

Sequedad “y” sentir intelectualivo

JUAN PATRICIO CORNEJO OJEDA*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1428>

ABSTRACT

La cuestión de la experiencia mística presenta un insondable océano de problemáticas cuestiones filosóficas. Aquí en este trabajo intentaremos abordar sólo una de ellas, la llamada “sequedad”. Ella se encuentra mencionada en el Prólogo 4 de *La Noche oscura de la Subida del Monte Carmelo* de San Juan de la Cruz. La trataremos a la luz del “sentir intelectualivo” en la filosofía de Xavier Zubiri. Para ello, realizaremos tres navegaciones: I. Orto del problema. II. El acceso místico a Dios. III. Sequedad “y” sentir intelectualivo.

The question of mystical experience presents a bottomless ocean of problematic philosophical questions. Here in this work, we will try to address only one of them, the named “dryness”. She is mentioned in Prologue 4 *The Dark Night of the Ascent to Mount Carmel* of Saint John of the Cross. We will treat it in the light of the “intellective sensing” in Xavier Zubiri’s philosophy. To do this, we will make three navi-gations: I. Ortho of the problem. II. Mystical access to God. III. Dryness “and” intellective sensing.

* Juan Patricio Cornejo Ojeda es Dr. Filosofía (PUCV), Ph. D. Théologie (UdeM) y investigador del SIFCH (Canada).

Introducción

Pocos filósofos se han entregado al estudio de la mística. Entre ellos Plotino, Pascal, M. Blondel, H. Bergson. Este último cuando descubre el misticismo, no duda un solo instante en hacer una prolongación de la intuición, *intuition*. Esto va a significar algo muy profundo, pues, para nuestro filósofo francés: toda filosofía es mística, *toute philosophie est mystique*¹.

El comentario que hace L. Lavelle² sobre el pensamiento de H. Bergson es, pues, revelador, nos dice que el verdadero místico sabe que el acto de contemplación es un acto de creación y de amor. En este acto se asocia todo entero el *élan*³ de donde el mundo procede. En este acto la identidad de dos facultades se encuentra realizada la inteligencia y la voluntad, y estas no se distinguen.

De hecho, es la forma de misticismo que se encuentra solamente en el cristianismo. En este sentido, todos los místicos son los continuadores de Cristo. Tal es la experiencia mística que, es la experiencia misma de la vida, en aquel que descendiendo hacia todas las formas manifiestas penetra su raíz misma. De esta experiencia no se puede decir que ella sea radicalmente diferente de la experiencia filosófica. Ella la prolonga y la nutre. La experiencia filosófica a su vez obliga a la inteligencia a dar razón de tal experiencia. En efecto, para Bergson el misticismo en estado puro, *mysticisme à l'état pur*, puede ser un auxiliar poderoso de la investigación filosófica⁴.

Se debe reconocer, – además y dicho sea de paso – que el tema de la filosofía y de la mística, específicamente en relación a San Juan de la Cruz⁵ son estudiados de manera muy profunda por J. Baruzi, J. Maritain, H. Sanson,

¹ E. Kenmogne, *Mysticisme et connaissance: le moment de l'évolution créative*, pp. 339-360. Note*. (La traducción es personal).

² L. Lavelle, *La pensée religieuse d'Henri Bergson*, pp.103-141 (La traducción es personal).

³ Ch. Baka, *Élan vital y mystique dans la pensée d'Henri Bergson* (La traducción es personal).

⁴ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 266 (La traducción es personal).

⁵ L. Ruano, *San Juan de la Cruz. Obras Completas*. Edición crítica, notas y apéndices por Lucinio Ruano de la Iglesia. Carmelita descalzo. Decimo cuarta edición. [Edición Príncipe:1618]. BAC. Madrid. 1994, p. 241. En la Introducción de la versión de Crisógono de Jesús encontramos el mismo título: *Noche oscura de la Subida del Monte Carmelo*. Crisógono de Jesús, *Vida y Obras de San Juan de la Cruz, op.cit.*, pp.523-533. En adelante nos referiremos a esta obra como *Subida* o con la sigla *S*. Por ejemplo: (2S.28,3) Libro II de la Subida del Monte Carmelo. Capítulo 28, número 3.

G. Morel, J. Orcibal, y otros más⁶.

En el caso de San Juan de la Cruz – nuestro poeta místico – es vislumbrado por parte de H. Bergson con cierto recelo, pues, para él, el poeta místico es muy profundo, pero intelectualiza demasiado sus intuiciones. Este punto lo subraya Bergson; pero, no nos dice qué aspecto de su doctrina espiritual está intelectualizada. A diferencia del filósofo francés, Xavier Zubiri⁷ observa que en la experiencia mística de San Juan de la Cruz hay algo mucho más. Hay en el poeta místico un verdadero “sentir intelectualivo”.

I. Orto del problema

Ante todo, y sin mayor rodeo filosófico tomemos un texto de San Juan de la Cruz, la *Subida*, el Prólogo 4, donde se habla de una “sequedad”: “porque acaecerá que lleve Dios a una alma por un altísimo camino de oscura contemplación y sequedad en que a ella le parece que va perdida”⁸. Preguntémosnos ante todo: ¿Cómo comprender esta “sequedad”? ¿Esta “sequedad” es experimentada desde un “sentir”?

Contrastemos este pasaje con otro texto de la misma *Subida*: “suele Dios dar al alma estos divinos toques, en que le causa ciertos recuerdos de Dios [...] y son tan sensibles, que algunas veces no sólo al alma, sino también al cuerpo hacen estremecer”⁹. ¿Dios tiene una “presencia” en el “cuerpo” y en el “alma”?

Como es sabido, en la filosofía de X. Zubiri se aborda el problema filosófico de Dios, fundamentalmente en el texto póstumo *El hombre y Dios*. Y justamente aquí es mencionado un aspecto de la mística y el “sentir intelectualivo”¹⁰.

⁶ J. Cornejo., *Relectura de Juan de la Cruz a la luz de Xavier Zubiri*. En *El realismo de Xavier Zubiri en el horizonte del siglo XXI*. Coordinador: José Alfonso Villa Sánchez, pp. 711-743.

⁷ En adelante nos referimos a las obras de Xavier Zubiri utilizadas en este estudio con las siguientes siglas: PFMO: *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*; SE62: *Sobre la esencia*; HV: *El hombre y la verdad*; IRE: *Inteligencia Sentiente. *Inteligencia y Realidad*; ILG: *Inteligencia y Logos*; IRA: *Inteligencia y Razón*; HD: *El hombre y Dios*; RR: *Respectividad de lo real*; SR: *Sobre la Religión*. PFMO, 340.

⁸ S, Prólogo 4.

⁹ 2S.26,8.

¹⁰ “Este modo táctil es, en el sentir intelectualivo, propio por ejemplo de la presencia de Dios en un

El filósofo español en otro lugar nos dice: “Ya San Juan de la Cruz decía que Dios está presente al alma en forma de llamada, sin que se manifieste lo que es en sí mismo: es la nuda presencia de la realidad. Pero en la medida en que es presencia de realidad se trata de un ‘sentir intelectual’”¹¹. En este sentido, el acceso a Dios o el acceso místico a Dios exige una fundamentación noológica.

Entonces, dado lo anterior, hemos de preguntarnos: ¿Acaso la experiencia de la “sequedad” permitiría hablar de un acceso místico del hombre a Dios? Emprendamos pues nuestra segunda gran navegación desplegada en diez momentos.

II. El acceso místico a Dios

El tema de la “sequedad” es desbordante en San Juan de la Cruz. Por ello, indicaré ciertas notas que irán ajustando nuestro catalejo para visualizar con paulatina claridad la cuestión que nos ha movido a salir de tierra firme y navegar en aguas vertiginosas.

Espiritualidad – mística

En primer lugar, recojamos el texto de la *Subida*, Prólogo 4, donde leemos nuevamente: “porque acaecerá que lleve Dios a una alma por un altísimo camino de oscura contemplación y sequedad en que a ella le parece que va perdida”¹². Un primer elemento que debemos abordar es el horizonte de la espiritualidad.

La espiritualidad o lo que se ha llamado mística – tomemos el termino indistintamente – echa sus raíces en los albores del cristianismo. U. King¹³,

místico”. HD, 103.

¹¹ PFMO, 340; HD, 103.

¹² S, Prólogo N. 4.

¹³ Ursula King *grosso modo* nos indica que las diversas lenguas y culturas tienen diversas palabras para describir la experiencia humana radical. La antigua Grecia, por ejemplo, tenía cuatro palabras para evocar el “espíritu”: ψυχή, πνεῦμα, θυμός y νοῦς. El alma, ψυχή, es un soplo que

nos advierte, que en el origen no había la equivalencia en las lenguas no occidentales -para ella- en Occidente, la palabra “*spiritualitas*” es un derivado de la palabra “*spiritus*” y del adjetivo “*spiritualis*”, que son traducciones de palabras que encontramos, por ejemplo, en las cartas de San Pablo, fundamentalmente en un clásico pasaje, en que antepone el hombre espiritual al hombre psíquico o animal. Más adelante indicaremos algunas notas de este interesante momento fundante.

En los últimos siglos la espiritualidad o mística abrazó grandes debates sobre su comprensión y lo que se ha llamado la ascética. Un texto clásico de A. Tanquerey¹⁴, nos indica que el “objeto” de la *Teología Ascética y Mística* es la perfección cristiana. Los cristianos buscan, especialmente los santos, la perfección de vida.

La palabra ascética viene del griego αἴσκησις¹⁵, que evoca el ejercicio, el esfuerzo, y, designa todo ejercicio laborioso que envuelva la educación física y moral del hombre. No obstante, durante siglos, la palabra que prevaleció para designar esta ciencia fue aquella de Teología mística, donde la palabra griega μύστις¹⁶, evoca y designa lo misterioso, lo secreto, y, sobre todo, lo que exponía los secretos de la perfección.

Con el tiempo esas dos palabras fueron empleadas con el mismo sentido. Distinguiendo que el uso que prevaleció fue de reservar el nombre de ascética a la parte de la ciencia espiritual que trata los primeros grados de la perfección justo hasta el umbral de la contemplación. Y el nombre de mística se ocuparía de la contemplación y la vía unitiva. (Todo ello, pensando fundamentalmente en la doctrina de San Juan de la Cruz y la tradición mística).

En el siglo XVIII, aparece un interesante debate, se buscaba precisar la diferencia entre la vida cristiana ordinaria y la vida de perfección (mística). El

remite a la vida personal, anímica, sustentada por la respiración. El espíritu, πνεῦμα, evoca el movimiento del aire, en la naturaleza, el poder del viento. Para los filósofos griegos, estas dos palabras ψυχή y πνεῦμα, terminarán por designar el principio de la vida individual y cósmica. Si ψυχή era el alma individual, πνεῦμα remite al alma cósmica. El θυμός, evoca la vitalidad y la voluntad. Finalmente, el νοῦς que remite al intelecto. Este νοῦς sería la inteligencia espiritual. U. King, *La quête spirituelle à l'heure de la mondialisation*, pp. 14-17. (La traducción es personal).

¹⁴ A. Tanquerey, *Précis de Théologie Ascétique et Mystique*, p. 4. (La traducción es personal).

¹⁵ P. Parente, *Quaestiones de la Mystica Terminologia Ad Mentem Pseudo-Areopagitae et Sanctorum Patrum*, p. 49. (La traducción es personal).

¹⁶ *Ibid.*, p. 7.

debate estaba referido sobre la cuestión de la continuidad o la discontinuidad de la vida virtuosa ordinaria y vida mística. En rigor, se buscaba saber si todos los cristianos o solamente algunos son llamados a la vida mística. Este debate llegaría hasta nosotros y fue clarificado por el Vaticano II¹⁷, que declara que todos los cristianos están llamados a una sola santidad. En este sentido el acceso a Dios es para todos. Entonces, hablar de acceso a Dios y acceso místico sería equivalente.

S. Schneiders¹⁸, en trazos muy gruesos nos da un rápido y práctico sobrevuelo histórico en torno a la noción de la espiritualidad. La historia de la Iglesia – nos dice – y lo muestra con abundancia, la espiritualidad como “experiencia vivida” sería anterior a toda teología – tal vez, en este punto, no estemos de acuerdo con ella, pero aceptemos, por el momento sus postulados –. Los resumiremos a continuación.

Desde el periodo patrístico hasta el siglo XI, el sentido de la palabra espiritualidad poco cambió. La palabra remitiría constantemente a la vida según el Espíritu Santo. En el período de los Padres del desierto, la palabra en ocasiones habría sido empleada de modo superlativo para expresar la santidad remarcable de alguna persona en que la vida del espíritu se manifestaba con más rigor, sobre todo en el don de la comprensión intuitiva de las Sagradas Escrituras y en la capacidad de penetrar y guiar el corazón humano.

En el siglo XII, el impacto del desarrollo filosófico y teológico nos permitió ver, por vez primera, el empleo de la palabra espiritual para designar la creatura intelectual en oposición a la creatura no racional. En este siglo, esta significación filosófica secular se impondría e igualmente en el antiguo sentido religioso. A estas dos significaciones se agrega otra, específicamente jurídica, según el cual la espiritualidad se opondría a mundano y serviría para identificar al clero y los bienes eclesiásticos. (Esto abre reflexiones para otros estudios).

Desde el siglo XIII al siglo XVI, el empleo jurídico pareciera haber prevalecido. La palabra era raramente utilizada en su sentido filosófico y

¹⁷ Podemos apreciarlo en *Lumen Gentium* V, 40-41. Puede referirse directamente al vínculo siguiente: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html

¹⁸ S. Schneiders, I.H.M. “Théologie et spiritualité: étrangers, rivaux, ou partenaires?”, pp. 9-11. (La traducción es personal).

teológico.

En el siglo XVII, la significación reaparece sorpresivamente y llega a ser objeto de un intenso debate. La espiritualidad en su acepción positiva remitiría a la vida *interior*, en particular a la relación afectiva con Dios. Es el siglo de oro de la espiritualidad.

Quedemos estacionados, en este siglo XVI, y, enfoquemos nuestro catalejo en San Juan de la Cruz.

El poeta místico – como también es conocido San Juan de la Cruz –, nos decía que en la *Noche Oscura*: “*habemos de filosofar*”¹⁹. No es de extrañar que, en esta obra, “dicen los filósofos” aparece tres veces mas frecuente que “dicen los teólogos”. Es una advertencia del místico para la teología, y, al mismo tiempo, una invitación para la filosofía que no debemos dejar pasar.

Pues bien, leer la obra de San Juan de la Cruz resulta ser muy problemática y espinuda, debido a los siglos que nos separan de España. La obra que hemos escogido: *La Noche oscura de la Subida del Monte Carmelo*, en nuestra edición, comporta tres libros con un total de 92 capítulos: El libro I compuesto de 15 capítulos; el libro II compuesto de 32 capítulos y el libro III con 45 capítulos. La Noche Oscura tiene dos libros con un total de 30 capítulos, se subdividen en: el libro I con 14 capítulos y el libro II con 25 capítulos. Tenemos así, un total de cinco libros y 131 capítulos.

Nosotros, para nuestro propósito, hemos recogido simplemente el Prólogo 4 de la *Subida*. Demos un paso más.

Dualidad

En segundo lugar, retomemos la *Subida*, Prologo 4: “porque acaecerá que lleve Dios a una alma por un altísimo camino de oscura contemplación y sequedad en que a ella le parece que va perdida”²⁰. Hemos de preguntarnos entonces: ¿La “sequedad” hace referencia al sentir? ¿Si es un sentir hace

¹⁹ L. Ruando de la Iglesia, San Juan de la Cruz. *Obras Completas*. [2N.10, 2]. En la lengua culta actual, la primera persona del plural del presente de indicativo del verbo haber es hemos, y no la arcaica habemos. Debo indicar que muchas frases de la *Subida* conserva el castellano antiguo en nuestra edición (1618).

²⁰ S, Prólogo N. 4.

referencia al cuerpo? ¿Y si hace referencia al cuerpo qué papel juega el alma en esta “sequedad”?

Las diferentes citas sobre la sensibilidad en la *Subida*, son notables, específicamente sobre los “cinco sentidos”²¹. Como es sabido, esto se remonta desde los tiempos de Aristóteles, en el sentido que, un conocimiento sin experiencia no puede ser viable²².

Grosso modo, según la lectura que hace H. Sanson²³, – en San Juan de la Cruz – puede hacer pensar en la existencia de una concepción platónica con relación al cuerpo y al alma. Advierte en este sentido también G. Morel²⁴, que hay una tradición tenaz perpetuada hasta hoy, según la cual San Juan de la Cruz habría enseñado un desprecio del cuerpo y los sentidos. Ya B. Russell había subrayado -dicho sea de paso- que Platón era el filósofo preferido por los católicos²⁵. Como es sabido, la oposición del cuerpo, σῶμα²⁶ y del alma, ψυχή²⁷ está presente en Platón. En él se encuentra presente una dualidad. Según Platón el cuerpo, σῶμα, es tumba y prisión de alma, ψυχή²⁸. El alma es inmortal, el

²¹ En la *Subida* I, hemos encontrado los siguientes pasajes: 1S.1, 1; 1S.1, 2; 1S.1, 4; 1S.3, 5; 1S.11, 2; 1S.11, 5; 1S.14, 1; 1S.15, 2; 1S.1, 4; 1S.2, 1; 1S.2, 3; 1S.2, 5; 1S.3, 2; 1S.3, 3; 1S.3, 4; 1S.6, 1; 1S.13, 1; 1S.13, 4. En la *Subida* II : 2S.1, 2; 2S.1, 3; 2S.2, 1; 2S.2, 2; 2S.4, 2; 2S.4, 6; 2S.6, 6; 2S.7, 3; 2S.7, 10; 2S.7, 11; 2S.11, 1; 2S.11, 4; 2S.14, 8; 2S.11, 7; 2S.16, 12; 2S.11, 12; 2S.12, 6; 2S.14, 9; 2S.26, 6; 2S.18, 3; 2S.21, 2; 2S.26, 8; 2S.1.1; 2S.3, 2; 2S.3, 3; 2S.4, 2; 2S.7, 7; 2S.9, 1; 2S.9, 5; 2S.11, 7; 2S.11, 9; 2S.12, 5; 2S.13, 1; 2S.13, 6; 2S.16, 12; 2S.16, 15; 2S.17; 2S.17.6; 2S.17.7; 2S.17, 8; 2S.19, 5; 2S.19, 10; 2S.23, 2; 2S.26, 17; 2S.30, 1; 2S.1, 3; 2S.4, 4; 2S.6, 1; 2S.8, 1; 2S.8, 4; 2S.10, 2; 2S.10, 3; 2S.11, 2; 2S.11, 11; 2S.12, 4; 2S.17, 9; 2S.12, 1; 2S.12, 3; 2S.14, 4; 2S.16, 2; 2S.16, 3; 2S.16, 11; 2S.17, 3; 2S.17, 4; 2S.17, 5; 2S.21, 3; 2S.21, 4; 2S.26, 5. Y finalmente en la *Subida* III: 3S.2, 2; 3S.10, 1; 3S.24, 3; 3S.24, 4; 3S.24, 5; 3S.26, 7; 3S.39, 2; 3S.26; 3S.37, 2; 3S.39, 1; 3S.39, 3; 3S.40, 2; 3S.41; 3S.41, 1; 3S.42, 1; 3S.2, 1; 3S.20, 2; 3S.23, 3.

²² Met, A981a 15.

²³ H. Sanson, *L'Esprit humain selon Saint Jean de la Croix*, p.66 (La traducción es personal).

²⁴ G. Morel, *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix*, t. II, 43. Voir : [1S.3, 3] : “*Y así, en tanto que está en el cuerpo, está como que está en una cárcel oscura*” (La traducción es personal).

²⁵ B. Russell, *Histoire de la philosophie occidentale*, p. 492 (La traducción es personal).

²⁶ Ver “σῶμα”: Charm. 156c4; Hipp II 364a4; Ion 530b.6; Lach. 181e.4; Prot. 313a2; Crat. 399d. 2; Euthd. 279b.1; Gorg 456d.6; Hipp I 295c.8; Lys. 217a.5; Phdo. 64c.6; Symp. 206b.8; Rep. I. 328d; II 369d.9; III 395d; IV 44a.8; V 462c 11; Vi. 494.6; VII 530b.3; VIII 556e.3; IX 585b1; Phdr 239d.5; Tim 28b8; Laws I 628d.2; Min. 321c6; Virt. 378d.2. L. Branwood, *A Word Index to Plato*, p. 859.

²⁷ Ver “ψυχή”: Apol. 40c.8; Hipp.II 375a.4; Prot. 314b.3; Crat. 415b.4; Euthd. 295e.5; Gorg. 453a.5; Men. 86b.2; Phdo. 66e1; Sym. 196b.1; Rep I 353d.6, II 358b.6, III 401c.3, IV 435c.1, VI 484c.8, VII 518c.1; VIII 550b.1, IX 575d.1. etc., *op.cit.*, p. 969.

²⁸ La imagen del cuerpo como y prisión del alma se encuentra en *Gorg* 493 a3; *Crat* 400c 1-2;

cuerpo es condenado a la corrupción. La muerte es la separación del alma y del cuerpo. Sin embargo, hay pasajes más atenuados sobre esta antigua cuestión del alma y el cuerpo²⁹. Es interesante que décadas atrás ciertos estudios arrojaban la actualidad de un dualismo en la tradición cristiana. En efecto, el dualismo entre cuerpo y alma son puestas en relieve en las tesis doctorales de F. Blée³⁰ y de S. Rousseau³¹ que ponen a luz la antropología dualista todavía dominante en el seno del cristianismo occidental. Dualismo que no deja de ser una cuestión menor en muchos aspectos.

Demos un paso más. E. Gilson nos da ciertas claves de lectura para enmarcar de mejor manera la cuestión de la espiritualidad dentro de una larga tradición filosófica y teológica. Él considera que el Dios cristiano es espíritu, que el hombre no se puede unir a Dios sino por el espíritu³². Para el filósofo francés es natural que los filósofos cristianos pongan su interés y énfasis en la “parte espiritual del hombre” (el alma), despreciando la parte opaca y ciega a Dios, que es el cuerpo. Pero aquí se ancla un grueso problema: ¿Cómo comprenderlos en su “unidad”: espíritu, cuerpo, alma?

Es interesante ver que la noción de espíritu aparece muchísimas veces en la Biblia. La palabra espiritual, de donde viene el sustantivo espiritualidad es un neologismo cristiano, formulado por S. Pablo – algo más arriba habíamos anunciado – para expresar lo que revela el Espíritu Santo. Pero si vamos más atrás la teología del Espíritu surge en el Antiguo Testamento, en la expresión soplo o “*ruah*” de Yahvé y se prolonga en el Nuevo Testamento como Espíritu.

Ya el Evangelio (Jn 15, 26) nos habla de la venida del defensor del Espíritu de la verdad, Πεύμα τῆν ἀληθεία. *Spiritum veritatis*. Aquí se encuentra el núcleo íntimo de toda la problemática del Espíritu.

Es sabido, que la influencia griega en las comunidades cristianas fue

Phdo 82d8-c3.

²⁹ C.A. Van Peuren, *Le Corps- l'âme-l'esprit*, 1979. Este autor nos trae matices en cuanto que habría pasajes de Platón, en el de la madurez, donde se describe el cuerpo en cierta forma salido a partir del alma. (*Phdo* 94c). (La traducción es personal).

³⁰ F. Blée, *Le dialogue interreligieux monastique. L'expérience nord-américaine. Histoire et analyse*, p. 365.

³¹ S. Rousseau, *L'Anthropologie dualiste dans les documents catéchétiques et le débat réincarnation- résurrection*, p. 137.

³² E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 175 (La traducción es personal).

decisiva para la transmisión del Evangelio en griego. Por ello, las nociones ψυχή y πνεῦμα aparecen justamente en ese horizonte cultural histórico en el que se despliega en su primer momento el cristianismo.

S. Schneiders, nos dice que varios estudios recientes han explorado el desarrollo del término “espiritualidad” desde su origen a partir del neologismo paulino πνευματικός, que sería la forma adjetiva derivada de la palabra griega para el Espíritu Santo (Πεῦμα)³³. En rigor, el adjetivo espiritual fue acuñado por Pablo para describir cualquier realidad (carismas, bendiciones, himnos, etc.) que estuviera bajo la influencia del Espíritu Santo.

Cuando Bertrand Russell había subrayado que Platón era el filósofo preferido por los católicos, se olvida o desconoce B. Russell es que S. Pablo³⁴ nos advertía además que el hombre, es un ser integral. El Catecismo de la Iglesia Católica subraya este aspecto poco conocido por muchos no cristianos, como “*corpore et anima unus*”; leemos en el 376:

A veces se acostumbra a distinguir entre alma y espíritu. Así San Pablo ruega para que nuestro ‘ser entero, el espíritu [...], el alma y el cuerpo’ sea conservado sin mancha hasta la venida del Señor (1Ts 5,23). La Iglesia enseña que esta distinción no introduce una dualidad en el alma (Concilio de Constantinopla IV, año 870: DS 657). ‘Espíritu’ significa que el hombre está ordenado desde su creación a su fin sobrenatural (Concilio Vaticano I: DS 3005; cf. GS 22,5), y que su alma es capaz de ser sobreelevada gratuitamente a la comunión con Dios (cf. Pio XII, *Humani generis*, año 1950: DS 3891).

Así pues, el apóstol es claro, está hablando de una realidad humana completa, que es espíritu, πνεῦμα, alma, ψυχή y cuerpo, σῶμα. A pesar de la claridad que arrojan estos textos, la cuestión sobre el espíritu se presenta problemática cuando queremos dar cuenta del acceso del hombre a Dios.

Este carácter que tiene el espíritu en el hombre, en cuanto que este

³³ Leemos: “Several recent studies have explored the development of the term ‘spirituality’ from its origin in the Pauline neologism ‘spiritual’ (pneumatikos), the adjectival form derived from the Greek word for the Holy Spirit of God (pneuma)”. S. Schneiders, I.H.M. *Spirituality in the Academy*, in «Theological Studies», 50 (1989), p. 680. (La traducción es personal).

³⁴ 1 *Tesalonicenses* 5,23: *Ipse autem Deus pacis sanctificet vos per omnia, et integer spiritus vester et anima et corpus sine querela in adventu Domini nostri Iesu Christi servetur.*

hombre está por su espíritu ordenado desde su creación a su fin sobrenatural, abriría una interesante ruta en la investigación desde la clave zubiriana de la “tensión dinámica”³⁵.

Recordemos que para E. Gilson, el Dios cristiano es espíritu, que el hombre no se puede unir a Dios sino por el espíritu.

Pues bien, en la primera carta a los Corintios de S. Pablo nos dice que el hombre animal, el que está en el nivel psíquico, no coge, no acepta, las cosas del Espíritu de Dios, pues son necedad, tonterías, para él; ni es capaz de entenderlas, pues, – estas cosas espirituales – sólo “espiritualmente se disciernen”, πνευματικῶς ἀνακρίνεται³⁶. Aquí nos encontramos con toda una rica antropología y “noología” que merecería todo un estudio aparte.

En efecto, en 1 Cor 2,14-15, podemos distinguir al hombre espiritual del hombre natural. Habría un hombre espiritual³⁷, ἄνθρωπος πνευματικός, en oposición al hombre animal o psíquico, ἄνθρωπος ψυχικός³⁸; en rigor, este hombre psíquico, natural, de habilidades naturales no puede, aprehender las cosas del Espíritu de Dios, pues son necedad para él. Ni es capaz de entenderlas, porque, ὅτι, sólo espiritualmente se disciernen, πνευματικῶς ἀνακρίνεται.

Según Sandra Schneiders, el lenguaje ilustra claramente que Pablo no opone un espíritu humano – en el sentido de alma –, es decir, de una persona viviente a otra privada de alma, es decir, un ser muerto. El ser espiritual tanto como aquel que no es espiritual son los dos vivientes, dotados de cuerpo y de alma. El punto crucial reside en que el ser espiritual es aquel que es habitado por el Espíritu Santo. En otras palabras, Pablo no contrastaba lo espiritual con lo material; la vida y los muertos o el mal, sino la persona bajo la influencia

³⁵ IRE, 105; 108; J. Cornejo: *Introduction à la lecture du “toque de Dieu” (2S.26,8). de S. Jean de la Croix à la lumière du “sentir intellectif” (HD,103) chez Xavier Zubiri: Philosophie “et” Théologie*. <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/22646?locale-attribute=en>

³⁶ “El que se queda al nivel de la psicología no acepta las cosas del Espíritu. Para él son tonterías y no las puede apreciar, pues se necesita una experiencia espiritual”, *animalis autem homo non percipit quae sunt Spiritus Dei, stultitia enim sunt illi, et non potest intellegere quia spiritualiter examinatur* (1 Cor 2, 14).

³⁷ 1 Cor 2, 15 leemos: ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει τὰ πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ’ οὐδενὸς ἀνακρίνεται. *Spiritualis autem iudicat omnia et ipse a nemine indicatur*. En cambio, el hombre espiritual lo juzga todo, y a él nadie lo puede juzgar.

³⁸ 1 Cor 2, 14.

del Espíritu de Dios con el ser humano meramente natural³⁹. Aquí vemos, una vez más como inevitablemente entramos en contrastes radicales, en algo que anticipa, por ejemplo, el libro del Apocalipsis de Juan, el pueblo de Dios, en contraste, con los habitantes de la tierra.

En consecuencia, habría un hombre espiritual, *άνθρωπος πνευματικός*, en oposición al hombre animal o psíquico, *άνθρωπος ψυχικός*. Esta oposición, podría interpretarse ciertamente como una radical dualidad.

La experiencia espiritual, es una experiencia del Espíritu de la verdad, *Πεῦμα τῆν ἀληθεία*, del Espíritu Santo.

No voy a entrar en estas apasionantes cuestiones fronterizas entre filosofía y teología, queda enunciado para otro estudio.

En el Catecismo de la Iglesia Católica (C.I.C.)⁴⁰ leemos en el 362: “La persona humana, creada a imagen de Dios, es un ser a la vez corporal y espiritual. El relato bíblico expresa con un lenguaje simbólico cuando afirma que ‘Dios formó al hombre con polvo del suelo e insufló en sus narices aliento de vida y resultó un ser viviente’ (*Gen 2,7*). Por tanto, el hombre en su totalidad es *querido* por Dios”.

Aquí en este pasaje *Gen 2,7* podemos observar tres aspectos. Uno, se encuentra contenido el punto de partida sobre la creación del hombre. Justamente, somos polvo del suelo -no polvo de las estrellas como suele decirse-. El polvo del suelo posee un carácter finito, precederо sometido a las fuerzas y sistemas fisicoquímicos de la naturaleza. Aunque queramos ser parte del universo. Su acceso, por lo pronto, es bloqueado por nuestras finitas limitaciones. Nuestra estructura biológica contiene los elementos químicos de la tierra y están sometidos a sus fuerzas físicas.

Sin embargo, hay algo “más”. Dios insufló aliento de vida en él. Desde Dios viene ese aliento vital; sea el polvo, sea el aliento de vida. Ambos son queridos por Dios. Asimismo, en el 363 en el mismo C.I.C. leemos: “A menudo, el término alma designa en la Sagrada Escritura la *vida* humana (cf. *Mt 16, 25-26; Jn 15, 13*) o toda la *persona* humana (cf. *Hch 2, 41*). Pero designa también lo que hay de más íntimo en el hombre (cf. *Mt 26, 38; Jn 12, 27*) y de más

³⁹ “Paul was not contrasting spiritual with material, living with dead, or good with evil, but the person under the influence of the Spirit of God with the merely natural human being”. S. Schneiders, I.H.M. *Spirituality in the Academy*, p. 681 (La traducción es personal).

⁴⁰ C.I.C. https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html

valor en él (cf. *Mt* 10, 28; *2M* 6, 30), aquello por lo que es particularmente imagen de Dios: ‘alma’ significa el *principio espiritual* en el hombre”.

Efectivamente, el alma, cargada de sentido durante siglos, adquiere un sentido absolutamente renovado en el C.I.C. Ella es la vida humana o toda la persona humana. Y al ser desgajada encontramos en ella, por decirlo así, la imagen de Dios en ella. Su principio espiritual. Desde donde arranca su inmortalidad.

Oscura contemplación

En tercer lugar, retomemos una vez más nuestro punto de partida: “porque acaecerá que lleve Dios a una alma por un altísimo camino de oscura contemplación”⁴¹. San Juan de la Cruz, siguiendo una tradición mística nos presenta este oscuro conocimiento: “oscura contemplación”. Ya para S. Buenaventura esta es una experiencia, mística y secretísima, *mysticum et secretissimum*⁴².

Es interesante que, al inicio del siglo XX, el pionero de la psicología W. James en su clásico texto *The Varieties of Religious Experience*⁴³, se preguntaba: ¿Qué significa la expresión estados místicos de conciencia, *mystical states of consciousness*?

En líneas muy amplias, William James presenta cuatro especies de puntos cardinales, a saber: *Ineffability, noetic quality, transiency, passitivity*.

Uno, en estos estados místicos de conciencia – como él los denomina – se hace presente, ante todo, una indescriptible realidad, expresada en un concepto también problemático: *Ineffability*⁴⁴. Es decir, el objeto mismo de

⁴¹ S, Prólogo N. 4.

⁴² Decía S. Buenaventura: Y esta es experiencia mística y secretísima, que nadie la conoce, sino quien la recibe, ni nadie la recibe, sino quien la desea; ni nadie la desea, sino aquel a quien el fuego del Espíritu Santo lo inflama hasta la médula. Por eso dice el Apóstol que esta mística sabiduría la reveló el Espíritu Santo. “*Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod nemo novit, nisi qui accipit, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti medullitus inflamat, quem Christus misit in terram. Et ideo dicit Apostolus, hanc mysticam sapientiam esse per Spirituum sanctum revelatam*”, San Buenaventura, *Itinerarium*. 6.4.

⁴³ W. James., *The Varieties of Religious Experience*. pp. 370-372 (La traducción es personal).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 371

estudio inmediatamente desafía la expresión conceptual. En otras palabras, no se puede dar un informe adecuado de su contenido justamente con palabras – en eso ya desde San Pablo y toda la tradición mística coinciden –. De ello, se deduce, que su calidad debe ser experimentada directamente, *directly experienced*.

Al ser una experiencia inefable, *ineffability*, en consecuencia, no puede ser impartida o transferida a otros. En esa misma dirección Raimon Panikkar⁴⁵ subrayaba al decirnos que sólo un místico puede enseñar una doctrina mística y su enseñanza es una comunicación vital.

Volviendo a W. James, en esta particularidad indescifrable, inefable, *ineffability*, los estados místicos de conciencia, *mystical states of consciousness*, se parecen más a los estados de sentimiento, *states of feeling*, que, a los estados de intelecto, *states of intellect*. Es interesante como W. James inclina la balanza de estos estados místicos de conciencia, poniendo su peso más en la sensibilidad, *states of feeling*. Dejando en una supuesta pureza, los estados del intelecto, *states of intellect* que no tendrían mucha injerencia. Para ello, W. James nos trae dos ejemplos paradigmáticos.

El primero, se refiere a nuestro estado subjetivo, cuando ocurre un enamoramiento. El cual es intransferible para ser comprendido por otro. Es decir, si uno ha estado enamorado podría entender el estado de ánimo (mental) de un amante. De lo contrario uno es ciego a tal estado cuando acontece en otra persona.

El segundo, se refiere a la música. Uno debe tener oídos musicales para conocer el valor de una sinfonía. Así, el carecer del corazón o del oído musical, no podríamos interpretar al músico o al amante al mismo tiempo.

En nuestra interpretación en respectividad con San Juan de la Cruz, hay una “convergencia” inefable, *ineffability* cuando releemos:

Y a estas altas noticias no puede el alma llegar por alguna comparación ni imaginación suya, porque son sobre todo eso; y así, sin la habilidad del alma las obras de Dios en ella. De donde, a veces cuando ella menos piensa y menos lo pretende, suele Dios dar al alma estos divinos toques, en que le causa

⁴⁵ R. Panikkar, *Mystique et Spiritualité I. Mystique et plénitude de vie*, p. 188 (La traducción es personal).

ciertos recuerdos de Dios; y éstos a veces se causan súbitamente en ella sólo en acordarse de algunas cosas, y a veces harto mínimas, y son tan sensibles, que algunas veces no sólo al alma, sino también al cuerpo hacen estremecer. Pero otras veces acaecen en el espíritu muy sosegado sin estremecimiento alguno, con súbito sentimiento de deleite y refrigerio en el espíritu⁴⁶.

Dos, tenemos un segundo momento de los estados místicos de conciencia, con una cualidad noética, *noetic quality*⁴⁷. W. James piensa que similar a los estados de sentimiento, los estados místicos se muestran a aquellos que los experimentan como estados de conocimiento. Pero son insondables, *unplumbed*, para el intelecto discursivo. Retomando nuevamente un breve pasaje de la *Subida*, es ella misma la que nos presenta esta característica del conocimiento místico y su insondable riqueza: “Y me manifestaré a mí mismo a él’ [*San Juan 14, 21*]. En lo cual se incluyen las noticias y toques que vamos diciendo que manifiesta Dios al alma que [se llega a El y] de veras le ama”⁴⁸.

Tres, tenemos un tercer momento de los estados místicos de conciencia, en el que hay una transitoriedad, *transiency*⁴⁹. Aquí, los estados místicos no se pueden sostener por mucho tiempo. Excepto en raras ocasiones, media hora, o como máximo una hora o dos, parece ser el límite más allá del cual se desvanecen a la luz del día común. Un ejemplo de ello lo encontramos igualmente en la *Subida*:

No es menester que el alma esté actualmente empleada y ocupada en cosas espirituales (aunque estarlo es mucho mejor para tenerlos) para que Dios dé los toques donde el alma tiene los dichos sentimientos, porque las más veces está harto descuidada de ellos. De estos toques unos son distintos y que pasan presto; otros no son tan distintos y duran más⁵⁰.

Finalmente, tenemos la pasividad, *passivity*⁵¹. Cuando este tipo particular

⁴⁶ 2S.26,8.

⁴⁷ W. James., *The Varieties of Religious Experience*, p. 371

⁴⁸ 2S.26,10.

⁴⁹ W. James., *The Varieties of Religious Experience*, p. 372

⁵⁰ 2S.32,2.

⁵¹ W. James, *The Varieties of Religious Experience*, p. 372

de conciencia se ha puesto en marcha, el místico siente que su propia voluntad es suspendida, *abeyance*, por un poder superior. Aquí W. James, “conecta” estos estados místicos – permítaseme la expresión – con lo que se ha llamado personalidad secundaria o alternativa, *phenomena of secondary or alternative personality*, como es el caso del habla profética, la escritura automática o el trance místico.

A pesar de que algún recuerdo podría permanecer con una cierta importancia y modificar la vida interna del sujeto, sus fronteras son difíciles de establecer. Leemos por su parte en la *Subida*: “Estas visiones de sustancias espirituales...puédense, empero, sentir en la sustancia del alma, con suavísimos toques y juntas”⁵².

En consecuencia, podríamos resumir que en la marca *ineffability* el sujeto desborda toda descripción conceptual. En la *noetic quality*, los estados místicos son muy próximos a los estados de conocimiento. En la *transiency*, los estados místicos no pueden ser mantenidos largo tiempo. Y finalmente en la *passivity*, el místico tiene la sensación de que su propia voluntad está en suspenso por un poder superior.

Lo anterior, pues, ha de quedar consignado como marcas – desde la psicología – que vamos dejando en nuestra navegación en este vertiginoso viaje como experiencia espiritual o experiencia vivida. Por su lado, la historia de la filosofía y la historia de la teología en su íntima conexión han tratado de absorber la espiritualidad y han intentado dar alguna forma de explicación racional. En esa absorción han presentado, de un lado, caminos de esclarecimientos; pero, dada la índole particular de su “objeto” – *ineffability*, *noetic quality*, *transiency*, *passivity*, han abierto muchas paradojas en las cuales la razón se ve sumergida y requiere el inexorable auxilio de la fe sobrenatural. Porque, en el fondo, espiritualidad, teología y filosofía están íntimamente conectadas.

Lo que debemos recordar e insistir es que en esencia la teología es la disciplina del amor. No un conocimiento puramente racional alejado de la fe y de la dimensión afectiva y volitiva. Es un conocimiento de Dios, porque Dios es amor, θεός ἀγάπη ἐστίν⁵³. La “teo-logía” es la ciencia del amor⁵⁴. “Ciencia de Dios”⁵⁵.

⁵² 2S.24, 4.

⁵³ 1 Jn 4, 8.

En la teología hay una respectividad vital con la filosofía. En ese sentido, podemos hacernos eco de lo que K. Rahner escribiera: Una filosofía absolutamente libre de teología no es posible para nuestra situación histórica. *Eine absolut theologiefreie Philosophie ist für unsere geschichtliche Situation gar nicht möglich*⁵⁶. No voy a entrar en esta apasionante cuestión. Queda alojada para un estudio posterior.

Intentar, pues, una nueva ruta de esclarecimiento sobre esta cuestión de la “sequedad” en la *Subida*, se hace imperioso hoy, dada la abundante literatura espiritual de la *New Age* que colman los estantes de las librerías, esto hace más imperiosa nuestra empresa. Porque estamos inundados de nuevas corrientes que nos llevan de un lugar a otro; desconectadas de siglos de experiencias vividas y que han despreciado una larga y abundante literatura espiritual.

Recogiendo y guardando lo anterior, hay un punto interesante de observar también, que es la interpretación metafórica.

La aproximación metafórica insuficiente

En cuarto lugar, recojamos una vez más nuestro texto de la *Subida*, Prólogo 4, donde leemos nuevamente: “porque acaecerá que lleve Dios a una alma por un altísimo camino de oscura contemplación y sequedad en que a ella le parece que va perdida”⁵⁷. Aquí, algunos podrían pensar que San Juan de la Cruz está hablando en un sentido metafórico. En efecto, indica Rég,

⁵⁴ Algo muy cercano al “conocimiento por connaturalidad”. Ver artículo 2 de la q 45 de la II-II de la *Suma Teológica* de Thomas de Aquino. S. Buenaventura, nos dice que el primer nombre de Dios que se refiere el Antiguo testamento El que es es – *quod qui est* –. Yo soy el que soy – *Ego sum qui sum* –. El segundo nombre es el bien – *bonum* – que hace referencia al Nuevo testamento, el cual determina la pluralidad de personas, bautizando en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo – *personarum pluralitatem, baptizando in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti* –. *Itinerarium*. 5, 2.

⁵⁵ R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et Contemplation selon S. Thomas d’Aquin et S. Jean de la Croix*, Tome I^{er}, p. XXIII. (La traducción es mía).

⁵⁶ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Verlag Herder GmbH., 1984, p. 30 (La traducción es personal).

⁵⁷ S, Prólogo N. 4.

Garrogou-Lagrange que la manera de expresarse de los grandes espirituales, *grands spirituels*, parecería a muchos teólogos, exclusivamente escolásticos, algo demasiado metafórico, *trop métaphorique* y exagerado, *exagérée*, tanto por lo que se refiere a la abnegación necesaria para la perfección, tanto por el alejamiento de lo sensible y del razonamiento o discurso en la contemplación⁵⁸.

Aquí debemos dejar de lado, en parte, la aproximación metafórica y sustituir la idea de metáfora para comprender la experiencia espiritual de la “sequedad”. Es decir, es posible volcarnos a lo sensible de otro modo. Es lo que hemos venido desbrozando en nuestro estudio. Es posible ir al “sentir intelectual”⁵⁹ que nos indica Zubiri y tratar esta interesante cuestión. En consecuencia, o quedamos atrapados en la lectura metafórica o vamos más allá de ella.

Demos un paso más, y vamos ajustando nuestro catalejo para focalizar bien el problema que nos ha surgido, antes de entrar directamente a tratar la “sequedad” a la luz del “sentir intelectual”. Porque necesitamos tener un mínimo panorama donde plasmar este escurridísimo problema.

Kinestesia

En quinto lugar, una vez más retomemos nuestro texto: “porque acaecerá que lleve Dios a una alma por un altísimo camino de oscura contemplación y sequedad en que a ella le parece que va perdida”⁶⁰. Aquí observamos que el alma “está perdida”. Pero la perdida es posible por el carácter kinestésico. Aquí, en la kinestesia, según Zubiri, tengo la realidad como algo en “hacia”. No es “hacia” la realidad, sino la realidad misma como “hacia”. Es un modo de presentación direccional⁶¹. El “hacia” recubre todos los sentidos. En la intelección es una “tensión dinámica”. Aquí la tensión es entre el hombre “y” Dios: “Dios lleva al alma”. Este punto lo dejo mencionado. Ha sido tratado en otros trabajos.

⁵⁸ R. Garrigou-Lagrange, *Les Trois Âges de la Vie Intérieure*, t. II, p. 7 (La traducción es personal).

⁵⁹ IRE; IIG; IRA; NIH.

⁶⁰ S, Prólogo N. 4.

⁶¹ IRE, 101-102.

Unidad “psico-orgánica”

En sexto lugar, es la realidad humana entera que está padeciendo el amor de Dios. Releemos: “porque acaecerá que lleve Dios a una alma por un altísimo camino de oscura contemplación y sequedad en que a ella le parece que va perdida”⁶².

Una cuestión había intrigado en las últimas tres décadas a ciertos científicos en EEUU y Canadá, en efecto, buscaban saber si ciertos estados cerebrales específicos eran asociados a la contemplación mística. Una investigación del científico M. Beauregard⁶³ en la Universidad de Montreal (2006), tenía como objetivo principal identificar los correlatos neuronales de la experiencia mística mediante la imaginería por resonancia magnética (IRMf). Esta investigación arrojó información preciosa para la reflexión filosófica y teológica sobre la experiencia mística. El equipo de trabajo examinó la actividad cerebral de 15 monjas Carmelitas de Quebec. Descubrieron con asombro, que las prácticas religiosas no estaban ligadas a una zona específica del cerebro, sino a varias zonas del sistema cerebral. No existiría, por decirlo así, un “punto de Dios” en el cerebro.

Según esta investigación, los resultados sugirieron que la experiencia mística lejos de ser una ilusión revela la capacidad del individuo de entrar en contacto con una fuerza objetivamente real, transcendental, más allá de ellos mismos, del tiempo y del espacio. La actividad del cerebro de las Carmelitas fue medida cuando ellas se encontraban subjetivamente en un estado de “unión con Dios”.

En la literatura mística o espiritual nos encontramos otro pasaje de la *Subida*. Que afortunadamente nos permite observar que existiría una cierta respectividad con lo mencionado por M. Beauregard. *Grosso modo*, la lectura del texto místico, pues, “converge”, de algún modo, con el dato científico. Leemos en la *Subida*:

⁶² S, Prólogo N. 4.

⁶³ M. Beauregard & V. Paquette, “*Neural correlates of a mystical in Carmelite nuns*”, pp. 186-190. (La traducción es personal).

Cuando Dios hace estos toques de unión en la memoria, súbitamente le da un vuelco en el cerebro (que es donde ella tiene su asiento) tan sensible, que le parece se desvanece toda la cabeza y que se pierde el juicio y el sentido; y es a veces más, a veces menos, según que es más o menos fuerte el toque⁶⁴.

Toda la realidad “psico-orgánica” accede a Dios, en el acceso místico a Dios.

Experiencia de Dios

En séptimo lugar, San Juan de la Cruz viene de un viaje espiritual. Cuando él escribe la *Subida* ha hecho ya la experiencia de la “manifestación de Dios” en su vida. Él ya ha accedido a la experiencia de Dios que describe en el Prólogo 1., de la *Subida*. La experiencia “vivida” sería anterior a la redacción de la *Subida* y al Prólogo mismo. En consecuencia, la experiencia que él ha vivido no se encuentra al “fin” de un camino espiritual. Ella se encuentra paradójicamente al “comienzo” del camino espiritual que está trazando con palabras. Este remarque es muy importante a la hora de descifrar la prioridad de la experiencia vivida de San Juan de la Cruz con relación a la redacción de la *Subida* misma.

Experiencia de Dios hic et nunc

En octavo lugar, la meta de la obra de la *Subida* es claramente especificada desde el comentario de las canciones en el Prólogo 1. En la primera línea leemos: “Para haber de declarar y dar a entender esta noche oscura por la cual pasa el alma para llegar a la divina luz de la unión perfecta del amor de Dios cual se puede en esta vida”. Lo primero, que salta a la vista es que esta experiencia es en esta vida. La experiencia de la “divina luz de unión perfecta del amor de Dios cual se puede en esta vida”⁶⁵. La experiencia de “unión” sería aquí y ahora, *hic et nunc*. No en un más allá. En los textos clásicos de mística

⁶⁴ 3S.2,5.

⁶⁵ En otro lugar leemos: “*es tan subido y alto toque de noticia y sabor, que penetra la sustancia del alma*”[2S.26,5].

cristiana, con frecuencia, el hombre o la mujer, que han pasado esta experiencia, han tenido que experimentar tres momentos, de una triple vía: “purgativa, iluminativa y unitiva”. Esto es una honda experiencia.

Convergencia en la experiencia teologal

En noveno lugar, la experiencia sería un primer momento fundante de la realidad humana. En Zubiri toda la vida humana sería una experiencia de la realidad. “Lo sentido en la experiencia no es sólo la cualidad sino también su formalidad de realidad”.⁶⁶ Aquí el punto de partida para la experiencia de Dios no es solamente el alma. San Juan de la Cruz ha tenido la experiencia de Dios. (Tenemos que pensar que esa experiencia espiritual de la “sequedad” es una experiencia también de Dios).

En Zubiri, el hombre es experiencia de Dios. “El hombre es formal y constitutivamente experiencia de Dios”⁶⁷. Los dos autores convergen en un punto esencial: Dios. Justamente a partir de la experiencia de Dios; sea, por la “sequedad”, sea por la “experiencia teologal”. San Juan de la Cruz busca la “perfección”; Zubiri busca la “realización” del hombre. Para Zubiri, la religación, la marcha intelectual y la experiencia son los tres momentos esenciales de la realización de la persona humana⁶⁸.

Ajustemos nuestro catalejo. La realización del hombre sería la “experiencia teologal”. En el horizonte filosófico zubiriano, el hombre no está hecho de una vez por todas. El debe realizarse en una dirección bien precisa. Por su parte, San Juan de la Cruz afirma que: “va Dios perfeccionando al hombre al modo del hombre, por lo más bajo y exterior hasta lo más alto y interior”⁶⁹.

En X. Zubiri es Dios que me hacer ser a mi mismo: “No es Dios quien hace mi Yo; mi Yo lo hago Yo. Pero Dios es quien ‘hace que yo haga’ mi Yo, mi ser”⁷⁰.

⁶⁶ IRA, 223.

⁶⁷ HD, 379

⁶⁸ “*En definitiva, religación, marcha intelectual, experiencia: he aquí los tres momentos esenciales de la realización humana. No son tres momentos sucesivos, sino que cada uno de ellos está fundado en el anterior. Constituyen, por tanto, una unidad intrínseca y formal. En esta unidad es en lo que consiste la estructura última de la dimensión teologal del hombre. La realización del hombre en ella es lo que de una manera sintética ha de llamarse experiencia teologal*” (HD, 379).

⁶⁹ (S2.17, 4).

⁷⁰ HD, 162.

La lectura de San Juan de la Cruz a la luz de la filosofía de Xavier Zubiri nos permite descubrir ciertas “convergencias” en la espiritualidad (mística) y la filosofía. En efecto, los textos “convergen”, primero entre el Prólogo 1 de la *Subida* y HD, 379 (IRA, 223). La posibilidad de alcanzar “la divina luz de la unión perfecta del amor de Dios cual se puede en esta vida” (Prólogo 1) se puede comprender de una manera mucho más clara desde la religación, la marcha intelectual y la experiencia (HD, 379) o lo que Zubiri llamó más tarde la “experiencia teologal” (HD,13).

En amplias líneas, San Juan de la Cruz y X. Zubiri “convergen” en la “experiencia teologal”. No voy a entrar en esta otra cuestión tampoco, porque nos llevaría demasiado lejos.

Teología noológica-teologal

En decimo lugar, en líneas gruesas, la filosofía de X. Zubiri es la condición de posibilidad de “postular” una “teología noológico-teologal” que sería la condición de posibilidad para explicar la experiencia espiritual vivida de la “sequedad”. X. Zubiri tiene una lectura enteramente distinta de las clásicas lecturas hagiográficas y teológicas imperantes en su tiempo. Tenemos, pues, la impresión que conocía los minuciosos, rigurosos y completos estudios del más importante estudioso de la obra de San Juan de la Cruz de su tiempo: J. Baruzi⁷¹ – tal vez lo conoció en el *Collège de France* –. El filósofo español, no obstante, se separa de J. Baruzi, de una lectura todavía apegada a una visión clásica del conocimiento humano. Justamente X. Zubiri – en nuestro texto de trabajo – afirma: “Ya San Juan de la Cruz decía que Dios está presente al alma en forma de llamada, sin que se manifieste lo que es en sí mismo: es la nuda presencia de la realidad. Pero en la medida en que es presencia de realidad se trata de un sentir intelectual”⁷².

Aquí, en este pasaje, anclaremos la experiencia espiritual de la “sequedad”.

⁷¹ J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Édition revue et corrigée avec les deux préfaces de Jean Baruzi (1924-1931). Introduction d'É. Poulat, 3^e édition Éditions Salvator, Paris, 1999 (La traducción es personal).

⁷² PFMO, 340. “Este modo táctil es, en el sentir intelectual, propio por ejemplo de la presencia de Dios en un místico” (HD, 103).

Porque, como lo he anunciado reiteradas veces, queremos leer la experiencia espiritual de la “seguedad” a la luz del “sentir intelectivo”.

III. *Seguedad “y” “sentir intelectivo”*

Zubiri hace notar que la filosofía ha distinguido siempre, desde sus orígenes griegos, la actividad del sentir y la del inteligir⁷³. Lo podemos ver en Parménides⁷⁴ y, en forma expresa en Platón⁷⁵. Esta distinción es esencial, porque efectivamente el sentir y el inteligir pueden ser cosas muy diferentes. Los animales sienten y no inteligen; en cambio, los hombres sienten e inteligen⁷⁶. El problema está en saber cómo se *junta* el sentir con el inteligir en el hombre. Cataratas de tintas han caído en la historia de la filosofía sobre este punto tan esencial de la inteligencia humana⁷⁷.

Pues bien, X. Zubiri sostiene que el sentir no se opone al inteligir⁷⁸, sino

⁷³ IRE, 12; 19; 80.

⁷⁴ IRE, 12; Dice X. Zubiri: “Para entender qué es eso de la verdad, se le presentan a Parménides tres vías posibles: Una vía que él llama del ‘es’, decir que algo que *es*. Otra, la de entender que algo ‘no-*es*’. Y otra, la de entender que algo ‘*es y no es*’. La primera vía – dice – es la única que tiene verdad (...) Porque, efectivamente, es lo mismo tener inteligencia de algo que tener inteligido lo que la cosa ‘es’. Esta frase de la célebre identidad entre $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ y el $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ * – entre inteligencia y el ser – no tiene, pues, ningún sentido tremebundo, sino un sentido absolutamente vulgar: la índole de la inteligencia es, efectivamente, poseer las cosas en lo que ellas son”. HV, 16. Nota.* Se refiere a la frase, το γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, Parménides, *Poema*, DK., fr. 3, v.1: “pues lo mismo es el pensar y el ser”, (de, G.S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, trad. J. García, Gredos, Madrid, 3ª reimp, 1981, p. 377). Ver H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Germany, 1974, p. 231; J. Rivera, *Filosofía griega, de Tales a Sócrates* Ediciones Universidad Católica de Valparaíso. 1985, pp. 38 y ss.

⁷⁵ Rep, VI, 484b; 485b; 486e; 507c; 508c.

⁷⁶ Cf. IRE.

⁷⁷ Aquí aparece, *verbigracia*, la compleja, genial y famosa “*conversio ad phantasmata*” de S. Thomas de Aquino., cf. *In II De anima*, lect. X. 350; *S. Th.* II-II q.8 a.1; I q. 84 a.6 y 7; q.86 a.1 ad 4; *In Boet. de Trin.* VI a.2; *De veritate.* 2.2; *S.Th.* q.85 a.3; *In De Anima.* III lect. VII, nº 687; *In III De Anima*, lect. 8, nº 713 *De ver.* q. 10 a.6 ad 2; *De ver.* q. 10 a.5; *S. Th.* I q. 14 a. 11 corp; *S. Th.* I q. 86 a.4 corp; *S. Th.* II-II q.8 a.1; *S. Th.* I q. 14 a. 11 ad 1; *S. Th.* I q. 86 a.1 corp; *S. Th.* I q. 84 a.7 ad 2; *S. Th.* I q. 85 a.1 ad 4; *De Mem. et Reminisc.*, 1, n. 4, n.6; *II Sent.* dist. 3 q.3 a.3 ad 1; *III Sent.* ds 14 q. 1 a.3 ad 3; *De Pot.* 7.3.

⁷⁸ Cf. IRE, 25; 80.

que ambos pueden formar en el hombre un acto único que llama “inteligencia sentiente”⁷⁹. Para poder aclarar esto, X. Zubiri tiene que explicarnos qué es lo que debe entenderse por “sentir”, y luego, cómo es posible que el sentir cobre dos modalidades tan diferentes como son el mero sentir animal y el sentir intelectual del hombre. ¿Cómo es posible que el sentir quede elevado en el hombre a la condición de sentir intelectual?

Grosso modo, hay, pues, dos formas fundamentales del sentir: el sentir estrictamente animal, el “*puro sentir*”, y el sentir intelectual del hombre.

En el primero, las cosas quedan ante el animal como “meros estímulos”, como puras y simples “llamadas” a responder de una manera determinada. En cambio, para el hombre, las cosas quedan como *estímulos reales*. El animal, *verbigracia*, aprehende el calor *sólo* como signo térmico de respuesta, hay un “*puro sentir*”. El hombre, en cambio, siente ese calor como algo “en propio”, como algo “de suyo”. Es decir: “el calor es calor real”.

Pero podemos describir – dice X. Zubiri – la impresión de realidad partiendo del momento de realidad. Entonces el momento de impresión está estructuralmente ‘en’ el momento de realidad. En el ejemplo, aprehendemos lo real como siendo caliente. El sentir está así ‘en’ el inteligir. En su virtud, esta intelección es *intelección sentiente*. En la impresión de realidad siento calor real (sentir intelectual), siento realidad caliente (intelección sentiente). La impresión de realidad es así sentir intelectual o intelección sentiente. Ambas formulas son idénticas⁸⁰.

Así, cuando el sentir aprehende *realidades*, tenemos un sentir intelectual o una *inteligencia sentiente*. Entonces es natural que nos preguntemos: ¿Qué significa aquí que el “sentir intelectual” (como “toque de Dios” o como “sequedad”) sería la “presencia de Dios” en un místico?

Tal como lo hemos visto en la cita del poeta místico, él ha tenido ya la experiencia de Dios. Él ha buscado con ardor la “divina unión”⁸¹ ¿Cómo es posible, entonces, que pueda existir un “toque de Dios” o “sequedad”, si Dios es “inaccesible” en la vida humana?

⁷⁹ IRE, 12.

⁸⁰ IRE, 83.

⁸¹ S, Prólogo.

En (1 *Tim* 6, 16)⁸², leemos, en efecto, [Dios] permanece en una luz inaccesible, φῶς οὐκ ὄν ἀπρόσιτον. No entraremos en esta otra cuestión de la inaccesibilidad a Dios. Pues bien, para tener una visión más rica y determinar una cierta “convergencia”⁸³ respectiva⁸⁴ con la cuestión de la “sequedad” hemos elegido, por un lado, el texto HD, 103⁸⁵ – este es un texto de la madurez de X. Zubiri, Madrid 1983 –.

Retomemos nuevamente *Subida*, Prólogo 4 – lo hemos ya anunciado más arriba – comienza San Juan de la Cruz a hablar de una cierta “sequedad”: “porque acaecerá que lleve Dios a una alma por un altísimo camino de oscura contemplación y sequedad en que a ella le parece que va perdida”.

Hemos visualizado una “convergencia” respectiva y razonable, dicho sea de paso, con el texto también de San Juan de la Cruz (2S.26,8), en el cual leemos: “suele Dios dar al alma estos divinos toques... *y son tan sensibles, que algunas veces no sólo al alma, sino también al cuerpo hacen estremecer*”⁸⁶.

Aquí vemos una acción “positiva” de Dios, en el “toque de Dios”. En cambio, vemos por oposición una acción “negativa” de Dios por ausencia en la “oscura contemplación y sequedad”. En los dos casos hay una experiencia viva de Dios con matices paradójales. Como lo observamos tanto en el Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento: Oscuridad y luz; pecado y gracia; muerte y resurrección.

Demos un paso más, demos, pues, un breve rodeo preliminar a la cuestión antes de entrar directamente en ella. Con el fin de reorientarnos en un

⁸² 1 *Tim* 6,16.

⁸³ Sobre la noción de “convergencia” ver: HD, 120, 236, 237, 258, 310, 317, 345 ; SE, 81, 88, 244, 494 ; HV, 96, 97, 172, 185; IRE, 225; II, 284, 290; IRA, 65, 188, 270, 277. En *El hombre y la verdad*, leemos: “Es que el encuentro real y efectivo del hombre con las cosas a través de un esbozo no se da siempre, sino rara vez, por coincidencia: generalmente es por convergencia. Y entonces decimos que el encuentro con las cosas es racional, en el primer caso, cuando hay coincidencia; y que es razonable, cuando hay convergencia, en el segundo (...) El encuentro por convergencia es precisamente lo que caracteriza lo razonable”. HV, 96-97; En *Inteligencia y Razón*, X. Zubiri escribe : “la intelección racional de lo viable, el cumplimiento inadecuado de lo esbozado en la probación física de realidad, es justo lo que constituye lo razonable. Lo razonable es un modo de lo racional; no es lo racional estricto, pero si lo racional viable. Lo racional es estricta y formalmente lo viable” (IRA, 275).

⁸⁴ Toda realidad es respectiva en cuanto realidad. SE,181; ver asimismo, RR.

⁸⁵ HD, 103; PFMO, 340

⁸⁶ 2S.26, 8.

panorama global. R. Panikkar advierte que todas las tradiciones religiosas (Occidente-Oriente) reconocen que el hombre posee tres facultades u órganos, por las cuales entra en contacto con la realidad. Estas serían como tres “ventanas” que nos abren al mundo exterior y al mundo interior: Los sentidos, el espíritu y el sentido espiritual⁸⁷.

Esta línea antropológica brota – tal vez de un pasado cristiano –, pues, ya en el siglo XIII, S. Buenaventura, citando a Hugo de San Víctor, nos habla de un triple ojo⁸⁸. Uno carnal, racional y contemplativo. Lo explico mediante un simple ejemplo, pues, estos ayudan y orientan; pero, paradójicamente también a veces traicionan. Si un observador camina por un desierto, imaginemos el desierto de Atacama en Chile. El observador al caminar de día – el hombre psíquico de S. Pablo – no visualizaría naturalmente con sus ojos carnales, *oculo carnis*, la línea del horizonte. Lo que separa el cielo de la tierra. Este observador percibe una sola realidad, un desierto, porque el Sol ilumina toda su vida material presente. Sin permitir visualizar con claridad un horizonte.

No obstante, al caer la tarde, el observador con sus ojos carnales comienza a adaptarse a la falta de luz; comienza a ver y a contemplar, con sus ojos carnales -aquí esta lo nuevo- y al mismo tiempo, con los ojos de la contemplación, *oculo contemplationis*, comienza a distinguir un nuevo horizonte más amplio e infinito. Distingue lo que separa el cielo de la tierra. Distingue un nuevo horizonte: El cual se hace presente por oposición, por falta de luz. La tierra se oscurece. El Sol se oculta; y, las estrellas y el universo se muestran a su espíritu. Mientras más oscura la noche más lejos puede ver.

Entonces, el *oculo rationis*, el ojo de la razón – dada la índole de búsqueda del hombre – entra a jugar un papel decisivo para comprender la realidad. Es

⁸⁷ R. Panikkar, *Mystique et Spiritualité I*, p. 325.

⁸⁸ “*Propter quam triplicem visionem triplicem homo accepit oculum, sicut dicit Hugo de sancto Victore, scilicet carnis, rationis et contemplationis; oculum carnis, quo videret mundum et ea quae sunt in mundo; oculum rationis, quo videret animum et quae sunt in animo; oculum contemplationis, quo videret Deum et ea quae sunt in Deo; et sic oculo carnis videret homo ea quae sunt extra se, oculo rationis ea quae sunt intra se, et oculo contemplationis ea quae sunt supra se*”. Por esta triple visión ha recibido el hombre un triple ojo, como dice Hugo de San Víctor: a saber, (el ojo) de la carne, el de la razón y el de la contemplación. El ojo de la carne, para quien pudiera ver el mundo y las cosas que están en el mundo; el ojo de la razón, para que pudiera ver el alma y las cosas que están en el alma; el ojo de la contemplación, para que pudiera ver a Dios y las cosas que están en Dios / S. Buenaventura, *Breviloquio*. II, 12,5.

decir, hay que seguir la trayectoria, en términos zubirianos, de la aprehensión sentiente, del logos sentiente y de la razón sentiente. Es sabido, el ejemplo clásico de Zubiri sobre estos tres momentos. El primero, en la impresión de realidad aprehendemos no sólo que este color es real, que este color es su realidad (aprehensión sentiente); y no sólo lo que es *en* realidad este color respecto por ejemplo de otros colores (logos sentiente), que este color es rojo, sino que aprehendemos también que este color es real respecto de la pura y simple realidad, (razón sentiente), por ejemplo que es un fotón o onda electromagnética⁸⁹.

Todo el problema de la espiritualidad o la experiencia espiritual lo absorbe la triple visión, *triplicem visionem*. El ojo de la contemplación permite ver a Dios y las cosas que están en Dios, *oculo contemplationis ea quae sunt supra se*.

Pues bien, entremos a nuestra cuestión y sigamos con los ejemplos de los desiertos. Cuando hablamos de sequedad viene a nuestra mente inmediatamente presente el desierto del Sahara en África o el de Atacama en Chile. Este último, contrario al conocimiento general que se pueda tener del desierto de Atacama, no es el desierto más árido del mundo, correspondiendo esta denominación a los valles secos de McMurdo, que se encuentran en las proximidades del Estrecho de McMurdo, en la tierra de Victoria, en la Antártica, lugar en el que no ha llovido hace dos millones de años.

Ya nos podremos imaginar el fuerte sentido que hoy tiene este concepto. Más aún, si lo utilizamos en la vida espiritual. No como una mera “metáfora”, sino como una realidad abierta a ser descrita.

Esta “sequedad” – que acontece en la realidad humana y dado su “espíritu” en cuanto que el hombre está ordenado desde su creación a su fin sobrenatural – no podría ser conocida sino por un “sentir intelectual”, porque jamás un “puro sentir” podrá explicar la realidad de la “sequedad”.

Así pues, por el sentido de la cenestesia que sitúa al hombre en sí mismo⁹⁰ podemos dar cuenta de la existencia de esta “sequedad”. La sensación de esta “sequedad” es posible porque hay “intimidad”. En otros términos, por vía cenestésica encontramos un recuento razonable, una convergencia entre “sequedad” y cenestesia. Aquí el sentido de la cenestesia brota, por decirlo de

⁸⁹ IRA, 12.

⁹⁰ IRE, 103.

manera global del “sentir intelectual”.

Esta “sequedad” es posible, porque existe en el hombre una “impresión de realidad” denunciada por el sentido de la cenestesia. Esta “sequedad” configura la realidad entera del hombre, su psiquismo y su cuerpo, es decir, su realidad “psíco-orgánica”⁹¹.

La cenestesia me dona mi realidad como intimidad “seca”, es decir que yo me encuentro como reposando en mí en un “desierto espiritual” o en una “noche oscura”. Estoy siendo transportado por el Espíritu a los valles secos de McMurdo en una “noche oscura”.

San Juan de la Cruz a partido de consideraciones de carácter filosóficas, a saber, los cinco sentidos, estos serían el punto de partida hacia el acceso a Dios. No debe olvidarse este punto de partida. No hay lugar, para pensar en una espiritualidad descarnada en San Juan de la Cruz. Ni tampoco una pura espiritualidad.

X. Zubiri, entonces, nos permite abrir una frontera entre la espiritualidad (mística) y la filosofía. Camino que de algún modo había quedado bloqueado, por una parte, por donar una importancia excesiva a un racionalismo radical y anteponiendo la lectura puramente metafórica en muchos casos, y; por otra, despreciando la dimensión afectiva y corporal del hombre. Esta “sequedad” es posible, porque existe en el hombre una “impresión de realidad” denunciada por el sentido de la cenestesia. Esta “sequedad” configura la realidad entera del hombre, su psiquismo y su cuerpo, es decir, su realidad “psíquico-orgánica”⁹². “Todo lo orgánico es psíquico – nos dice X. Zubiri –, y todo lo psíquico es orgánico”⁹³.

Hay una sequedad “y” sentir intelectual. Sea en el “toque de Dios”, sea en

⁹¹ HD, 61.

⁹² Dando un paso más. Leemos en el Catecismo de la Iglesia Católica, en el número 364: El *cuerpo* del hombre participa de la dignidad de la “imagen de Dios”: es cuerpo humano precisamente porque está animado por el alma espiritual, y es toda la persona humana la que está destinada a ser, en el Cuerpo de Cristo, el templo del Espíritu (cf. 1 Co 6,19-29; 15,44-45): “Uno en cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, reúne en sí los elementos del mundo material, de tal modo que, por medio de él, éstos alcanzan su cima y elevan la voz para la libre alabanza del Creador. Por consiguiente, no es lícito al hombre despreciar la vida corporal, sino que, por el contrario, tiene que considerar su cuerpo bueno y digno de honra, ya que ha sido creado por Dios y que ha de resucitar en el último día” (GS 14, 1).

⁹³ HD, 43.

la “oscura contemplación y sequedad”. Tal experiencia se accede en la “y”. El hombre “y” Dios.

Así pues, la filosofía de X. Zubiri puede convertirse en un “instrumento” crucial para configurar una “teología espiritual”, con ella podríamos postular una “teología noológica-teologal”, pues, ya para el filósofo, el hombre es un “animal racional teologal”.

Fiesta de San José. Montreal, Canadá, 2021

BIBLIOGRAFIA

- ARISTOTELES, *Metafísica*, Edición Trilingüe, por Valentín García Yebra, Segunda edición, Editorial Gredos, Madrid 1982.
- , *Œuvre complètes*, sous la direction de P. Pelligrin, Flammarion, Paris 2014.
- BAKA C., *Élan vital y mystique dans la pensée d'Henri Bergson*. Presses Universitaires de Strasbourg, 2016.
- BARUZI J., *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. Édition revue et corrigée avec les deux préfaces de J. Baruzi (1924-1931). Introduction d'Émile P., 3^e édition, Éditions Salvator, Paris 1999.
- BERGSON H., *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. Édition critique dirigée par Frédéric Worms, 1^{er} édition : 1932. Presses Universitaires de France, Paris 2013.
- BEAUREGARD M. & PAQUETTE V., *Neural correlates of a mystical in Carmelite nuns*, «*Neuroscience Letters*», 405 (2006), pp. 186-190.
- BLÉE F., *Le dialogue interreligieux monastique. L'expérience nord-américaine. Histoire et analyse*. Thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal 1999.
- BOVER J., *Nuevo Testamento Trilingüe*. Edición crítica de José M. Bover y José O'Callaghan. BAC, Madrid 1994.
- BRANDWOOD L., *A Word Index to Plato*, W. S. Maney & Son Limited, Leeds 1976.
- BUENAVENTURA S., *Obras de San Buenaventura*. Trad. León Amorós, O.F.P. Tomo I-II, Edición Bilingüe, BAC, Madrid 1945.
- CORNEJO J., *Relectura de Juan de la Cruz a la luz de Xavier Zubiri*, en *El realismo de Xavier Zubiri en el horizonte del siglo XXI*. Coordinador: José Alfonso Villa Sánchez, Itaca, Mexico 2020.
- , *Introduction à la lecture du "toque de Dieu" (2S.26,8). de S. Jean de la Croix à la lumière du "sentir intellectif" (HD,103) chez Xavier Zubiri : Philosophie "et" Théologie*. Thèse doctorat. UdeM. <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/22646?locale-attribute=en>
- CRUZ, PADRE A. DE LA, *Edición electrónica del Catecismo de la Iglesia Católica*, conforme a la edición típica latina de 1997 en formato PDF, 2017. Textos tomados de www.Vatican.va <https://www.arguments.es/comunicarla/fe/wp-content/uploads/2017/11/Cate-cismo-Iglesia-Catolica.pdf>
- C.I.C. https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html

- CRUZ, SAN J. DE LA, *Obras Completas*. Edición crítica, notas y apéndices por Lucinio Ruano de la Iglesia. Carmelita descalzo. Decimo cuarta edición. [Edición Príncipe : 1618], BAC, Madrid 1994.
- CRISOGONO DE J., *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, Biografía inédita por el R. P. Crisógono de Jesús, O.C.D. Prologo. General. Presentación de las Obras. I Introducciones a. La “Noche Oscura”, al “Cantico” y “Escritos cortos”, Revisión del Texto, Notas e Índices por el R. P. Matías del Niño, O.C.D. Introducción a la “Llama de Amor Viva” por el R.P. Alberto de la V. Del Carmen., O.C.D, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1950.
- DIELS H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin 1974.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Traité de Théologie Ascétique et Mystique. Les trois âges de la vie intérieure. Prélude de celle du ciel*, Teme I et II, Cerf-Paris / Lévrier-Canada 1948.
- , *Perfection chrétienne et Contemplation selon S. Thomas d’Aquin et S. Jean de la Croix*, Tome Ier, Milicia. Inc, Rome 1923.
- GILSON E., *L’esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1969.
- JAMES W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, The Modern Library, New York 1902.
- KENMOGNE E., *Mysticisme et connaissance: le moment de l’évolution créative, dans Annales bergsonienne IV. L’Évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*, PUF, Paris 2008.
- KING U., *La quête spirituelle à l’heure de la mondialisation*. Titre original: *The Search for Spirituality. Our Global Quest for a Spiritual Life*, Bellarmin, Montréal QC 2008.
- LAVELLE L., “La pensée religieuse d’Henri Bergson”. En Bergson, *La Vie et L’Action*, sous la direction de Jean-Louis Vieillard-Baron, Le Félin 2007.
- MOREL G., *Le sens de l’existence selon Saint Jean de la Croix, Tome. I. Problématique: Tome II Logique. Tome III Symbolique*. Éditions Mouton. Lyon : Études publiées sous la direction de la Faculté de théologie S. J. De Lyon-Fouvière. 1960-1961.
- PANIKKAR R., *Mystique et Spiritualité I. Mystique et plénitude de vie*, Cerf, Paris 2012.
- PARENTE P., *Quaestiones de la Mystica Terminologia Ad Mentem Pseudo-Areopagitae et Sanctorum Patrum*, Catholic University, Washington, D.C. 1941.
- POURRAT P., *La spiritualité Chrétienne*. I. Des Origines de l’Église au Moyen

- Age, Paris, Lecoffre, 1947-1951.
- PLATON., *Œuvre complètes*. Paris: sous la direction de Luc Brisson. Flammarion, 2008.
- , *La République, Livres IV-VII, Œuvres complètes, Tome VII, 1^{re} Partie*, Texte Établi et Traduit par Émile Chambry, Société d'Édition “ *Les Belles Lettres*“, Paris 1933.
- RAHNER K., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Verlag Herder GmbH 1984.
- ROUSSEAU S., *L'Anthropologie dualiste dans les documents catéchétiques et le débat réincarnation- résurrection*, Thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal 1997.
- RIVERA J., *Filosofía Griega, de Tales a Sócrates*, Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso - Chile 1986.
- RUSSELL B., *Histoire de la philosophie occidentale*. Les Belles Lettres, Paris 2011.
- SANSON H., *L'Esprit humain selon Saint Jean de la Croix*, Paris, PUF, 1953.
- SCHNEIDERS S., *Spirituality in the Academy*, in «*Theological Studies*», 50 (1989/1015), pp. 676-697.
- , *Théologie et spiritualité: étrangers, rivales, ou partenaires?*, in «*Horizons*» 13/2. (1986) 234-274. Traduction: Jean-Claude Breton. Université de Montréal, pp. 1-35.
- TANQUEREY A., *Théologie Ascétique et Mystique*, Société de S. Jean l'Évangéliste, Desclée et Cie, Paris 1924.
- THOMAS DE AQUINO, *Opera Omnia*, Frommann-Holzboog 1980.
- VAN PEUREN C., *Le Corps- l'âme-l'esprit*, Martinus Nijhoff Publishers, Londres 1979.
- ZUBIRI X., *El hombre y Dios*. Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones (Primera edición 1984), Madrid 1998.
- , *El hombre y la verdad*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1966.
- , *Inteligencia Sentiente. *Inteligencia y Realidad*, (Primera edición: 1980. Segunda edición: 1981. Tercera edición: 1984) Alianza Editorial Fundación Xavier Zubiri, cuarta edición, Madrid 1991.
- , *Inteligencia y Logos*. Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1982.
- , *Inteligencia y Razón*. Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1983.

- , *Respectividad de lo real., De Realitas III-IV.* Trabajos de Seminario Xavier Zubiri, Madrid 1976-1979.
- , *Sobre la Religión.*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2017.
- , *Sobre la esencia.*, (primera edición en “Sociedad de Estudios y Publicaciones”: 1962). Primera edición en Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1985.
- , *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, primera edición 1994, Madrid 1995.