sobre la memoria en un texto, frente a la constante equiparación de las tres facultades, no autoriza a pensar que ésta no se distingue realmente del entendimiento aunque, según afirma E. Pacho, dicha distinción no parece tan lisa y llana²⁰⁴.

Respecto al problema H. Sanson escribe: “El alma comporta para San Juan de la Cruz tres facultades, pero en el dominio del conocimiento sensible todo ocurre como si no hubiese más que dos, como en Santo Tomás”²⁰⁵. Puesto que el alma tiene dos *facetas*, una vuelta hacia lo sensible y otra dirigida a lo espiritual profundo, podemos admitir como hipótesis que la memoria intelectual aparece en San Juan de la Cruz como facultad espiritual en el segundo aspecto (en cuanto conocimiento místico). En cambio, en el primero (en cuanto conocimiento sensible) se trataría de la memoria sensitiva (imaginativa). No obstante, esta suposición requeriría un estudio aparte. Además hay que tener en cuenta, como lo advierte E. Pacho, que “como en tantos otros factores de la complicada estructura humana, San Juan de la Cruz acepta organizaciones y esquemas tradicionales en el sentido puramente funcional: en cuanto le sirven de mecanismo o vehículo expedido para sus intentos prácticos de adoctrinamiento espiritual”. Pues aquí no se trata de las distinciones de psicología ontológica sino de una aplicación práctica.

Después de haber hecho una aclaración acerca de las cuestiones introductorias (la de distinción real entre la sustancia y las potencias del alma y la del número de dichas potencias) pasamos ahora a presentar la naturaleza de las tres potencias espirituales, tal como aparecen en los escritos sanjuanistas.

B. 1. El entendimiento

En todas las enumeraciones de las facultades del alma, en primer lugar, El Doctor Místico nombra el entendimiento, que llama *la primera potencia del alma*²⁰⁶. El problema de fondo del entendimiento es el problema del conocimiento humano. En San Juan de la Cruz, se dan tres tipos de conocimientos: naturales, sobrenaturales y propiamente espirituales. Los primeros son aquellos que el hombre puede darse a base de material sensible; los segundos y los terceros vienen dados por Dios, y se distinguen en que los conocimientos sobrenaturales son recibidos por una de las facultades de manera clara y distinta: por muy sobrenaturales que sean en su fuente, se hacen humanos en el hombre, siendo objeto de la percepción sensible. En cambio, los conocimientos propiamente espirituales son sobrenaturales en el sentido de que son la obra de Dios en el alma; pero no están desnaturalizados por la aprehensión activa del hombre, porque son recibidos pasivamente²⁰⁷.

Genéricamente se puede afirmar que el entendimiento²⁰⁸ es la facultad de conocimiento intelectual²⁰⁹ que capta lo esencial de cada cosa o asunto, separándolo del conjunto de aspectos o datos accesorios con los que se ve involucrado. El entendimiento se diferencia de las otras facultades del conocimiento en que éstas no seleccionan lo esencial sino que se detienen en lo que se presenta primeramente, que es lo extrínseco y accidental. A diferencia de los sentidos, cuyo objeto es la cosa material en su individualidad concreta, el entendimiento conoce su objeto bajo la forma abstracta, es decir, sin sus caracteres individuales, y por lo tanto, como universal. Con lo cual su objeto propio es la *quidditas* de las cosas materiales, representadas por la imaginación, como abstracta universal²¹⁰. En el funcionamiento de la inteligencia se da una independencia de ésta con relación a la sensibilidad, de tal modo que no puede conocer nada sin dirigirse al fantasma, la imagen sensitiva elaborada por la imaginación²¹¹ de las sensaciones obtenidas por medio de los sentidos corporales. De ahí se sigue una especie de axioma: *omnis cognitio a sensu, o: nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. No hay ideas innatas, todo el contenido de nuestro pensamiento está obtenido de la experiencia sensible²¹². La misma idea puede también tomar la siguiente forma: *in principio intellectus est sicut tabula rasa in qua nihil scriptum*²¹³. La imagen de la tabla rasa, significa simplemente que la inteligencia es una potencia pasiva, como los sentidos, que no tienen conocimientos innatos sino que reciben sus objetos de fuera.

Al tratar el tema de los sentidos, hemos afirmado que la gnoseología sanjuanista en líneas generales sigue la concepción escolástica. Hemos visto también, en este contexto, cómo el dinamismo sensitivo constituye la fase preparatoria del conocimiento intelectual²¹⁴. Su reafirmación la encontraron ahí los axiomas filosóficos citados ya arriba, que excluyen cualquier tipo de innatismo. Destacaba también la aportación de los sentidos internos, que, produciendo los fantasmas, hacen posible la acción del entendimiento y constituyen su receptáculo o plaza de provisión²¹⁵.

Al hablar del entendimiento, el Doctor Místico lo considera como la facultad de comprender, entender, conocer²¹⁶, considerar, buscar²¹⁷, discurrir²¹⁸, con lo cual abarca todas sus actividades.

La operación principal del entendimiento sanjuanista es la que asignan los escolásticos al intelecto agente. El Autor escribe: “Por el oficial de hierro se entiende el entendimiento en cuanto tiene por oficio formar las inteligencias y desnudarlas del hierro de las especies y fantasías”²¹⁹. Como fruto de esta operación del entendimiento agente aparecen las especies inteligibles²²⁰, llamadas también por el Santo *razones espirituales, imágenes y formas inteligibles* o *especies formales*²²¹.

Aunque San Juan de la Cruz, siguiendo la doctrina escolástica, habla de las *especies inteligibles*, su significado no corresponde al de los escolásticos. Porque en el sistema del Doctor Místico, la operación del entendimiento agente no crea una entidad -la especie- como acaece en la doctrina de algunos escolásticos. Su actuación sobre el fantasma se reduce a prescindir de la imagen sensitiva de las condiciones materiales que impiden su inteligibilidad actual, no viendo en ella más que su entidad desnuda. Y esta entidad que es el mismo objeto y no una representación de él es lo que el

Autor de la *Subida* llama *especie inteligible*. Para San Juan de la Cruz, la entidad íntima de la cosa es por sí misma y formalmente inteligible. Sólo una cosa estorba -as condiciones materiales- que impiden la acción del entendimiento pasivo, aunque mejor fuera decir que no son esas condiciones las que le mueven²²².

Según el Santo Carmelita en el acto de la intelección (simple aprehensión) concurren tres elementos: el objeto, la potencia y la lumbre intelectual, que es el vigor del entendimiento en contacto con la misma inteligibilidad actual y próxima al objeto. En la *Subida*, el Santo acude a un axioma filosófico: “como dicen los filósofos: ab obiecto et potentia paritur notitia, esto es, del objeto presente y de la potencia nace en el alma la noticia”²²³. En la *Llama*, menciona “la fuerza y vigor de lumbre natural” del entendimiento agente²²⁴.

El mismo acto de intelección es la impresión del objeto en la inteligencia con la correspondiente reacción vital de la misma, una *afección* (como diría el Santo) del mismo entendimiento causada por el inmediato contacto con la sustancia entendida. Esa impresión deja después en el alma una imagen del objeto entendido, verdadera especie, diferente del sujeto y del objeto, y que ha de servir al alma para recordarlo más tarde. Por eso el Santo habla de *las cosas que ve*²²⁵ el entendimiento y de las *formas* de esas cosas, distinguiendo lo que se entiende y la imagen que del objeto entendido queda en el alma²²⁶.

A modo de resumen, el proceso del conocimiento humano según San Juan de la Cruz es el siguiente: Percepción del sujeto material por los sentidos exteriores²²⁷ y formación del fantasma en las potencias interiores²²⁸; actuación del entendimiento agente sobre el fantasma sensitivo²²⁹ y intelección formal por el entendimiento pasivo²³⁰. Luego queda la imagen de la cosa entendida, imagen espiritual de la memoria intelectual y sensible en la fantasía²³¹.

Basándose en la capacidad intelectual para conocer las cosas, juzgar, discurrir, razonar, San Juan de la Cruz señala la última dimensión del entendimiento humano, su último destino, que consiste en acercarse a lo Absoluto. A través del conocimiento de lo creado, elaborar un concepto análogo que nos levante hacia Dios; pues, el “fin de la meditación y discurso en las cosas de Dios es sacar alguna noticia y amor de Dios”²³². La meditación en el sistema sanjuanista constituye una de las etapas que conducen a la unión con Dios en la contemplación.

En el plano místico, el entendimiento junto con otras potencias del alma aparece bajo el nombre de la *profunda caverna del sentido*²³³, que expresa la profunda capacidad de lo infinito, *sed de Dios*, que en el nivel natural se manifiesta en una inquietud cognoscitiva, unida con un anhelo del conocimiento absoluto que no se satisface con lo parcial, aunque tampoco por sí mismo puede alcanzar aquella noticia acerca de lo divino²³⁴.

B. 2. La memoria

Al tratar el tema de los sentidos internos, se afirmó que la memoria en San Juan de la Cruz tiene un doble sentido. El primero, el de la *memoria imaginativa*, que conserva y guarda imágenes sensibles para ser utilizadas por el entendimiento, y el segundo, el de la *memoria espiritual* que aparece como sujeto de la esperanza teológica y receptáculo de las noticias espirituales. Uno de los textos donde se percibe claramente dicha distinción es el siguiente:

“Las noticias espirituales pusimos por tercer género de aprehensiones de la memoria, no porque ellas pertenezcan al sentido corporal de la fantasía como las demás (pues no tienen imagen y forma corporal), pero porque también caen debajo de reminiscencia y memoria espiritual, pues que, después de haber caído en el alma alguna de ellas, se puede, cuando quisiere acordar de ellas, y esto no por la efigie o imagen que dejase la tal aprehensión en el sentido corporal, porque por ser corporal, como decimos, no tiene capacidad para formas espirituales; sino que intelectual y espiritualmente se acuerda de ella por la forma que en el alma de sí dejó impresa, que también es forma o noticia o imagen espiritual o formal, por la cual se acuerda o por el efecto que hizo. Que por esto pongo estas aprehensiones entre las de memoria aunque no pertenezcan a las de fantasía”²³⁵.

El Santo admite aquí la división de una memoria sensitiva e intelectual, y la impresión de las formas espirituales en el alma sin concurso de la fantasía. Esta última cuando aparece en los escritos sanjuanistas junto a la memoria espiritual, asume un significado más bien matizado de la memoria sensitiva. Como ya hemos expuesto el planteamiento sanjuanista acerca de la memoria sensitiva anteriormente, aquí nos ocuparemos de la naturaleza de la memoria espiritual.

Abordando la cuestión de las potencias del alma, hemos mostrado con base en los escritos del Doctor Místico, que la memoria espiritual constituye una de las tres facultades de la *porción* superior del hombre. En términos generales se puede afirmar que San Juan de la Cruz concibe la memoria como una potencia espiritual capaz de archivar y poseer cuanto entra por los cinco sentidos exteriores, por los sentidos interiores y por los sentidos espirituales del entendimiento y de la voluntad. Le concede además a ésta, una fuerza reproductiva o recordativa. Este concepto de la memoria se halla diluido por todo el capítulo segundo del libro tercero de la *Subida*, capítulo fundamental en todo cuanto a la memoria se refiere.

Como la memoria sensitiva archiva y recuerda todo fenómeno sensitivo, así también la espiritual con la misma finalidad posibilita una ordenación lógica y completa del mundo del espíritu²³⁶. En cuanto a su objeto, San Juan de la Cruz señala *las formas o cosas memorables* o simplemente *lo memorable*²³⁷.

Pero *lo memorable* en la psicología sanjuanista no tiene el sentido restrictivo tradicional de la escolástica, a saber: lo meramente percibido por el entendimiento y archivado en la memoria. El planteamiento del Doctor Místico es mucho más amplio, ya que abarca todo el fenómeno espiritual, que logró penetrar en la conciencia, ya sea del orden intelectual, ya del volitivo²³⁸. Otra diferencia respecto al planteamiento escolástico consiste en que San Juan de la Cruz concibió la memoria intelectual no sólo como aquella fuerza conservativa de las especies de que habla Santo Tomás, sino que ampliando más el concepto, la extendió hasta hacerla capaz de conservar también lo pasado como pasado, que en la doctrina de la Suma, está enérgicamente excluido del objeto de la memoria intelectual, a base de la teoría de la no intelección de los singulares.

Según Crisógono, dicha suposición es favorecida por el siguiente texto de la *Subida*: “De tal manera se quedan en ella a veces impresas aquellas cosas, que con el espíritu vio en aquella luz, que cada vez que ilustrada de Dios advierte, las ve

en sí como las vio antes; bien así como en un espejo que ven las formas que están en él representadas cada vez que en él miren; y es de manera que ya aquellas formas de las cosas, que vio, nunca jamás se le quitan del todo del alma, aunque por tiempo se van haciendo más remotas²³⁹.

El Santo descompone *lo memorable* en los siguientes objetos materiales: naturales, imaginarios y espirituales. Si las aprehensiones proceden de los sentidos externos, las llama *naturales*; si de la imaginación y los sentidos internos, las denomina *imaginarias*; y si de las demás potencias espirituales, *espirituales*. En prolongación de esta clasificación, el Autor escribe: "según los cuales (sus objetos) son de las tres maneras las noticias de la memoria, es a saber: naturales y sobrenaturales e imaginarias espirituales"²⁴⁰.

El Doctor Místico atribuye a la memoria una serie de actos que la especifican como una potencia espiritual. Una enumeración de estos actos encontramos sobre todo en los quince primeros capítulos del libro tercero de la *Subida*: *archivar y poseer, acordarse y olvidar, retener, formar y fabricar*²⁴¹.

En su funcionamiento se da una conexión e interdependencia de la memoria respecto al entendimiento, lo cual expresa al afirmar que turbado y desordenado el entendimiento introduce su desorden en las demás potencias espirituales, ya que "estas potencias [la memoria y la voluntad], según sus operaciones, dependen del entendimiento, estando él impedido, claro está lo han ellas de estar desordenadas y turbadas"²⁴².

Existe también una estrecha relación entre la memoria espiritual y la fantasía, según afirma Crisógono: "Tal es la dependencia [entre ellas] que como no exista acto de fantasía no puede obrar la memoria intelectiva sobre un objeto, sino recordar los efectos causados por él en el alma"²⁴³. "...las potencias del alma no pueden de suyo hacer reflexión y operación, sino sobre alguna forma, figura e imagen"²⁴⁴.

Como ya hemos advertido, la memoria aparece como fuerza conservadora y reproductiva de los fantasmas de las cosas²⁴⁵, que constituyen el tesoro de la experiencia humana. Todas las impresiones sensoriales imprimen una huella que puede evocarse en forma de imagen²⁴⁶. Su oficio consiste en hacer *particular archivo y presa* de cuanto pasa por el alma²⁴⁷. Por eso, el Autor compara a la operación de la memoria con el oficio del platero: "Por el platero que dice que no le figurará con las láminas de plata, la cual bien propiamente se puede decir, que sus noticias y las imaginaciones que puede fingir y fabricar son como láminas de plata"²⁴⁸.

En su más profundo sentido, la memoria tiene el matiz de posesión que en el sistema sanjuanista da razón a su acercamiento al concepto de la esperanza²⁴⁹. La esperanza, una de las tres virtudes teologales, es la que al construir la oposición frente a todo lo que se puede poseer²⁵⁰, aniquila la memoria para que ésta sea capaz de poseer lo Absoluto en la unión amorosa con Dios. La memoria en cuanto posesión, en cierto sentido, integra al hombre, le da la posesión de su ser en el mundo. *Poseer en la memoria* es tener a su disposición una verdad, es decir, una experiencia de la realidad, sobre todo una experiencia de su propio ser vivido. La memoria, por tanto, antes que *poseer* cosas del mundo, imágenes, formas, es poseer al hombre mismo, es una cierta autoposesión²⁵¹. Ella integra todo su ser pasado, lo integra en la unidad de su vida. Pero esta *memoria posesiva* en su última dimensión tiene por objeto llegar en acto místico a la *memoria radical*, a la posesión radical de la *sustancia del alma*. Una posesión total de la unidad de la persona, no en sus zonas más exteriores e instintivas, sino en sus esferas más hondas y espirituales. Y esa *totalidad* peculiar del acto místico no es un poseer la unidad personal encerrada en sí misma, sino poseerla en su propio ser: abierta hacia Dios, como una *profunda caverna* que no se llena con menos que lo infinito²⁵².

B. 3. La voluntad

Al considerar anteriormente la cuestión del dinamismo apetitivo se ha advertido que en el plano intelectual el apetito recibe el nombre de *racional*, y se conceptúa como la tendencia despertada por el conocimiento intelectual de un bien, o, lo que es lo mismo, la tendencia hacia un bien concebido por la inteligencia. Esta tendencia, propiamente dicha, es la voluntad²⁵³. El tema de la voluntad desemboca en dos grandes cuestiones: la primera es la de la teoría de la libertad y la segunda la del amor. Estos problemas, aunque de importancia considerable en la perspectiva antropológica, rebasan el marco del trabajo presente y dada su importancia, requerirían un estudio detallado aparte. Las consideraciones sobre la voluntad humana en cuanto a la facultad espiritual, pueden servir como una especie de encaminamiento hacia dichos problemas.

Para el Doctor Místico, la voluntad tiene un significado de dirección y de aglutinante psicológico²⁵⁴: "La fortaleza del alma consiste en sus potencias, pasiones y apetitos, todo lo cual es gobernado por la voluntad"²⁵⁵. Esta afirmación del Santo, considera la voluntad como un centro dispositivo del ser humano, puesto que en el sistema sanjuanista, todo el dinamismo psicológico y moral está regido por ella. Cuando afirma que "el bien moral consiste en la rienda de las pasiones y freno de los apetitos desordenados" piensa en que esto se logra cuando la voluntad impone su fuerza sobre todo al dinamismo apetitivo desordenado, ya que "el entendimiento y las demás potencias no pueden admitir ni negar nada sin que venga en ello la voluntad"²⁵⁶; "en la voluntad se halla toda negación"²⁵⁷.

Todas las actividades espirituales y sensitivas están gobernadas por la voluntad cuando se hacen personales. Ésta interviene siempre cuando el hombre trata de realizar algún programa constructivo; hace, a base de interés y afición, que las cosas o personas estén presentes efectivamente en el hombre²⁵⁸. "Porque no ocupan el alma las cosas de este mundo ni la dañan, pues no entra en ellas, sino la voluntad y apetito de ellas que moran en ella"²⁵⁹. San Juan de la Cruz, en su planteamiento acerca de la voluntad establece una distinción de enorme trascendencia en su sistema²⁶⁰, a saber, la distinción entre la *operación* y el *sentimiento* de la voluntad. Este hecho desvela dos aspectos en el acto voluntario, uno activo y otro pasivo. La *operación* de la voluntad es el amor, operación activa, cuyo objeto y término está fuera de la voluntad. El *sentimiento* es una afección de la misma voluntad, operación pasiva. La voluntad primero se siente afectada por el objeto (el sentimiento); luego reacciona sobre él, lo ama o lo desprecia (la operación). El *sentimiento* sigue a las pasiones; al *sentimiento* sigue la *operación*. Por eso la voluntad está comparada con el *oficial de oro*: "Por el oficial de oro

se entiende la voluntad, la cual tiene habilidad de recibir figura y forma de deleite, causado del oro del amor²⁶¹. A la *operación* pertenece el puro amor, y ha de ser acerca de lo indistinto; al *sentimiento* pertenece el apetito cuyo objeto es lo particular, concebido debajo de alguna aprehensión²⁶². “Es muy distinta la operación de la voluntad de su sentimiento. Por la operación se une con Dios y se termina en él, que es amar, no por el sentimiento y aprehensión de su apetito, que se asienta en el alma como fin y remate. Sólo pueden servir los sentimientos de motivos para amar, si la voluntad quiere pasar adelante²⁶³. Esto quiere decir que para San Juan de la Cruz, la *operación* es el acto de la voluntad, es amar; el *sentimiento* es pasión, es la afección causada por algo exterior a la potencia.

Por todo esto, la voluntad aparece sobre todo como una inclinación y fuerza²⁶⁴, con la que el hombre en cierto sentido sale de sí mismo²⁶⁵, de su subjetividad, se pone en movimiento²⁶⁶. Para “quererse unir, juntar e igualar y asimilar a la cosa amada²⁶⁷. El acto, la *operación* de la voluntad lleva consigo una cierta transformación del sujeto, una igualación, la que ya hemos comentado al tratar el tema de las pasiones²⁶⁸. Con lo cual el místico se preocupa mucho de que la esfera de los bienes tan propia de la voluntad corresponda a la dignidad del hombre, más bien lo engrandezca que lo empequeñezca. “Un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo, por tanto, sólo Dios es digno de él²⁶⁹. Con esta afirmación, San Juan de la Cruz señala que el Bien Supremo es el más digno del hombre y los demás bienes deben guardar una cierta jerarquía respecto a éste. Por tanto, el movimiento apetitivo de la voluntad humana, en último término, por su naturaleza, velada o descaradamente, tiende hacia su centro más profundo. “En las cosas aquello llamamos centro más profundo, que es a lo que más puede llegar su ser y virtud y la fuerza de su operación y movimiento y no puede pasar de allí: así como el fuego y la piedra que tienen virtud y movimiento natural y fuerza para llegar al centro de su esfera y no pueden pasar de allí, ni dejar de llegar ni de estar allí si no es por algún impedimento contrario o violento. Según esto, diremos que la piedra cuando en alguna manera está dentro de la tierra, aunque no sea en lo más profundo de ella, está en su centro de alguna manera; porque está dentro de la esfera de su centro y actividad y movimiento; pero no diremos que está en el más profundo centro, que es el medio de la tierra: y así siempre le queda la virtud y fuerza e inclinación para bajar y llegar hasta este más último y profundo centro, si se le quita el impedimento de delante; y cuando llegare y no hubiere de suyo más virtud e inclinación para más movimiento, diremos que está en el más profundo centro suyo. El centro del alma es Dios, al cual cuando ella hubiere llegado según toda la capacidad de su ser y según la fuerza de su operación e inclinación, habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios²⁷⁰. Y este es el momento de saciar el infinito apetito de la voluntad, cuya insaciabilidad pertenece a la experiencia común de cada hombre.

Otro conjunto de problemas que se plantean en la cuestión de la voluntad son las relaciones que ésta guarda con el entendimiento. Al expresar la diferencia entre ambas facultades, San Juan de la Cruz asigna una función activa a la voluntad y receptiva a la inteligencia: “así como el fin de todo es el amor, que se sujeta en la voluntad, cuya propiedad es dar y no recibir, y la propiedad del entendimiento que es sujeto de la gloria esencial, es recibir y no dar²⁷¹. En el nivel de lo natural, San Juan de la Cruz afirma la dependencia de todas las potencias frente al entendimiento, tanto las potencias sensitivas²⁷² como espirituales²⁷³. El Doctor Místico llega a expresar más explícitamente la clara dependencia entre el entendimiento y la voluntad (conocimiento y amor): “Donde es de saber, acerca de lo que algunos dicen que no puede amar la voluntad sino lo que primero entiende el entendimiento, hase de entender naturalmente, porque por vía natural es imposible amar si no se entiende primero lo que se ama²⁷⁴. Con esto, el Santo sigue la doctrina tomista reflejada en el axioma: *nihil volitum nisi praecognitum*. La voluntad es despertada por la concepción de un bien, por lo tanto, sigue al entendimiento y de él depende. Pero, una vez despierta la voluntad por la inteligencia, existe ya reciprocidad de acción entre las dos facultades. La voluntad aplica la inteligencia al objeto que ama para conocerlo mejor, y el entendimiento aumenta la intensidad del amor precisando su objeto. Existe una especie de *circulación* entre la inteligencia y la voluntad. La inteligencia mueve a la voluntad, presentándole un bien que debe ser amado y la voluntad mueve a la inteligencia, aplicándola a la consideración de su objeto.

El asunto se hace más complejo al considerarlo en el nivel sobrenatural, en el acto de la contemplación mística²⁷⁵. Aquí San Juan de la Cruz admite por un lado los fenómenos en los que se dan actos del amor no necesariamente acompañados por el conocimiento²⁷⁶; y por otro, afirma la inseparabilidad de éstos²⁷⁷. Más que una contrariedad del pensamiento del Autor, tenemos aquí un fenómeno de alta compenetración y armonía entre las potencias, propia para este estado psíquico de la vida contemplativa, donde hay mayor unidad y en proporción de la unidad, crece la compenetración de las diversas actividades. Cuanto más perfecto es el amor, resulta más luminoso y racional, adecuándose al orden objetivo del ser. Y cuanto más elevada es la sabiduría, más nutre el amor. El conocimiento clarifica y racionaliza el amor, y el amor da calor al pensamiento. En esta dinámica y activa compenetración, el conocimiento despierta y guía al amor, pero éste introduce en los secretos de lo que se ama. Entre ambos se produce tal grado de unión, que podría decirse que el alma conoce amando y ama conociendo, como si fuera uno y el mismo acto²⁷⁸. Esta misteriosa simbiosis está reflejada en las obras sanjuanistas por un abundante repertorio de expresiones: “luz amorosa; amorosa teología, viva inteligencia, advertencia amorosa, noticia amorosa y general, atención amorosa, sabiduría de Dios amorosa, altas noticias amorosas, ciencia de amor²⁷⁹.

Ya hemos abordado anteriormente el problema de la relación entre la voluntad y las pasiones, al tratar sobre la parte sensitiva del hombre. A propósito de esto, a modo de resumen, en los escritos sanjuanistas se percibe una interna atención, lucha en la que las pasiones intentan inclinar a la voluntad hacia todo lo que dé más gozo y satisfacción sobre todo sensual y huir de cuanto no le agrada. Frente a ello, la voluntad, para dominar este dinamismo se inflama con un amor mayor, tendiendo hacia el Bien Absoluto, y de este modo absorbe las pasiones convirtiéndolas a su propósito. La presentación de la voluntad en cuanto facultad espiritual completa y, a la vez, finaliza la presentación de las potencias del alma a la luz de las consideraciones del Doctor Místico.

C. El espíritu del alma

Al principio de esta parte del presente artículo, con base en la distinción entre alma y espíritu, se han hecho unas advertencias de índole general acerca de la estructura de la parte superior del hombre. Bajo este punto de vista encontramos una doble topografía del alma humana; por un lado, vertical; por otro, concéntrica. En la estructura vertical, el espíritu aparece como la cima, el ápice, el punto más alto del alma. En cambio, en la visión concéntrica, éste constituye su centro, fondo o la región más interior. En cualquier caso podríamos hablar sobre *el espíritu del alma*, entendiendo por esta expresión la más elevada o más profunda parte de la *porción* superior del ser humano. Al tener en cuenta todo esto, aparece una imagen completa de las estructuras básicas del ser humano, a saber:

- El nivel sensitivo, sujeto de órganos y apetitos sensibles;
- La zona de las potencias espirituales, que se abren a la conciencia;
- La región secreta y profunda que se evade a la observación psicológica normal; la sustancia, el fondo, el vértice del alma²⁸⁰.

En esta perspectiva, el alma en su estratificación se presenta como una realidad con dos facetas (diríamos dos caras), una, vuelta hacia lo sensible y otra, vuelta hacia lo espiritual, hasta su último término que es el mismo Dios. Hasta ahora hemos estado viendo fundamentalmente el primer aspecto de esta realidad humana, a saber, el alma en sus actividades naturales dirigidas al mundo de los objetos. Aquí, a modo de complemento, nos ocuparemos²⁸¹ del espíritu humano en cuanto realidad mística inaccesible a la experiencia natural del hombre, dado que el pensamiento de San Juan de la Cruz en su dimensión antropológica sería ininteligible al prescindir de esta base estructural con la que se completa la imagen del alma.

Los místicos consideran al alma como una esfera en la que las facultades sensibles forman la superficie, poniéndola en contacto con el mundo exterior. Pero esta esfera tiene un punto interior, un centro remoto de todo lo material²⁸², accesible sólo en la experiencia mística. Con lo cual se puede hablar de una segunda estructura del alma, la estructura de la parte espiritual que está vuelta de lo exterior hacia su interior. Y esta zona del ser humano, donde no cabe nada de procedencia sensitiva, ofrece en muchos puntos una estructura simétrica a aquella que está en contacto con mundo de las entidades sensibles²⁸³. También ella cuenta con los sentidos, el sentido común y las facultades²⁸⁴.

Los cinco sentidos espirituales admitidos por San Juan de la Cruz se pueden tratar o como sentimientos espirituales²⁸⁵, o más bien en como una simple acomodación del orden sensible al espiritual²⁸⁶. Aunque acomodación y analogía corriente en la escolástica, que llama vista del alma al entendimiento, son mucho más propias de la espiritualidad tradicional²⁸⁷. El espíritu en esta perspectiva se hace sensitivo de manera espiritual. Es decir, el sentido es la manifestación más perceptible de la sensibilidad que afecta al hombre entero desde su raíz. Posee una fuerza perceptiva en varias direcciones, que externamente se divide en cinco sentidos. Internamente, sin sentidos, tiene formas parecidas, a su nivel, de ejercitar la misma energía²⁸⁸.

En cuanto al sentido común, cuestión abordada ya anteriormente²⁸⁹, el Autor le confiere principalmente una acepción mística, y su presencia completa la doctrina de los sentidos espirituales. Este *suprasentido* posee el alma para gustar y sentir la sabiduría, la comunicación y el amor de Dios. Tenemos un solo texto, donde el Santo lo menciona. Dada su importancia para los problemas que aquí se ventilan lo citamos por completo:

“Por el sentido del alma entiende aquí la virtud y fuerza que tiene la sustancia del alma para sentir y gozar los objetos de las potencias espirituales con que gusta la sabiduría y amor y comunicación de Dios. Y por eso a estas tres potencias, memoria, entendimiento y voluntad, las llama el alma en este verso cavernas del sentido profundas, porque por medio de ellas y en ellas siente y gusta el alma profundamente las grandezas de la sabiduría y excelencias de Dios. Por lo cual harto propiamente las llama aquí el alma cavernas profundas; porque, como siente que en ellas caben las profundas inteligencias y resplandores de las lámparas del fuego, conoce que tiene tanta capacidad y senos, cuantas cosas distintas recibe de inteligencias, de sabores, de gozos, de deleites, etc., de Dios. Todas las cuales cosas se reciben y asientan en este sentido del alma, que, como digo es la virtud y capacidad que tiene el alma para sentirlo, poseerlo y gustarlo todo, administrándosele las cavernas de las potencias, así como el sentido común de la fantasía acuden con las formas de sus objetos los sentidos corporales, y él es receptáculo y archivo de ellas. Por lo cual este sentido común del alma, que está hecho receptáculo y archivo de las grandezas de Dios, está tan ilustrado y rico, cuanto alcanza de esta alta y esclarecida posesión”²⁹⁰.

El Maestro Carmelita enumera en este fragmento todos los componentes de la llamada *segunda estructura del alma*, que comprende los sentidos espirituales, el sentido común y las tres potencias: memoria, entendimiento, voluntad.

El sentido común colocado en el ámbito de las misteriosas *cavernas del sentido profundas*, recibe el nombre del *sentido común del alma* y desempeña en esta esfera un papel similar al del *sentido común sensitivo* entre las presentaciones de los sentidos exteriores. Su objeto son *las grandezas de Dios*, él las posee, archiva, y administra a las cavernas de las potencias.

Finalmente el espíritu del alma posee, las tres facultades espirituales, ya mencionadas²⁹¹. El entendimiento que por encima de todo no saber conoce la sabiduría; la memoria que por encima de toda posesión, posee los bienes eternos de la gloria, la voluntad que por encima de todo deseo, ama el amor. San Juan de la Cruz las denomina generalmente *divinas*, por oposición a las *humanas*²⁹². Las facultades del hombre son humanas cuando denotan su actividad natural en el conocimiento sensible, pero son divinas cuando Dios las informa directamente de una manera oscura y confusa. Según nuestro modo de entender, al hablar sobre las tres potencias del espíritu en cuanto *las profundas cavernas del sentido*²⁹³ (infinitas capacidades de lo absoluto) no se trata de nuevas identidades psicológicas de la porción racional, sino más bien de las potencias naturales en su máxima actividad, en su máxima potencialidad, su último término que aparece en consecuencia de una supranatural donación divina.

Respecto a todo lo que se ha dicho hasta ahora acerca de la llamada *segunda estructura del alma* de considerable importancia, son advertencias hechas por H. Sanson:

“En realidad, la distinción entre sentidos, sentido común y facultades espirituales, corresponden menos a una distinción de psicología ontológica que a una distinción de la psicología práctica lingüística que la experiencia mística puede expresar, sea en un lenguaje de la vida de los sentidos, sea en un lenguaje tomado de la vida de la imaginación, sea, en fin, en un lenguaje intelectual, de memoria o afectivo. Estos diferentes modos de expresión no son enteramente arbitrarios, pues esta estructura espiritual del alma, simétrica o solamente análoga a su estructura sensible, significa otra cosa. En la conversión mística toda la actividad de la parte sensible y la parte espiritual refluye del exterior hacia lo interior. Toda la fuerza que el hombre tenía para ir hacia las criaturas la emplea ahora para ir hacia Dios”²⁹⁴.

Una vez presentados los componentes del *espíritu del alma* nos aproximaremos ahora a su más íntima realidad²⁹⁵, que en el lenguaje sanjuanista asume una serie de nombres:

- “el íntimo ser del alma”²⁹⁶
- “la sustancia del alma”²⁹⁷
- “el fondo del alma”²⁹⁸
- “el más profundo centro”²⁹⁹
- “la raíz del alma”³⁰⁰
- “la fortaleza y escondrijo del recogimiento interior”³⁰¹
- “lo interior”, “lo escondido”, “lo más adentro”, “refugio”³⁰², “el corazón del alma”³⁰².

Estas expresiones no pertenecen al vocabulario de la psicología ontológica y sería vano el ir a buscar su sentido en la escolástica; pertenecen más bien al ámbito de la psicología práctica concreta basada en la experiencia³⁰⁴.

Como primeras aproximaciones señalamos que dichas expresiones designan lo más profundo, lo más radical, lo más oculto y secreto, propiamente espiritual, que siendo radicalmente verdadero, concentra en sí todo el valor óntico del alma. Es su tierra de soledad y silencio. Dicha realidad constituye una zona del ser humano distinta de aquella donde se abren los sentidos. Lo característico es que aquí el alma es pasiva, no obra sino que recibe. Esta esfera, que al comienzo de este apartado hemos llamado *espíritu del alma* no se concibe en un sentido local sino dinámico, como algo hacia donde tienden las energías del alma³⁰⁵.

Según F. Urbina, esta densa realidad espiritual asume dos sentidos: “Primariamente subjetivo, o sea, que se refiere a una zona del ser real del alma (como subiectum reale)... También tiene un sentido objetivo o intencional..., en este sentido el centro del alma es Dios”³⁰⁶.

El *espíritu del alma* aparece, por tanto, por un lado como un *lugar* de las más elevadas experiencias místicas, de la mayor profundidad ontológica y la gran capacidad de llenarse y tender hacia el Absoluto. Por otro lado es aquello donde está presente Dios, de modo inmanente y trascendente a la vez; está presente con una presencia que se puede llamar natural o esencial, ya que es la presencia esencial del Ser, que está dando el ser al ser de la persona humana³⁰⁷. Percibir esta íntima realidad no es posible más que por el efecto de una capacidad sobrenatural, que es el término del caminar místico; una interiorización que es un *entrar en sí*, pero no para quedar en sí, sino para ir a Dios³⁰⁸.

Con todo lo dicho anteriormente, de los escritos sanjuanistas resulta la idea del alma en perfecta *continuidad ontológica* consigo misma y con Dios, el alma que llega a situar su vida a niveles cada vez más profundos de su ser, y como lo expresa H. Sanson, *es esencialmente relación con Dios*³⁰⁹.

4. LA UNIDAD DE LA PERSONA HUMANA

La primera imagen del hombre que surge de la lectura de los escritos sanjuanistas se presenta como una realidad muy compleja, compuesta de varias y múltiples capacidades, operaciones y tendencias. Se puede decir metafóricamente que el hombre sanjuanista en la primera aproximación recuerda a algo parecido a una *espiga desgranada*³¹⁰. Las múltiples distinciones que marcan fuertemente las obras del Doctor Místico, radican en último término en una naturaleza bipolar del dinamismo humano, o dicho en otras palabras: la estructuración antropológica tiene como base la polaridad entre cuerpo y espíritu, *la porción inferior y superior*, que es uno de los hechos fundamentales del ser humano. Además es difícil no tener esta impresión de que la persona humana está llena de antagonismos, tensiones, luchas internas. Se da una cierta experiencia del contraste, situaciones conflictivas, enfrentamientos de tendencias opuestas, como por ejemplo, la ya repetidamente mencionada entre las apetencias sensitivas y espirituales. Todo esto, en cierto sentido, puede dar pie a una mentalidad dualista, que lleva a contraponer el espíritu al sentido³¹¹. La confrontación cuerpo-alma es tan intensa en los escritos sanjuanistas que en más de una ocasión parece desbordar la frontera de la unidad radical de la persona humana. En consecuencia, puede aparecer como una realidad compuesta de dos sustancias separadas e impenetrables.

Después de haber estudiado las estructuras fundamentales del ser humano presentes en el pensamiento de San Juan de la Cruz, nos ocuparemos ahora de averiguar de qué modo éstas componen la totalidad de la persona humana, en qué

sentido la persona humana es un ser unitario. A pesar de que en el pensamiento sanjuanista se da una fuerte antítesis sentido-espíritu, su visión del hombre es mucho más unitaria de cuanto a primera vista puede parecer. La metáforas ya mencionadas al inicio del presente trabajo nos demuestran claramente que el mecanismo psíquico del hombre encierra en sí mismo una perfecta unidad ontológica y funciona con imperturbable armonía en su doble porción. Las mismas expresiones: *el caudal del alma*³¹², o *la fortaleza del alma*³¹³, comprenden al hombre entero con toda su complejidad de elementos que lo constituyen, comprenden al hombre que por ser una unidad es capaz de dirigirse totalmente hacia Dios³¹⁴. Otra expresión gráfica, la de la *montaña*, designa la armonía natural en que se mueven las diversas zonas de la persona en su actividad psíquica³¹⁵. Del mismo modo que la ciudad junto con sus arrabales compone un conjunto acabado y unitario, donde varias zonas mutuamente se intercomunican, así también acontece en el hombre que en la intelección del Doctor Místico se compara a *una ciudad bien ordenada* en la que “hay natural y necesaria comunicación entre la gente que mora en los arrabales y la que habita el centro de la misma”³¹⁶.

La misma idea de la unidad del compuesto humano, aunque desde otra perspectiva, queda reflejada en la imagen del alma encarcelada en el cuerpo: “Porque hecha de ver que ella está en el cuerpo como un gran señor en la cárcel, sujeto a mil miserias y que le tienen conquistados sus reinos, e impedido todo su señorío y riquezas, y no se le da de su hacienda sino muy por tasa la comida... Pues que, cuando Dios hace merced al alma de darle a gustar algún bocado de los bienes y riquezas que le tiene aparejadas, luego se levanta en la parte sensitiva un mal siervo de apetito, ahora un esclavo de desordenado movimiento, ahora otras rebeliones de esta parte inferior a impedirle este bien”³¹⁷.

Aunque en la tradición filosófica esta imagen reflejaba con frecuencia el dualismo antropológico, en este caso se percibe con bastante claridad que entre estas dos esferas del compuesto humano, se da una cierta unidad e interdependencia. Esta intercausalidad entre la parte inferior y superior destaca todavía más cuando el Autor afirma la imposibilidad de llevar a cabo el proceso de purgación en su totalidad antes de que se realice dicha purgación tanto del sentido como del espíritu. Dicho de otro modo, no puede haber purificación cabal del sentido hasta que no se realice también la del alma, y a la inversa. La razón de esto es inmediata: “por la comunicación que hay de una parte a la otra”³¹⁸. Comunicación natural, pero además forzosa e inevitable. Ninguna de las dos partes puede actuar de manera autónoma e independiente. En este hecho se fundamenta el sentido unitario del proceso depurador. El texto más representativo lo encontramos en la *Noche*: “Se han de purgar cumplidamente estas dos partes del alma, espiritual y sensitiva, porque la una nunca se purga bien sin la otra, porque la purgación válida para el sentido es cuando de propósito comienza la del espíritu. De donde la noche que habemos dicho del sentido más se puede y debe llevar cierta reformation y enfrenamiento del apetito que purgación. La causa es porque todas las imperfecciones y desórdenes de la parte sensitiva tienen su fuerza y raíz en el espíritu, donde se sujetan todos los hábitos buenos y malos, y así, hasta que éstos e purgan, las rebeliones y siniestros del sentido no se pueden bien purgar”³¹⁹.

Tan íntima y verdadera es la interdependencia y continuidad psicológica de ambas partes que no llega el alma a la perfección mientras no ponga rienda y silencio a todas las pasiones y potencias, así sensitivas como espirituales. Además, esa interferencia cuerpo-alma, sentido-espíritu, es tan radical y honda que incluso las más altas experiencias místicas tienen sus repercusiones a nivel somático³²⁰. Ninguna de las dos *porciones* del compuesto humano puede actuar de manera autónoma e independiente, ya que la una penetra a la otra hasta la misma raíz o sustancia. De esta manera queda eliminado cualquier tipo de dualismo radical. Por eso San Juan de la Cruz reafirma constantemente el principio de la natural y necesaria comunicación entre la parte inferior y superior del hombre³²¹. Con base en tal principio se permite hablar en términos tan gráficos como *sustancia corporal*³²² o *sustancia sensitiva*³²³, y en dirección contraria, *sentido del espíritu*³²⁴ y, *espíritu sensual*³²⁵. Si hay comunicación natural entre ambas zonas, y si se intercausan o interfieren, es porque constituyen una unidad radical inescindible. La razón última para el Místico, es la unidad de la persona o del *supuesto*. Si en las visitas de Dios, padece “la carne y, por consiguiente, el alma en la carne” es “por la unidad que tienen en un supuesto”³²⁶. Si no es posible purificar totalmente el sentido hasta que no se purifique el espíritu se debe al mismo principio: “Por la comunicación que hay de la una parte a la otra, por razón de ser un solo supuesto”³²⁷. Sentido y espíritu “están comiendo, cada uno en su manera, de un mismo manjar espiritual en un mismo plato de un solo supuesto y sujeto”³²⁸. De esa manera y con esa fórmula, en lugar de antagonismo se ofrece fusión unitaria de los dos componentes del ser humano³²⁹. No se trata de una afirmación pasajera. Es un principio que sustenta todo el proceso espiritual sanjuanista. No es posible dudar del significado ni del alcance atribuido al término persona o supuesto humano. San Juan de la Cruz se mueve en la órbita aristotélico-tomista y se mantiene fiel a la misma. Sin propósito alguno de abordar directamente el problema filosófico del supuesto y la persona, el Autor apunta con suficiente claridad la explicación tomista, considerando la *unión del alma con el cuerpo*³³⁰ como razón definitiva de la personalidad³³¹.

Su visión unitaria del hombre, se fundamenta en el principio del alma como *forma sustancial del cuerpo* o más exactamente, como *forma de la materia prima*³³². Lo que existe como real es el ser unido. En el hombre concreto no hay espíritu por un lado y la materia por otro. El espíritu en el hombre no es el espíritu puro, sino alma, es decir, la forma de la materia. La materia en el hombre deviene cuerpo, que no es materia bruta, sino informada por el alma. Si el cuerpo es la *materialidad* del alma, el alma es *la realidad del cuerpo*. Según esto, el hombre no es un compuesto de alma y cuerpo, de espíritu y materia, considerados como sustancias separadas. Ni puede decirse que el hombre sea alma o cuerpo, ni siquiera la suma de los dos, sino *alma encarnada y corporeizada* o *corporeidad anímica* o *cuerpo animado*, es decir, una realidad única que llamamos *hombre*.

Todo esto quiere decir que materia-espíritu, cuerpo-alma, no es una cosa junto a otra, sino principio de otra, su factor estructural. La unidad llega a su verificación más estricta y radical. El espíritu-alma, es incomprendible al margen de la materialidad, que es su condición de posibilidad. Correlativamente, el cuerpo-materia es destinado al espíritu, que lo modela y sella a su medida. El hombre real y entero de San Juan de la Cruz, es definitivamente alma y a la vez cuerpo. Alma en cuanto totalidad, dotada de interioridad; cuerpo, en cuanto esa interioridad visible y materializada, comunicada y presente en el tiempo y en el espacio³³³. Con todo esto se hace patente que San Juan de la Cruz asume la teoría aristotélico-tomista del hilemorfismo, que le sirve de apoyo a todo el sistema³³⁴.

Con base en esa unidad entre la parte inferior y superior del supuesto humano, radican otras vertientes o manifestaciones fundamentales que ponen de relieve la continuidad ontológica y psicológica del hombre³³⁵. Aunque desde una perspectiva diferente, esas muestras de la unidad de la persona humana en varios niveles de su entidad, quedaron manifestadas ya anteriormente a la hora de exponer sus diversas estructuras, sin embargo, se trataría ahora de una simple enumeración o síntesis.

Esa suprema unidad esbozada arriba es precisamente lo que constituye intrínsecamente al hombre en ser individuo libre e independiente. Pero tal unidad no se logra únicamente por la interdependencia e interacción de lo corporal y lo espiritual, sino se debe a la perfecta armonía que reina en todo ese complicado mecanismo de facultades, potencias y operaciones. Dicha unidad a pesar del nivel sentido-espíritu (parte inferior y superior), se da también en el nivel sentidos-entendimiento en el proceso cognoscitivo. Como ya hemos visto en los capítulos anteriores, en el proceso del conocimiento humano se da una fuerte interacción de todas las facultades cognoscitivas, tanto las del nivel sensitivo como las del nivel intelectual. La interdependencia de las funciones intelectivas y afectivas constituye otro aspecto y repercusión de la unión sustancial del compuesto humano. Relaciones íntimas entre conocimiento y amor salen a cada paso en las obras sanjuanistas. La intercausalidad que dentro del ámbito estrictamente natural resulta externa y accidental, dentro de la región elevada del conocimiento místico aparece intrínseca y connatural. Es propio de la inteligencia mística el ser *noticia amorosa*, quiere decir, fusión de conocimiento y amor.

Al final, en virtud del principio de la solidaridad, se da también una interdependencia e interacción general entre todos los sentidos, potencias y facultades. Se reafirma desde diversos ángulos y con aplicaciones muy concretas, por ejemplo:

- Los apetitos crecen y se debilitan juntos³³⁶
- Los vicios se desarrollan a partir de cualquiera de ellos³³⁷
- Las pasiones se condicionan y moderan unas con otras³³⁸
- Las potencias espirituales se purifican por separado y simultáneamente³³⁹
- Las virtudes crecen y se perfeccionan en el ejercicio de cada una de ellas³⁴⁰.

Esta continuidad ontológica y psicológica del compuesto humano, tan patente en el nivel de lo natural, se prolonga en esferas más elevadas del espíritu, accesibles al conocimiento místico, en continuidad ontológica con lo Absoluto, constituyendo el fundamento de la unión amorosa.

Aunque con todo lo dicho hasta ahora queda bien clara la armoniosa construcción natural del supuesto humano en la experiencia vivida, la existencia del hombre se percibe como desequilibrada y hasta contradictoria en sus tendencias. Dentro de su construcción natural, cada una de las partes del compuesto humano y cada una de sus facultades respectivas van lanzadas incontinentemente a su propio objeto, sin que por ello se produzca trastorno ni equilibrio alguno en su armoniosa construcción. La lucha y el desorden comienza cuando la actividad puramente psíquica se orienta hacia el mundo de los valores morales. Cuando el hombre, en vez de considerarse una entidad mecánica, se considera una persona racional orientada a un fin; entonces es cuando la continuidad ontológica se disgrega y aparecen los dualismos inconciliables en su propia y natural orientación. En el orden moral, cada parte del complejo mecanismo humano (que en su funcionamiento material o psíquico se subordina y aún en perfecta armonía) tiene tendencias e inclinaciones contrarias, de forma que "la carne tiene repugnancia y rebeliones naturalmente contra el espíritu... y se pone como en frontera, resistiendo el camino espiritual, con sus apetitos sensuales y afecciones naturales"³⁴¹. A la armonía natural, San Juan de la Cruz contrapone el desorden moral, como base de todo el quehacer espiritual; como arranque de la actividad perfecta³⁴².

En definitiva, a la luz de las consideraciones arriba presentadas, el hombre aparece por un lado como una unidad psicosomática, una única realidad pluridimensional (plano funcional y estructural), y por otro lado, como un ser disgregado (plano teológico espiritual), que tiene por objeto, entre otros, el continuo esfuerzo por alcanzar la unidad perfecta también en la dimensión moral de su vida.

CONCLUSIONES

La pretensión de este artículo ha sido un acercamiento a la doctrina de San Juan de la Cruz desde una perspectiva antropológica, en la que nos hemos centrado fundamentalmente en su dimensión natural, que contempla al hombre en cuanto unidad ontológica o continuidad psíquica. Hemos recorrido los escritos del Místico buscando los elementos estructurales que constituyen las bases antropológicas en las que se alza su sistema espiritual. En sus consideraciones, el Santo presenta al hombre como una realidad compleja, compuesta de capacidades y operaciones fusionadas en una unidad superior. Pluralidad y unidad, son las dimensiones del ser humano que hemos visto bien reflejadas en la presente elaboración. Esta imagen del hombre desvela una estructura antropológica en la que el Místico insiste sobre todo en las dos esferas: la primera, llamada *inferior* (sensitiva), y la segunda, denominada *superior* (espiritual). En cuanto a la *porción inferior*, ésta

comprende el cuerpo junto con las potencias sensitivas que se dan en dos niveles:

- el primero (más exterior), dotado de los cinco sentidos corporales exteriores;
- el segundo (más interior), constituido por los sentidos corporales interiores, entre los cuales el Autor enumera cuatro: el sentido común, la imaginativa, la fantasía y la memoria.

Lo peculiar en este ámbito es que el Autor distingue explícitamente la imaginativa de la fantasía, como también confiere un doble sentido (sensual y espiritual-místico) al concepto de la memoria y del sentido común. Esta misma esfera consta además de las facultades sensitivo-apetitivas: apetitos y pasiones, que le interesan al Santo sólo por el lugar que ocupan y el papel que desempeñan en la vida espiritual del hombre.

Acerca de la segunda esfera del ser humano, en San Juan de la Cruz se da una sutil diferencia entre el alma y el espíritu como estratos de la parte superior del hombre, designada en su conjunto como espíritu o simplemente alma. A raíz de esta distinción (entre el alma y el espíritu) se establece una doble topografía del ser humano. Por un lado advertimos una planificación gótica o vertical, en otras ocasiones, concéntrica o polarizada. La primera se da cuando el Autor habla sobre el espíritu en cuanto la parte superior del alma, su cima, estrato más elevado, que se pone en contacto con lo trascendente. La segunda, cuando el espíritu forma el centro, fondo o región esféricamente más interior, donde está presente Dios. Aquella más elevada o más profunda parte de la *porción* superior del ser humano la hemos llamado en el presente estudio con el nombre de *el espíritu del alma*.

Además, el alma en su estratificación se presenta como una realidad con dos facetas, una vuelta hacia el mundo de las edades sensibles, y otra, vuelta hacia lo espiritual-místico (la realidad divina). Con lo cual podemos hablar de dos estructuras simétricas del alma. La primera, que se dirige hacia lo exterior sensible, consta según San Juan de la Cruz, de las tres potencias, a saber: el entendimiento, la voluntad y la memoria, a la que el Autor reconoce como una potencia específica y diferente de las dos restantes. Estas potencias, junto con las ya enumeradas facultades sensitivas constituyen las principales componentes de la teoría sanjuanista del conocimiento, que en líneas generales sigue la gnoseología escolástica. La segunda estructura, accesible en las experiencias místicas, donde no cabe nada de procedencia sensorial, cuenta con los sentidos espirituales, el sentido común y las tres facultades: el entendimiento, la voluntad y la memoria, que expresadas también con el nombre de las *profundas cavernas del sentido*, representan infinitas capacidades de lo Absoluto.

Las múltiples distinciones que marcan fuertemente los escritos del Doctor Místico radican en último término en una visión unitaria del hombre, que se fundamenta en el principio del alma como una forma sustancial del cuerpo, que a su vez permite concebir al hombre en cuanto *un solo supuesto*, el ser unitario. De esta manera se hace patente que San Juan de la Cruz asume la teoría aristotélico-tomista del hilemorfismo, que le sirve de apoyo a todo el sistema.

Con todo esto, en primer lugar se debe tener en cuenta que el Santo no estudia a propósito la compleja realidad del hombre en sus dimensiones corporal, psíquica y espiritual. Asume la antropología filosófica tradicional de su tiempo y ambiente, ampliándola con aportaciones teológicas y observaciones de su experiencia mística (por ejemplo, el concepto de la memoria o el del sentido común). En sus consideraciones no desciende a detalles ni a justificaciones teóricas. Con frecuencia sus divisiones y esquemas tienen una función pragmática. Una lectura atenta de los escritos sanjuanistas hace advertir que ciertos vocablos, sinónimos a primera vista, no lo son en realidad. La pluralidad de una misma expresión (por ejemplo: *el espíritu*, *la sustancia del alma*, *el alma*) es un fenómeno demasiado frecuente en San Juan de la Cruz, no preocupado por minucias semánticas y obligado, al igual que otros místicos, a buscar expresiones lo menos inadecuadas al fenómeno inefable.

Todo esto se debe a una peculiaridad con la que el Doctor Místico trata en sus obras los asuntos de índole filosófica. En sus planteamientos estos tienen más bien un carácter instrumental: por medio de ellos intenta exponer todo lo que le sirve *a su propósito*, es decir, enseñar al hombre cómo puede llegar a la unión con Dios en amor. De ahí que se den ciertas modificaciones y falta de rigidez terminológica, ya que San Juan de la Cruz no pretende de ningún modo escribir un tratado sobre cuestiones filosóficas, aunque éstas construyen una base en la que se fundamenta la explicación de sus experiencias místicas.

Para terminar, nos permitimos una vez más acudir a la opinión del Padre Crisógono, una gran autoridad en el campo de investigación en el campo de la investigación sanjuanista. Sus palabras, por un lado, caracterizan el tipo de filosofía que subyace al pensamiento de San Juan de la Cruz, y por otro, reflejan una actitud del Santo Místico, digna de imitación.

“Filosofía original, que no puede reducirse a ninguna escuela, porque en ella tienen cabida doctrinas de escuelas irreconciliables; eclecticismo precioso, porque el maestro fue tomando la verdad donde quiera que la encontró...”³⁴³.

1. H. BERGSON, *Mélanges*, París, 1972, p. 1200.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 1201.

4. J. CHEVALIER (J. A. MÍGUEZ, tr.), *Conversaciones con Bergson*, Madrid, 1960, p. 143; véase también J. USCATESCU, *Bergson y la Mística Española*, en *Folia Humanística*, XXIX, 323 (1991) 465-482.

5. CRISÓGONO, *Relaciones de la Mística con la Filosofía y la Estética en la doctrina de San Juan de la Cruz*, en *Escorial* 9 (1942) 361.

6. CRISÓGONO, *San Juan de la Cruz; su obra científica y su obra literaria*, I, Madrid, 1929, p. 102. ¿Dónde hay más y mejor filosofía? En la “Subida”, los familiarizados con ese método verán mejor el elemento filosófico; todo contribuye a ello: la precisión de las palabras, el orden rigurosamente lógico, los principios universales puestos en la base.... En el “Cántico” y la “Llama” palpita una filosofía menos conceptista, pero más real y más amplia”. (IDEM, *Introducción al estudio de la filosofía en el misticismo de San Juan de la Cruz*, en *Revista de Espiritualidad*, 1 (1942) 240.

7. S. PRÓLOGO I. (En el presente artículo designamos las obras de San Juan de la Cruz con las siguientes abreviaturas: A - *Avisos espirituales*; CA - *Cántico espiritual* (redacción A); CB - *Cántico espiritual* (redacción B); Cta - *Cartas*; LI - *Llama de amor viva*; N - *Noche oscura*; S - *Subida del Monte Carmelo*. Las citas han sido tomadas de la edición de *Obras Completas* de San Juan de la Cruz, preparadas por L. Ruano de la Iglesia, BAC, Madrid

1989. Además nos servimos también de las siguientes abreviaturas: DE - E. ANCILLI (red.), *Diccionario de Espiritualidad*, I-III, Barcelona, 1983-1984. DF - J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, I-IV, Madrid, 1979. S.Th. - S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, BAC, Madrid, 1959.
8. 1S 3, 3; 10, 1; II 3, 2; 14, 1; 1N 4, 2; 12, 5; II 5, 3; 8, 2; LIB 1, 22; 2, 34.
9. Cfr. E. PACHO, *San Juan de la Cruz. Temas fundamentales*, I, Burgos, 1984, p. 55; R. A. HERRERA, *La metáfora sanjuanista*, en *Revista de Espiritualidad* 26 (1967) 155-170.
10. Cfr. F. RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz*, Madrid, 1968, pp. 111-112.
11. E. PACHO, *op. cit.*, p. 56.
12. Véase la clasificación hecha por E. Pacho, *op. cit.*, pp. 56-57.
13. Según la clasificación del proceso de simbolización hecha por F. Ruiz Salvador, las imágenes sanjuanistas que presentaremos pertenecen más bien al grupo de las comparaciones que al de alegorías. F. RUIZ SALVADOR, *op. cit.*, p. 112.
14. CA 19, 3; CB 28, 3.
15. CA 19, 4; CB 28, 4, en la versión B del *Cántico* en el fragmento citado aparecen pequeñas alteraciones en cuanto a la composición del texto.
16. En las obras sanjuanistas se puede considerar como un equivalente de la expresión *el caudal del alma* la de *fortaleza del alma*, que indica todo el mecanismo de potencias y operaciones del hombre. Por ejemplo en 3S 16, 2 leemos: "la fortaleza del alma consiste en sus potencias, pasiones y apetitos, todo lo cual es gobernado por la voluntad". Véase también 1S 10, 1; 2N 11, 3-4. Aunque no queda totalmente excluido este sentido, en el *Cántico* la expresión *fortaleza del alma* significa por lo general, la capacidad y potencia del alma dotada de las virtudes y bienes, mientras el supuesto humano se compara a un *tesoro*, o *caudal*. Cfr. E. PACHO, *La antropología sanjuanística*, en *Monte Carmelo* 69 (1961) 53.
17. E. PACHO, *La antropología I. c.*, p. 53.
18. Sólo por concomitancia se aplica indirectamente al orden moral para significar las riquezas alcanzadas por el alma. Cfr. *Ibid.*, p. 54.
19. "...toda la habilidad natural, conviene a saber: las cuatro pasiones, los apetitos naturales y el demás caudal del alma" CB 28, 4. Véase también E. PACHO, *I. c.*, pp. 70-71.
20. CA 25, 16; CB 16, 10.
21. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, Burgos, 1990, p. 740, nota 10.
22. CA 31, 5; CB 18, 5.
23. CA 31, 7; CB 18, 7.
24. Se percibe una semejanza de la imagen sanjuanista de *la ciudad con sus barrios al castillo* teresiano. Véase V. CAPÁNAGA, *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina*, Madrid, 1950, p. 145.
25. Véase E. PACHO, *La antropología, I. c.*, p. 56; H. SANSON, *Espíritu humano según San Juan de la Cruz*, Madrid 1962, p. 136.
26. En cuanto a la unidad nos referimos aquí más bien a la unidad en el nivel de la naturaleza, a la unidad óptica, más que a la unidad en sentido moral, que en el sistema sanjuanista se alcanza paulatinamente a través de un largo y difícil proceso de esfuerzo ascético y de transformación mística.
27. A propósito de esto de gran valor es la advertencia de E. Pacho: "Las expresiones del santo hay que tomarlas en su máxima elasticidad, dada la libertad de terminología que se permite. Equipara por yuxtaposición, vocablos, que en rigor de términos no son idénticos, ni pueden darse como equivalentes. Así cuando habla de potencias y sentidos espirituales y corporales, de apetitos, pasiones y afecciones como si fuesen la misma cosa. También hay que tener en cuenta, para valorar sus afirmaciones, que las divisiones propuestas no son ni exclusivas ni completas con perfecta adecuación de miembros. Unas veces separa la fantasía de la imaginativa y de la memoria (sensitiva) (CB 31, 4) y, en cambio, otras veces las identifica por aposición (CB 29-30, 1)". E. PACHO, *La antropología, I. c.*, p. 59.
28. Véase también los esquemas del E. Pacho en *La antropología, I. c.*, pp. 58-60; y en *Temas fundamentales, op. cit.*, pp. 144-145. V. Capánaga a propósito de esto propone tres grandes zonas de la estructura antropológica, a base de las cuales se desarrolla todo el proceso espiritual: "De la superficie a la hondura se pueden señalar tres diversas regiones: la primera es la sensitiva, o también animal, sujeto de los órganos y apetitos de orden sensible, por los cuales el hombre siente y se derrama en el mundo ambiente, que está a su alcance con una vivacidad extraordinaria. La segunda es una región media, de las potencias espirituales, memoria, entendimiento y voluntad, por las que descubre un nuevo mundo: el de la conciencia. La tercera es la porción honda y secreta, oculta a las miradas de la observación psicológica. Se llama la sustancia, el hondón, el centro, el ápice de la mente. Aquí radican las potencias racionales y reciben las embajadas y comunicaciones de Dios. Es también el sujeto principal de la imagen divina, esculpida en el hombre". V. CAPÁNAGA, *op. cit.*, p. 129. Al comentar este texto F. Ruiz Salvador reduce dichas esferas a dos fundamentales: sensitiva y espiritual. Cfr. F. RUIZ SALVADOR, *op. cit.*, p. 303.
29. Aunque los apetitos y pasiones rebasan a veces el ámbito de lo puramente sensitivo, los clasificamos aquí junto con la parte sensitiva con vistas a su profunda conexión con mecanismos sensitivos del hombre.
30. F. RUIZ SALVADOR, *op. cit.*, p. 296.
31. 3S 24, 2; 1N 4, 2; CB 16, 10; 18, 7; etc.
32. 1S 15, 2.
33. CA 31, 7; CB 18, 7.
34. V. CAPÁNAGA, *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina*, Madrid, 1950, p. 153.
35. S.Th. I, 78, 3 (todas las citas de la *Suma Teológica*, según la edición de la BAC, Madrid, 1959).
36. Por ejemplo, CB 16, 10; 18, 7.
37. 1S 13, 4.
38. 3S 26, 5.
39. F. RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, Madrid, 1968, pp. 297-298.
40. Incluso llega a hablar de los sentidos espirituales (esta cuestión la abordaremos más adelante); para diferenciar bien unos de otros, añade el adjetivo "corporal" o "espiritual". "La dominación de 'potencias sensitivas o corporales' ha de entenderse en sentido similar a la de 'sentidos espirituales'" (E. PACHO, *La Antropología sanjuanística*, en *Monte Carmelo*, 9 (1961) 72).
41. Cfr. 2S 23, 2.
42. CB 14-15, 13.
43. R. VERNEAUX, *Filosofía del hombre*, Barcelona, 1985, p. 63.
44. D. GUTIÉRREZ MARTÍN, *San Juan de la Cruz. Su personalidad psicológica*, Madrid, 1990, p. 25.
45. 1S 3, 3.
46. 1S 17, 3.
47. 1S 3, 2.
48. LI 1, 9; Cfr., también LIB 3, 66.
49. 2S 3, 2.
50. S. Th. I, 78, 4. Aquí nos interesan sobre todo tres: el sentido común, la imaginación y la memoria, ya que éstas están presentes en el sistema sanjuanista.
51. E. PACHO, *La antropología, a. c.*, p. 74.
52. R. VERNEAUX, *op. cit.*, pp. 65-67.
53. LIB 3, 69.
54. Cfr. E. PACHO, *La antropología, I. c.*, p. 74.
55. Cfr. 2S 12, 2; 17, 4; CB 18, 7.
56. 2S 12, 2; 17, 4.
57. CB 18, 7.
58. Por ejemplo, 2S 12, 3; véase las sugerencias de E. PACHO, *La antropología, a. c.*, pp. 73-74.

59. Cfr. CRISOGONO, *San Juan de la Cruz; su obra científica y su obra literaria*, Madrid, 1929, pp. 79. 147; E. PACHO, *Ibid.*, p. 74, nota 29.
60. 2S 16, 3.
61. 2S 12, 3. Comentando este pasaje de la *Subida*, E. Pacho, escribe: "Es claro que los considera como dos sentidos corporales internos distintos. Con todo, son tan correlativas sus funciones o sus objetos que en la práctica pueden tratarse como uno solo, por lo menos en lo que se refiere a la finalidad aquí perseguida: vaciar las potencias de todo lo que se opone a la justa y válida relación a lo divino. La aplicación concreta se fundamenta en la frase: 'para lo que hace a nuestro propósito', es decir, dejando al margen la doctrina filosófica sobre la identidad o distinción de estos sentidos" (comentario de E. PACHO, en SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, Burgos, 1990, p. 229, nota 2).
62. "La imaginación no puede fabricar ni imaginar cosas algunas fuera de las que con los sentidos exteriores ha experimentado" (2S 12, 3).
63. Véase H. SANSON, *El espíritu humano según San Juan de la Cruz*, Madrid, 1962, pp. 93-94, nota 30.
64. Cfr. CRISÓGONO, *op. cit.*, p. 85.
65. V. CAPÁNAGA, *op. cit.*, p. 155.
66. Este sentido es especialmente aparente en 3S III 2 y 3S III.
67. F. URBINA, *La persona humana en San Juan de la Cruz*, Madrid, 1956, p. 220; CRISÓGONO, *op. cit.*, p. 79.
68. 2S 16, 2.
69. V. CAPÁNAGA, *op. cit.*, p. 154; H. SANSON, *op. cit.*, p. 94.
70. 2S 12, 3.
71. 3S 20, 2.
72. R. VERNEAUX, *op. cit.*, p. 62.
73. Cfr. 3S 14, 1; 24, 2; CB 19, 5.
74. CRISÓGONO, *op. cit.*, p. 84.
74. 2S 14, 6.
75. D. GUTIÉRREZ MARTÍN, *op. cit.*, pp. 24-25.
77. "Los sentimientos son estados afectivos, con un fundamento cognoscitivo, que tiene un carácter más bien duradero. Las emociones son estados afectivos, que se caracterizan por su intensidad, la forma brusca de aparecer y su corta duración. Las pasiones participan de los sentimientos y de las emociones: se asemejan a las emociones por su intensidad y violencia y a los sentimientos por su duración" C. GARCÍA, *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, Burgos, 1990, p. 157.
78. R. VERNEAUX, *op. cit.*, p. 51.
79. A. BALDEÓN, *El hombre una pasión de amor*, Burgos, 1991, p. 51.
80. F. RUIZ SALVADOR, *op. cit.*, p. 581.
81. V. CAPÁNAGA, *op. cit.*, p. 158.
82. Véase 1S 6, 6; 7, 3; 3S 19, 7; 2N 20, 1; LIB 3, 18; 3, 22.
83. 1N 13, 9.
84. "El apetito es como el fuego que, echándole leña, crece, y luego que la consume, por fuerza ha de desfallecer. Y aún el apetito es de peor condición en esta parte, porque el fuego, acabándose la leña descrece; mas el apetito no descrece en aquello que se aumentó cuando se puso por obra, aunque se acaba la materia, sino que, en lugar de descrecer, como el fuego cuando se le acaba la suya, él desfallece en fatiga, porque queda crecida la hambre y disminuido el manjar" (1S 6, 6-7).
85. 1S 6, 6.
86. "El apetito es la boca de la voluntad" (Cta 5); "el alma mediante el apetito, se apacienta y ceba de todas las cosas" (1S 2, 1).
87. Las nociones de *apetito* y de *bien* son correlativas. No se puede definir el bien de otro modo que como el término de un apetito, ni definir el apetito de otro modo que como una tendencia hacia un bien. Cfr. R. VERNEAUX, *op. cit.*, p. 43.
88. Cfr. 1S 12, 6.
89. Véase 1S 1, 4; III 39, 1.
90. D. GUTIÉRREZ MARTÍN, *op. cit.*, p. 26.
91. Ambas actividades son recíprocamente complementarias porque el apetito concupiscible es principio y fin del irascible, ya que la lucha contra el obstáculo sólo tiene sentido y razón de ser si es para obtener un bien. Al ser dos potencias distintas, tienen actos distintos, llamados en terminología escolástica pasiones. Cfr. R. VERNEAUX, *op. cit.*, p. 79.
92. Cfr. 3S 29, 2, con respectiva nota de E. PACHO, *op. cit.*, p. 431, nota 1.
93. CB 20-21, 4.
94. "Por los leones entiende las acrimonias e ímpetus de la potencia irascible; porque esta potencia es osada y atrevida en sus actos como los leones. Por los ciervos y los gamos saltadores entiende la otra potencia del alma que es concupiscible, que es la potencia del apetecer, la cual tiene dos efectos: el uno es de cobardía y el otro de osadía. Los efectos de cobardía ejercita cuando las cosas no las halla para sí convenientes, porque entonces se retira encoge y acobarda. Y en estos efectos es comparada a los ciervos; porque así como tienen esta potencia concupiscible más intensa que otros muchos animales, así son muy cobardes y encogidos. Los efectos de osadía ejercita cuando halla las cosas convenientes para sí, porque entonces no se encoge y acobarda, sino atrévase a apetecerlas y admirarlas con los deseos y afectos. Y en estos efectos de osadía es comparada esta potencia a los gamos, los cuales tienen tanta concupiscencia en lo que apetecen que no sólo a ello van corriendo, mas aun saltando por lo cual aquí los llama saltadores" (CB 20-21, 6). A lo largo de todas estas canciones, a estas potencias se las denomina también con la expresión equivalente de "ira y concupiscencia", por ejemplo véase CB 20-21, 4.
95. F. RUIZ SALVADOR *op. cit.*, p. 299.
96. 1S 8, 3.
97. V. CAPÁNAGA, *op. cit.*, p. 160.
98. Cfr. G. PASENTI, *l. c.*, pp. 145-147; R. VERNEAUX, *op. cit.*, pp. 43-51; J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, 1969, I, pp. 117-118.
99. C. GARCÍA, *op. cit.*, p. 159.
100. 1S 6, 1.
101. 1S 6-12.
102. "Los apetitos no ponen al alma bien ninguno sino quitarle el que tiene" (1S 10, 2); "Los apetitos entibian y enflaquecen al alma en la virtud" (S I 10); "El apetito de criaturas hace al alma pesada y triste para seguir la virtud" (1S 10, 4). Véase 1S 7, 2; 12, 5; 3S 19, 3; LIB 1, 72.
103. 1N 4, 6.
104. 1N 9, 2.
105. 1S 11, 4.
106. 1S 12, 5. Véase también C 25, 11.
107. Por ejemplo CB 20-21, 4.
108. V. CAPÁNAGA, *op. cit.*, p. 159-160.
109. 3S 16, 2.
110. C. GARCÍA, *op. cit.*, pp. 158-159.
111. En la clasificación tradicional que sigue la enumeración aristotélica, las pasiones se distinguen en dos secciones. La primera comprende las pasiones concupiscibles, que están ordenadas al bien y contradicen al mal que es el obstáculo del bien, y éstas son las siguientes: el amor, el odio, el deseo, la fuga, el gozo, la tristeza. La segunda sección enumera las pasiones irascibles, que están ordenadas al bien difícil de alcanzar, y son contrarias

- al mal que impide dicho bien. Éstas son las siguientes: la esperanza, la desesperación, la audacia, el temor, la ira. Las pasiones concupiscibles son las fundamentales y entre ellas sobresale el amor. Cfr. G. PASENTI, *Pasiones*, en *DE*, II, p. 113.
112. 2S 21, 8. Véase también por ejemplo 1S 13, 5; 2S 21, 8; 1N 13, 15.
113. E. PACHO, *La antropología, a. c.*, p. 71, nota 25. En cierto sentido, esta postura la comparte también CRISÓGONO, *op. cit.*, p. 150, nota 3.
114. Véase más a propósito de esto, E. PACHO, *La antropología, l. c.*, p. 71.
115. CB 20-21, 9.
116. Cfr. 3S 17, 2.
117. 3S 17, 1.
118. 3S 18-25. Véase también el estudio de las cuatro pasiones en la perspectiva de los escritos sanjuanistas, hecho por D. GUTIÉRREZ MARTÍN, *op. cit.*, pp. 152-166.
119. 1S 4, 3.
120. CB 22, 17.
121. 3S 16, 6.
122. 2S 21, 8.
123. 1N 13, 3.
124. Cta 11.
125. V. CAPANÁGA, *op. cit.*, p. 168.
126. Véase J.V. RODRÍGUEZ, *San Juan de la Cruz: su defensa de la razón y de las virtudes humanas*, en AA.VV., *Antropología de San Juan de la Cruz*, Ávila, 1988, pp. 54-59.
127. 3S 16, 5-6.
128. Está claro que para hacer este tipo de presentación es preciso tener un previo concepto de la perfección humana, la teoría del bien específicamente humano, que serviría como la norma a la hora de valorar, en perspectiva moral, el fenómeno de la vida sensitiva y cualquier otro. Por ahora parece suficiente decir que para San Juan de la Cruz, el bien del hombre consiste en unirse con Dios en el amor, y desde esta perspectiva, el Santo juzga y valora todas las acciones humanas.
129. 3S 26, 3; "Animal hombre entiende aquí el que usa sólo el sentido..." 2S 19, 11.
130. F. RUIZ SALVADOR, *op. cit.*, p. 308.
131. 3S 20, 2.
132. 3S 14, 1.
133. 3S 24, 2.
134. LIB 3, 75.
135. Véase 3S 20, 2.
136. CRISÓGONO, *op. cit.*, pp. 90. 130-131.
137. F. RUIZ SALVADOR, *op. cit.*, p. 309.
138. CB 18, 4.
139. CB 40, 5.
140. Véase CB 40, 4; 1S 15, 1.
141. E. PACHO, *San Juan de la Cruz. Temas fundamentales*, Burgos, 1984, I, p. 151.
142. 1S 6, 3.
143. 1S 6, 3.
144. E. PACHO, *Temas fundamentales, op. cit.*, pp. 151-152.
145. F. RUIZ SALVADOR, *op. cit.*, p. 309.
146. *Ibid.*, p. 310.
147. Cfr. 3S 25.
148. 3S 5, 1.
149. 1S 3, 4.
150. J. V. RODRÍGUEZ, *l. c.*, p. 55.
151. *Ibid.*, p. 58.
152. *Ibid.*, p. 55.
153. 2N 14, 3.
154. 1S 11, 2.
155. V. CAPÁNAGA, *op. cit.*, p. 162.
156. 1S 14, 2.
157. CB 28, 6.
158. D. GUTIÉRREZ MARTÍN, *op. cit.*, p. 27.
159. C. GARCÍA, *op. cit.*, p. 158.
160. 3S 26, 3.
161. 3S 19, 10.
162. F. RUIZ SALVADOR, *op. cit.*, p. 313.
163. 2N 16, 12.
164. 2S 2, 2.
165. 1N 4, 2.
166. Cfr. V. CAPÁNAGA, *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina*, Madrid, 1950, pp. 130-134.
167. 2S 4, 2.
168. "No obedece ello a un angelismo ni a una utopía platónica deshumanizante, mucho menos a una concepción maniquea del cuerpo" L. RUANO, *Introducción a las Obras Completas de San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid, 1989, p. LXVI.
169. Véase D. GUTIÉRREZ MARTÍN, *San Juan de la Cruz, su personalidad psicológica*, Madrid, 1990, p. 17; F. RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz*, Madrid, 1968, p. 301.
170. LIB 3, 67; otro ejemplo, CB 28, 4: "Por todo su caudal entiende aquí todo lo que pertenece a la parte sensitiva del alma [entendida como hombre], en la cual parte sensitiva se incluye el cuerpo con todos sus sentidos".
171. E. PACHO, *Temas fundamentales*, I, Burgos, 1984, pp. 143-144.
172. E. PACHO, *Temas fundamentales, op. cit.*, p. 145; H. Sanson atribuye tres sentidos al vocablo *espíritu*: 1. Es la parte del alma que sirve de sede a sus facultades y en cuanto tal es la facultad de relación y de comunicación. 2. Es el lugar de recepción de todo lo que llega al alma. 3. Es el movimiento de Dios infundiéndose en el alma y el movimiento del alma suspirando por Dios, participando del Espíritu Santo (Cfr. H. SANSON, *El espíritu humano según San Juan de la Cruz*, Madrid, 1962, p. 145-146). E. Pacho al referirse a esta enumeración afirma que no es exacta ni completa. Escribe: "En el último caso San Juan de la Cruz suele distinguir claramente entre el Espíritu Divino (que los editores escriben por corriente con minúscula) y el espíritu del alma (Cfr. por ejemplo, estrofa 12 del *Cántico*). A la corteza y exterioridad de las cosas, el Santo suele contraponer lo íntimo e interior, que es el espíritu de las mismas. Reconocemos que no es fácil catalogar rigurosamente todas las acepciones, a causa de la singular simbiosis entre la expresión real y la metafórica, pero el elenco de H. Sanson debe ser ampliado" E. PACHO, *La antropología, l. c.*, p. 61, nota 11.

173. E. PACHO, *La antropología, I. c.*, p. 62; pero este mismo autor advierte que: "Ni espíritu ni espiritual pueden hacerse equivalentes en todos los textos a todo y a sólo lo que pertenece a la porción superior" (*ibid.*, p. 61). "En el análisis textual exige cuidado especial la diferenciación establecida entre "espíritu", parte superior del alma, o de toda la porción superior del hombre, y "espíritu" en cuanto equivalente precisamente de esa porción racional. En el segundo caso se trata de la contraposición entre parte sensual y parte espiritual...". *Ibid.*, p. 62, nota 12.
174. 3S 26, 4.
175. 2N 13, 4.
176. CRISÓGONO, *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, I, Madrid, 1929, p. 97; J. FERRATER MORA, *DF*, I, p. 103.
177. Véase H. SANSON, *op. cit.*, pp. 76-80; J. FERRATER MORA, *DF*, I, pp. 103-104.
178. E. PACHO, *La antropología, I. c.*, pp. 63-64.
179. E. PACHO, *ibid.*, p. 63.
180. Cfr. 3S 26, 4; 2N 13, 4.
181. Cfr. por ejemplo LIB 1, 9-16.
182. Cfr. 1S 11, 2
183. 2N 24, 14.
184. En este caso, la palabra *alma* equivale a la porción superior del hombre.
185. LIB 1, 10.
186. Aquí lo inferior, sensual, exterior del alma, a nuestro modo de entender no se identifica plenamente con lo corporal, lo que ha sido objeto de análisis en el capítulo anterior, aunque en el hombre, lo corporal y sensitivo viene siempre acompañado por lo espiritual.
187. Cfr. V. CAPÁNAGA, *op. cit.*, pp. 129-140; H. SANSON, *op. cit.*, pp. 76-139.
188. R. VERNEAUX, *Filosofía del hombre*, Barcelona, 1988, p. 206.
189. El argumento más claro acerca de este problema nos lo proporciona Santo Tomás en *S. Th. I, 77, 1*. Su razonamiento puede expresarse del siguiente modo: "El alma por esencia es acto. Así, pues, si la esencia del alma fuese principio inmediato de operación, mientras está presente, deberían hallarse las operaciones de la vida, del mismo modo que un ser que tiene alma está vivo en acto. Ahora bien, se encuentran seres vivos (que tienen un alma) que no realizan constantemente las operaciones de la vida (como pensar, ver y oír, etc.). Por lo tanto, entre el alma y las operaciones hay que admitir unas facultades" VERNEAUX, *op. cit.*, p. 206, nota 2.
190. G. PESENTI, *Alma*, en *DE*, I, pp. 86-87.
191. El vocablo la *sustancia del alma* tiene en San Juan de la Cruz, básicamente dos acepciones: 1. Como lo más profundo, la raíz misma del ser, el hondón del alma. 2. Como contrapuesta a potencias y facultades. Aquí tomamos el segundo sentido. Cfr. E. PACHO, *Temas fundamentales, op. cit.*, pp. 145-146.
192. E. PACHO, *La antropología, I. c.*, pp. 65-66, nota 21; Véase también, CRISÓGONO, *op. cit.*, pp. 78-79; tal distinción supone también la misma naturaleza del conocimiento místico, véase las consideraciones de H. SANSON, *op. cit.*, pp. 98-99.
193. Cfr. 2S 26.
194. Cfr. LIB 1, 17.25.
195. CB 26, 11. Véase otros argumentos en pro de la dicha distinción, sobre todo a base de *Cántico*: E. PACHO, *La Antropología, I. c.*, pp. 66-67, también V. CAPÁNAGA, *op. cit.*, pp. 289-290.
196. Este tema fue tratado, entre otros, por los siguientes autores: CRISÓGONO, *op. cit.*, pp. 79-81; E. PACHO, *La Antropología, I. c.*, pp. 67-70; MARCELO DEL NIÑO JESUS, *El tomismo de San Juan de la Cruz*, Burgos, 1930, pp. 112-124; EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *La Esperanza según San Juan de la Cruz*, en *Revista de Espiritualidad* 1 (1941-42) 255-281; JUAN JOSÉ DE LA INMACULADA, *La psicología de San Juan de la Cruz*, Santiago de Chile, 1944, pp. 97-100; V. CAPÁNAGA, *op. cit.*, pp. 194-199; ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Naturaleza de la memoria espiritual según San Juan de la Cruz; cuestión filosófica previa sobre la unión de las potencias en Dios*, en *Revista de Espiritualidad*, 11 (1952), 291-299; 12 (1953) 431-450; H. SANSON, *op. cit.*, pp. 53-78.
197. 1S 8, 1-2; 2S 6, 1-3; 8, 5; 3S 1, 1; 2N 8, 2; 21, 11; CB 2, 6-7; 20-21, 4. 8; 26, 6-9; LIB 1, 20. 25; 2, 33-34; 3, 18. 68-69. Estos son los textos más significativos e importantes en esta cuestión.
198. D. GUTIÉRREZ MARTÍN, en su libro (*op. cit.*, p. 22), afirma que: "San Juan de la Cruz toma la doctrina de las potencias del alma de San Agustín, quien señala especialmente tres funciones del alma, que son: memoria, entendimiento y voluntad, buscando en ellas una imagen trinitaria: Y estas tres facultades: memoria, entendimiento y voluntad, así como no son tres vidas, sino una vida, ni tres mentes, sino una sola mente, tampoco son tres sustancias, sino una sola sustancia. Y estas tres cosas por el hecho de ser una vida, una mente, una sustancia, son una sola realidad" *De Trinitate*, X, 11,18.
199. Un estudio bastante detallado a propósito de esta cuestión se da en la segunda parte del artículo de ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *I. c.*, 12 (1953) 431-450.
200. Cfr. *I. c.*, nota 34.
201. Textos claves: CB 16, 10; 18, 5; 19, 4; 26, 18; 27, 7; 28, 3.
202. Cfr. *I. c.*, nota 34.
203. CB 12, 6.
204. E. PACHO, *La antropología, I. c.*, p. 69.
205. H. SANSON, *op. cit.*, p. 94.
206. 3S 1, 1.
207. Cfr. 2S 10, 1-4; H. SANSON, *op. cit.*, pp. 113-114.
208. Véase consideraciones generales acerca del tema *entendimiento*: R. VERNEAUX, *op. cit.*, pp.89-150.; J. FERRATER MORA, *Intelecto*, en *DF*, II, pp. 1726-1729.
209. El entendimiento como facultad cognoscitiva tiene dos aspectos: uno, entendimiento en cuanto (intelecto) - facultad de comprender y juzgar - y otro, entendimiento en cuanto razón - facultad de razonar. A veces suele contraponerse el intelecto a la razón pero no como dos facultades sino como dos funciones de la misma facultad. Entre el uno y la otra hay la diferencia que hay entre el reposo y el movimiento. El intelecto es una función intuitiva que capta la verdad, la razón es una función discursiva que pasa de una verdad ya conocida a otra verdad. En ambos casos el objeto formal es el mismo: la verdad; la diferencia reside solamente en el modo de alcanzarla. Así la razón es la inteligencia misma, en cuanto se mueve, pasa de un juicio a otro, descubre una verdad con la ayuda de otra. Por la inteligencia, el hombre conoce aquellas verdades que son evidentes de suyo, en cambio, para conocer otras verdades no evidentes tiene que discurrir, pasar de unos juicios a otros. La razón reclama la inteligencia, no podría el hombre razonar si no se diera en él la inteligencia, tanto como hábito de los primeros principios, como uso intuitivo del entendimiento.
210. Cfr. *S.Th. I, 84, 1. 6; 85, 1.*
211. Cfr. *S.Th. I, 84, 7*. "El fantasma es el más alto grado de elaboración del conocimiento sensible, y por lo tanto el más cercano a la inteligencia. Presenta ya cierta abstracción, porque es esquemático, y especialmente porque está separado de las condiciones del tiempo y de la situación espacial" R. VERNEAUX, *op. cit.*, p. 102..
212. *S.Th. I, 84, 3.*
213. *S.Th. I, 79, 2.*
214. 1S 17, 3; 3, 2; LIB 1, 9; 3, 66.
215. "El entendimiento no puede entender cosa si no es lo que cabe y está debajo de las formas y fantasías de las cosas que por los sentidos corporales se reciben" (2S 8, 4). "La fantasía junto con la memoria, es como un archivo y receptáculo del entendimiento en que se reciben todas las formas e imágenes inteligibles... y así las representa al entendimiento, y allí el entendimiento las considera y juzga de ellas" (2S 16, 2).
216. 2S 5, 5; 6, 2; 8, 4; CB 28, 3.

217. 2S 16, 2.
 218. 2S 12, 3; 29, 1.
 219. 2S 8, 5; Véase también CB 39, 12.
 220. Crisógono distingue en San Juan de la Cruz, tres géneros de especies: "Las sensitivas que son las que se forman en la imaginación y las que componen la fantasía; y a éstas las llama sencillamente "especies", "imágenes", "formas" y "fantasías"; las inteligibles que son las que elabora el entendimiento agente..., y finalmente las espirituales, que son las verdades desnudas que caen directa e inmediatamente en el entendimiento posible" CRISÓGONO, *op. cit.*, pp. 86-87).
 221. Véase, 2S 1, 2; 14, 4. 8. 10; 16, 6; 29, 3; 2N 28, 3.
 222. Según Crisógono: "En esto, San Juan de la Cruz sigue bien de cerca a su maestro Juan Bacón [Carmelita inglés] en la interpretación de Aristóteles" (CRISÓGONO, *op. cit.*, p. 87).
 223. 2S 3, 2.
 224. LIB 2, 33-34.
 225. CB 14, 15.
 226. CRISÓGONO, *op. cit.*, p. 89.
 227. Véase por ejemplo 2S 3, 2.
 228. 2S 16, 3; 12, 3.
 229. CB 39, 12.
 230. CB 14, 14.
 231. 3S 6, 1; 7, 1-2.
 232. 2S 14, 2.
 233. LIB 3, 17-18.
 234. 2N 5, 3; LIB 3, 48. Al tratar la cuestión de los apetitos y las pasiones, advertimos su gran influencia en el funcionamiento de las facultades cognitivas. Ya que este problema ha sido entonces en cierto modo agotado, aquí nos limitamos simplemente a indicar algunos lugares, más característicos en este tema en los escritos sanjuanistas: 1S 8, 1; 2S 21, 8; 3S 19, 3; 20, 2; 1N 12, 4.
 235. 3S 14, 1.
 236. ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *l. c.*, pp. 437-438.
 237. 3S 15, 1.
 238. Cfr. 3S 14.
 239. 2S 24, 5; Cfr. CRISÓGONO, *op. cit.*, pp. 81-82.
 240. 3S 1, 1.
 241. Cfr. 3S 2. 4. 12. Con frecuencia aparece también *imaginar*, pero éste es un acto específico del sentido interior de la imaginación que el Santo repite por la asociación que en su sistema psicológico se establece entre la memoria y la mencionada potencia y fantasía. Véase ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *l. c.*, p. 438.
 242. 1S 8, 2. Aquí tenemos un argumento más a favor de la memoria en cuanto potencia espiritual específica, puesto que si la memoria se identificase con el entendimiento, tal dependencia sería absurda. Cfr. ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *l. c.*, p. 432.
 243. CRISÓGONO, *op. cit.*, p. 90.
 244. 3S 13, 4. Véase también 3S 14, 1.
 245. "...las noticias y formas que son el medio de reminiscencia" 3S 2, 7.
 246. "No se acuerda la memoria por alguna forma, imagen o figura que imprimiesen en el alma, sino por el efecto que en ella hicieron de luz, amor, deleite, renovación espiritual, etcétera, de las cuales cada vez que se acuerda, se le renueva algo de esto" 3S 14, 2.
 247. Cfr. 3S 8, 3; 12, 4; L 2, 33-34.
 248. 2S 8, 5.
 249. Cfr. 2S 6, 2; 2N 21, 11; CB 2, 6.
 250. 2S 6, 2.
 251. En cierto sentido se podría afirmar que la memoria en San Juan de la Cruz tiene un peculiar carácter de autoconciencia. Esta conclusión se puede, por ejemplo, sacar del hecho de que aniquilada la memoria se priva al hombre del saber (por ejemplo, 2N 8, 2), saber que significaría la conciencia subjetiva. Esta suposición es preciso tratarla más bien como una hipótesis que requeriría más investigaciones en esta materia.
 252. Cfr. F. URBINA, *La persona humana en San Juan de la Cruz*, Madrid, 1956, pp. 219-222.
 253. Véase J. FERRATER MORA, *Voluntad*, en *DF*, IV, pp. 3455-3460; V. ROCCO, *Voluntad* en *DE*, III, pp. 624-627; R. VERNEAUX, *op. cit.*, pp. 151-204.
 254. U. ROCCO, *Voluntad*, en *DE*, III, p. 625.
 255. 3S 16, 2.
 256. 3S 34, 1.
 257. 3S 34, 1.
 258. 2S 7, 6.
 259. F. RUIZ SALVADOR, *op. cit.*, p. 462.
 260. 1S 3, 4.
 261. Cfr. CRISÓGONO, *op. cit.*, pp. 101. 114-115.
 262. 2S 8, 5.
 263. CRISÓGONO, *op. cit.*, p. 114.
 263. Cta 13.
 264. 2S 24, 3; 3S 27, 5; 28, 6.
 265. 2N 4, 2.
 266. 3S 35, 2; 42, 1; CB 35, 5.
 267. 2N 13, 9.
 268. Véase p. 78 del presente trabajo.
 269. A 1, 35.
 270. LIB 1, 11-12.
 271. CB 38, 5.
 272. "...el apetito, en cuanto apetito, ciego es; porque de suyo ningún entendimiento tiene en sí, porque la razón es siempre su mozo de ciego" 1S 8, 1.
 273. "Estas potencias, voluntad y memoria, según sus operaciones dependen del entendimiento" (1S 8, 2).
 274. CB 26, 8; "...la voluntad no puede amar si no es lo que entiende el entendimiento. Verdad es esto, mayormente en las operaciones y actos naturales del alma en que la voluntad no ama sino lo que distintamente entiende el entendimiento" LIB 3, 49.
 275. Véase JOSÉ DE JESÚS NAZARENO, *Conocimiento y amor en la contemplación según San Juan de la Cruz*, en *Revista de Espiritualidad* 8 (1949) 72-95.
 276. Cfr. por ejemplo, 2N 12, 7; 13, 2; CB 26, 8; LIB 3, 49.
 277. Cfr. por ejemplo, 2N 12, 2. 6; LIB 3, 32. 49.
 278. Lo muestran por ejemplo las afirmaciones como la siguiente: "nunca da Dios sabiduría mística sin amor, pues el mismo amor la infunde... esta oscura contemplación, juntamente infunde en el alma amor y sabiduría" 2N 12, 2.
 279. Véase la enumeración hecha por V. CAPÁNAGA, *op. cit.*, pp. 263-264.

280. E. PACHO, *Temas fundamentales*, op. cit., p. 149.
281. Lo haremos de manera más bien general, ya que el asunto trasciende la realidad propiamente filosófica, accesible a la luz natural de la razón humana.
282. V. CAPÁNAGA, op. cit., p. 294.
283. Cfr. H. SANSON, op. cit., p. 97.
284. "Sin embargo San Juan de la Cruz declara que el conocimiento místico lo recibe el alma directamente, inmediatamente, pasivamente, de una manera oscura y confusa. ¿No hay contradicción en esto? No; porque si bien existe simetría en la estructura y en la terminología, no existe más que analogía entre el conocimiento místico y la psicología del conocimiento sensible" H. SANSON, op. cit., p. 100.
285. 2S 32, 3.
286. Véase 2S 23.
287. E. PACHO, *La antropología*, I. c., p. 76.
288. F. RUIZ SALVADOR, op. cit., p. 318.
289. En San Juan de la Cruz podemos hablar de dos facultades denominadas con el mismo nombre del *sentido común*, una pertenece al ámbito sensitivo y otra forma parte de la realidad mística. La primera en su esencia coincide, aunque con ciertas alteraciones, con el sentido común escolástico.
290. LIB 3, 69.
291. "La distinción entre las tres facultades que no se justifican en la perspectiva del conocimiento sensible, toma aquí todo su sentido: las tres facultades espirituales son tres maneras diferentes de ir a Dios, de recibirlo, de expresarlo" H. SANSON, op. cit., p. 104.
292. Cfr. 2N 4, 2; CB 14, 4; 25, 5.
293. LIB 3, 16-22. 69.
294. H. SANSON, op. cit., pp. 105-106.
295. Véase sobre todo B. GARCÍA RODRÍGUEZ, *El fondo del alma*, en *Revista española de Teología* 8 (1948) 455-477; F. URBINA, op. cit., pp. 200-219; H. SANSON, op. cit., pp. 118-139; V. CAPÁNAGA, op. cit., pp. 289-307.
296. CB 1, 6.
297. 2S 5, 2; 24, 4; 26, 6; 2N 23, 12; LIB 1, 21. 29; 2, 2. 19.
298. 2N 23, 4; LIB 4, 14.
299. LIB 1, 9-16.
300. CB 38, 3.
301. 2S 12, 1; 3S 38, 5; CB 1, 8; 40, 3.
302. 2N 23, 4.
303. 2S 14, 11; 26, 14; N II 21, 8; CB 1, 1; LIB 2, 10.
304. H. SANSON, op. cit., p. 119.
305. Muy patente es la imagen de la piedra que cae con fuerza de gravitación (Cfr. LIB 3, 10), y la del fuego que se "engolfa en el centro de la esfera" (Cfr. 2N 20, 6; LIB 3, 10).
306. F. URBINA, op. cit., p. 216; "El centro del alma es Dios, al cual cuando ella hubiere llegado según toda la capacidad de ser y según la fuerza de su operación e inclinación, habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios" LIB 1, 12.
307. F. URBINA, op. cit., p. 219.
308. *Ibid.*
309. H. SANSON, op. cit., p. 134.
310. F. RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, Madrid 1968, p. 296.
311. C. GARCÍA, *San Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, Burgos, 1990, p. 155.
312. CB 28, 4.
313. 3S 16, 2.
314. "Todo lo cual dice que está ya empleado en el servicio de su Amado" CB 28, 4.
315. "Las cuales dos porciones en que se encierra toda la armonía de las potencias y sentidos del hombre, a la cual armonía llama aquí montiña" CB 16, 10.
316. Cfr. CB 18, 7.
317. CB 18, 1.
318. Cfr. 2N 1, 1.
319. 2N 3, 1.
320. Véase LIB 2, 22; CB 13, 4.
321. Cfr. E. PACHO, *El hombre, aleación de espíritu y materia*, en AA.VV., *Antropología de San Juan de la Cruz*, Ávila, 1988, pp. 30-35.
322. CB 13, 9.
323. LIB 2, 22.
324. 3S 22, 2.
325. 1S 6, 2.
326. CB 13, 4.
327. 2N 1, 1.
328. 2N 3, 1.
329. Véase J. FERRATER MORA, *Supuesto*, DF IV, pp. 3172-3174.
330. LIB 1, 29.
331. E. PACHO, I. c., p. 33.
332. "La fórmula precisa de Santo Tomás es "anima forma materiae primae"; más precisa que la otra también suya, "anima forma corporis", asumida por el Concilio de Vienne. Suelen darse como idénticas, aunque en realidad no lo sean. La fórmula "anima forma materiae primae" desplaza la atención espíritu materia del plano físico al metafísico, del nivel del ser real concreto al nivel de los principios del ser. El espíritu humano (el alma) no es una cosa junto a la otra (la materia o el cuerpo). Es más bien un principio informador de la materia, su factor estructural y determinante. Y el cuerpo humano no es sino lo que resulta de la función informante del alma sobre la materia" C. GARCÍA, op. cit., p. 30, nota 2. Véase también, E. PACHO, I. c., p. 34, nota 13.
333. E. PACHO, I. c., p. 34; Cfr. C. GARCÍA, op. cit., pp. 30-31.
334. Cfr. 1S 6, 2; 2N 3, 3; LIB 1, 33.
335. Véase, E. PACHO, *La antropología sanjuanística*, en *Monte Carmelo* 69 (1961) 33-38; IDEM, *San Juan de la Cruz. Temas fundamentales*, Burgos, 1984, pp. 146-149.
336. Cfr. 1S 15, 5.
337. Cfr. 1S 12, 5.
338. Cfr. 3S 16, 5.
339. Cfr. 3S 1, 1.
340. Cfr. 1S 12, 5; CB 30-31.
341. CB 3, 10.
342. Véase E. PACHO, *La antropología*, I. c., pp. 85-90.
343. CRISÓGONO, *San Juan de la Cruz; su obra científica y su obra literaria*, I, Madrid 1929, p. 103.