

FINITUD, EROTISMO Y EXPERIENCIA MÍSTICA EN SAN JUAN DE LA CRUZ

Lucero González Suárez

UNAM, México

noche_oscura27@yahoo.com.mx

Resumen

La tesis a demostrar es que tanto el erotismo de los cuerpos como el erotismo sagrado se originan en el deseo de continuidad que surge de la conciencia de finitud a la que el existente arriba cuando asume propiamente su ser-para-la-muerte. Mientras que el amor-eros es la tendencia ontológica que explica el deseo de los bienes finitos y el enamoramiento incipiente de Dios, el amor-ágape es el sentido último de la experiencia mística. El propósito es mostrar que el amor humano y el amor místico no son posibilidades existenciales excluyentes. Si bien es cierto que el misticismo exige la renuncia a cualquier otro amor y apego, también lo es que, en sus inicios, la búsqueda de Dios no surge del 0, sino del enamoramiento del Esposo Cristo. Ésta es una reflexión filosófica sobre el proceso místico como tránsito del amor-eros al amor-ágape de Dios. El testimonio del que se parte para la comprensión del misticismo como proceso de transformación vital es el *Cántico Espiritual B* de San Juan de la Cruz.

Palabras clave: ágape, erotismo, finitud, mística, San Juan de la Cruz.

Recibido: 17/02/2012 • Aceptado: 12/02/2013

FINITUDE, EROTICISM AND MYSTICAL EXPERIENCE IN ST. JOHN OF THE CROSS

Abstract

I try to demonstrate that both the eroticism of bodies and the sacred eroticism are originated in the desire for continuity, which arises from the consciousness of finitude, consciousness that is achieved by the subject when he assumes by himself his being-towards-death. While eros-love is the ontological tendency that explains the desire of finite goods and the incipient infatuation in God, agape-love is the ultimate meaning of mystical experience. The purpose is to show that human love and mystical love are not mutually exclusive existential possibilities. Though it is true that mysticism requires giving up any other type of love and addiction, it is also true that in the beginning the quest for God's doesn't arise from agape-love, but from the falling in love of the Bridegroom Christ. This is a philosophical reflection on the mystical process from *eros-love* to *agape-love* of God. The testimony of that party for the understanding of mysticism as a vital transformation process is the *Spiritual Canticle B* of St. John of the Cross.

Keywords: *ágape*, eroticism, finitude, mysticism, St. John of the Cross.

Si el amor de un hombre para con otro hombre fue tan grande que pudo conglutinar un alma con otra, ¿qué será la conglutinación que hará del alma con el Esposo Dios el amor que el alma tiene al mismo Dios, mayormente siendo Dios aquí el principal amante, que con la omnipotencia de su abisal amor absorbe al alma en sí con más eficacia y fuerza que un torrente de fuego a una gota de rocío de la mañana, que se suele volar resuelta en el aire?

San Juan de la Cruz

1. Introducción

Esta es una meditación filosófica que busca responder a una pregunta perenne: ¿el amor humano y el amor místico tienen un origen común o son posibilidades existenciales que se excluyen mutuamente? El punto de partida es la descripción esencial de las experiencias mentadas. Afortunadamente, para entender a qué se refiere la primera, cada uno puede dirigir la mirada hacia su historia de vida. Amar a un ser finito, con un deseo, infinito o finito, de unirnos a él, es una posibilidad vital universal. Por su parte, el testimonio del que se parte para comprender la esencia del misticismo es el *Cántico Espiritual B*, de San Juan de la Cruz (SJC). El porqué de la elección resulta evidente: él es el máximo representante de la mística de los esponsales. Nadie como él ha hablado del encuentro amoroso con Cristo de una manera tan sistemática y, a un mismo tiempo, con tanta hermosura. Y el *Cántico Espiritual B* es la versión más acabada de la celebración poética de los amores entre el alma y Cristo, centrada en el aspecto luminoso y frutivo del encuentro por el que la primera participa en vida mortal del *amor-ágape* que constituye la esencia de Dios.

A lo largo de estas páginas quiero mostrar que el anhelo de continuidad —que Bataille puso de manifiesto en una época en la que toda infinitud se antojaba imposible— constituye la raíz común tanto del amor erótico profano como del enamoramiento con el que inicia

el proceso místico cristiano. Lo que equivale a sostener que el proceso de transformación con el que culmina la unión amorosa entre el hombre y el Esposo Cristo, comienza con el enamoramiento del primero, suscitado por la mostración elusiva del misterio de Dios. Lo cual implica que tanto el amante profano como el místico se convierten en tales por causa de la irrupción de una presencia que los seduce, a saber: el otro y lo divino. El amante ordinario busca la posesión finita de un ser finito. El místico busca por sus propios medios —que por lo mismo participan de la finitud de su ser— la presencia infinita de Dios. Sin embargo, para encontrar la presencia del Dios escondido que le sale al encuentro para enamorarlo y atraerlo hacia sí, precisa la ayuda de la gracia, de transformar sus operaciones naturales en sobrenaturales y, por ende, proporcionadas al ser de Dios.

El propósito de este ensayo es evidenciar que, lejos de ser una modalidad de la vida fáctica opuesta al amor profano, en su fase inicial, el proceso místico es una re-orientación expansiva del erotismo. A partir de la interpretación de la doctrina de SJC, comenzaré por elucidar el vínculo entre finitud y erotismo. Explicaré en qué sentido el *amor-eros* que distingue al principiante es la respuesta humana al amor preeminente de Dios. Posteriormente, caracterizaré a la mística como un tránsito del *amor-eros* al *amor-ágape*. Finalmente, haré una breve descripción del misticismo como modo de ser-en-el-mundo, cuyo sentido es la unión de semejanza con el Amado Esposo Cristo.

La metodología utilizada para la interpretación de la obra sanjuanista es una hermenéutica fenomenológica de raíces heideggerianas, cuyos principios he desarrollado en diálogo con la fenomenología contemporánea de la religión (Velasco, Caffarena, García-Baró, etc.). Ésta es una interpretación de la obra poética y doctrinal de SJC, cuya intención es aclarar qué es el proceso místico, tomando como hilo conductor la relación esencial entre finitud y erotismo. Su importancia radica en que, hasta donde yo sé —aun cuando la literatura sobre el amor, el misticismo y la doctrina sanjuanista es abundante—, no ha habido intentos serios ni sistemáticos por comprender filosóficamente —y eso significa mediante un método suficientemente desarrollado— la experiencia mística amorosa, a partir

de la interpretación de los testimonios textuales de quienes han participado de la visión clara y esencial de lo divino. Muchas veces, al estudiar a SJC se ha intentado esclarecer el vínculo entre vida y doctrina, tomando como punto de partida un cierto modo de hacer filosofía. El más claro ejemplo es la obra de Jean Baruzi. No obstante, nunca se ha intentado comprender filosóficamente la experiencia declarada por SJC desde un horizonte que deje al Dios escondido del que habla en *Cántico Espiritual ser quien es*, sin confundirlo con el Dios de la onto-teo-logía. Eso es precisamente lo que ahora yo me propongo.

2. *Erotismo profano y erotismo sagrado*

La tendencia que gobierna tanto el erotismo de los cuerpos como el erotismo de lo sagrado es el anhelo de continuidad: el deseo infinito de unirse a lo otro y a lo totalmente Otro. Tan pronto toma consciencia de que ser humano es vivir cada día teniendo presente la finitud del mundo, de sí mismo y, sobre todo, de su poder-ser, el hombre se descubre como ser erótico. Se reconoce como alguien que, a diferencia de los demás entes, no sólo “es” sino que además sabe que es —aunque desconoce quién— y conoce la finitud de su condición de ser. Lo que es más importante todavía, conoce su aspiración a lo infinito. Y aspira a la continuidad con la infinitud a la que se dirige su deseo, desde su finitud y mortalidad.

Tanto el erotismo profano como el sagrado tienen por meta la superación de una dualidad. Por ello su cumplimiento sólo puede ocurrir en la soledad capaz de resguardar el abrazo de dos realidades que devienen continuidad. Junto con la soledad, el silencio es condición de posibilidad de la unión de los amantes. Mientras que la irrupción de la palabra señala la frontera que separa al yo del tú, el silencio permite la donación y apropiación recíproca de los amantes.

La realización máxima del erotismo de los cuerpos es el orgasmo. “El orgasmo mismo es limitado, finito y por eso es la hora del éxtasis y la desposesión de sí” (Rivara, 2004: p.35). A través del orgasmo, el existente abandona la experiencia ordinaria del tiempo vulgar para

ingresar en la vivencia de su existenciariedad en términos de duración y convertirse en habitante de un mundo donde la cercanía y la lejanía están dadas por los estremecimientos compartidos del otro. Quien alcanza el orgasmo suspende fugazmente la distancia entre sí mismo y el otro; supera la diferencia entre masculinidad y feminidad, que se establece por el hecho de que:

Para un participante masculino la disolución de la parte pasiva sólo tiene un sentido: el de preparar una fusión en la que se mezclan dos seres que, en la situación extrema, lleguen juntos al mismo punto de disolución. Toda la operación erótica tiene por principio una destrucción de la estructura de ser cerrado que es, en su estado normal, cada uno de los participantes del juego (Bataille, 1997: p.22).

En el orgasmo, el existente accede a la experiencia oceánica de la continuidad con el ser del otro; a la confirmación de que a través de su carne el mundo se resuelve en unidad. Aun cuando en los inicios del juego erótico la distinción entre amante y amado, actividad y pasividad, masculinidad y feminidad, aparece de un modo manifiesto, por obra de la misma dialéctica erótica se produce una inversión de papeles que posteriormente da paso a una superación de roles.

Sed e insatisfacción perpetua son los atributos máximos del erotismo profano. Porque incluso en presencia del amado, el amante no deja de echar de menos su futura ausencia; sabiendo que está condenado a la separación intermitente. En el ámbito profano, “el amor no es el deseo de perder, sino el de vivir con el miedo de la posible pérdida, manteniendo el ser amado al amante al borde del desfallecimiento: [pues] sólo a este precio podemos sentir ante el ser amado la violencia del arrobamiento” (Bataille, 1997: p.247).

El erotismo de los cuerpos se vive esencialmente en términos de unión y separación; búsqueda perpetua del otro y posesión incompleta de él. El impulso erótico que se recrea en el entrelazamiento de los cuerpos responde a una nostalgia de continuidad que sólo se alcanza fugazmente durante el orgasmo. Después de alcanzar el orgasmo, los amantes experimentan siempre el deseo de la repetición.

El existente puede abandonarse al erotismo de los cuerpos y entregarse a la experiencia del amor profano para buscar en ella la superación fugaz de su ser discontinuo. Entonces, la totalidad de su ser como proyecto se orienta a saciar en lo finito su sed de infinitud; al encontrar en la experiencia gozosa de la variedad inagotable del encuentro carnal, la cura para su sed de infinitud.

3. La mística de los esposales: respuesta erótica al amor divino

Como el amante profano, el místico es un ser erótico; a diferencia de él, su avidez no apunta a la intensidad fugaz del orgasmo ni a las obras del amor imperfecto. El místico es amante de lo divino. Como el amante profano, el místico quiere unirse a la presencia fascinante que sale a su encuentro. Sólo que dicha presencia no es la de otro, semejante a él sino, para usar una expresión de Juan Martín Velasco, la “presencia inobjetiva de Dios”.

El hombre se define por el deseo y, ante todo, por su deseo de ser. Según muestra la experiencia cotidiana, siempre tenemos la voluntad puesta en algo. En algunos casos, dicho deseo puede cobrar la fuerza necesaria para convertirse en el motivo central o el sentido de la totalidad de nuestra vida. Nuestro talante erótico no está sujeto a discusión; es un fenómeno innegable. Lo que distingue a unos individuos de otros no es su carácter erótico o anerótico, sino los objetos a los que se dirige su deseo.

El místico —en ello radica quizás su diferencia esencial con el amante profano— no busca “ser” ni ser amado. Tanto por su conocimiento de la tradición como por experiencia, el místico sabe que el amor de Dios precede y origina el amor del hombre. Por eso, sabiéndose amado por Dios, lo que ansía es corresponder al amor espontáneo, inmerecido y absoluto que recibe de Él.

De la iniciativa amorosa de Dios dan cuenta la creación, la encarnación, pasión, muerte y resurrección de su Verbo. “En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó a nosotros, y envió a su hijo en propiciación por nuestros pecados” (1 Jn 4, 10). El Dios del cristianismo es *amor-ágape*, que por

ser quien es ha creado al hombre para el fin sobrenatural de igualarlo consigo; de alcanzar la transformación de semejanza amorosa con el Dios uno y trino. Es por eso que SJC sostiene que “para este fin de amor fuimos creados” (CB 28, 3).

A Dios corresponde el llamado inicial para que el hombre dirija su deseo a lo infinito, dejando a un lado el deseo de los bienes finitos; para que busque satisfacer su sed infinita de sentido infinito con la posesión del único objeto proporcionado, dejando a un lado el erotismo de los cuerpos. Sin la presencia divina que suscita en el hombre el erotismo sagrado, resulta incomprensible que el hombre renuncie a satisfacer su anhelo de continuidad en el ámbito de lo finito. La negación del *amor-eros* profano tiene por causa su reorientación hacia lo sagrado. La decisión de renunciar a lo finito surge del deseo infinito de la infinitud amorosa de Dios. No se trata de un vaciamiento sino de un desasimiento que deja al hombre libre para la unión con el Amado Esposo Cristo.

De acuerdo con la doctrina sanjuanista, si al Amado Esposo Cristo compete enamorar al hombre con su presencia amorosa, al segundo le toca cooperar con la infusión de la gracia, a fin de que las operaciones de su memoria, entendimiento y voluntad se transformen de humanas en divinas y, por tanto, sea capaz de amar a Dios con el mismo amor que de Él recibe. En los inicios del proceso, el *amor-eros* que el místico tiene a Dios no es ni espontáneo ni independiente, porque surge como respuesta a una llamada que lo interpela; como acogida al don del *amor-ágape* de Dios.

Vía activa y vía pasiva son los términos a través de los cuales SJC designa los momentos fundamentales del proceso místico. La vía activa se refiere al trabajo espiritual del principiante por liberarse de sus vicios e imperfecciones con el fin de unirse con Dios. La vía pasiva es la fase de dicho proceso donde, con mayor evidencia y fuerza, se hace presente la gracia de Dios, que tiene por fin último transformar las operaciones del hombre (memoria, entendimiento y voluntad) de naturales y finitas en sobrenaturales y, por ende, proporcionadas al ser de Dios. La importancia de tal transformación reside en que, de acuerdo con SJC, la unión mística reclama como condición de posibilidad de medios proporcionados al fin sobrenatural para el

cual fuimos creados: el amor perfecto de Dios. Lo que equivale a sostener que para la vida eterna no hay camino del hombre a Dios, sino que la salvación es siempre un don divino.

Ahora bien, pensar que el proceso místico se realiza metódicamente es ignorar la libertad y el carácter misterioso de la gracia. El enamoramiento místico, provocado por la manifestación elusiva del Esposo Cristo, acaece de un modo peculiar en cada caso. Hay una gran diferencia entre el enamoramiento místico de quien tiene un encuentro inesperado con el Esposo sin haber hecho nada para merecerlo, el de aquél quien, teniendo el deseo de alcanzar la unión mística, no ha encontrado el modo de hacerlo y el enamoramiento de aquél que, a raíz de un encuentro personal con el Amado, abandona el concepto o la representación tradicional de Éste en favor de su conocimiento sobrenatural. El primer caso es el de aquéllos que no creyendo ni teniendo el deseo de hacerlo son vencidos por la eficacia de la gracia. El segundo y tercer casos describen la situación vital de quienes, abiertos ya a la experiencia de Dios, son sorprendidos por la presencia fascinadora del Amado.

El deseo de infinitud, que en el primer caso parece estar eclipsado y en el segundo y tercer casos se descubre como necesidad declarada y avidez de lo divino, supone una condición ontológica peculiar que constituye la raíz de la religiosidad. La revelación, la teología y la teología mística dan por sentado que, en palabras de Agustín de Hipona, “existe en nosotros una sed interior” (*In Ioannis Evangelium Tractatus*, 32, 2) que sólo se sacia con la experiencia de Dios, que tiene por causa la condición criatural.

La fenomenología de la mística no puede aceptar supuestos. Tiene que contentarse con poner de manifiesto que hay individuos que, habiéndolo buscado o no, dicen participar del encuentro con lo divino, aceptado lo cual es inevitable preguntar por la raíz ontológica de dicho fenómeno.

El escollo principal, desde el punto de vista de la filosofía [que asume por tarea generar una fenomenología de la mística] es conseguir defender suficientemente la idea de creación, lo cual, desde luego, es tarea fuerte. Pero si pudiera

refrendarse filosóficamente siquiera la posibilidad de entender como criatura el ser del hombre [...] sería preciso especular sobre el divino modelo, en el Verbo, de nuestra realidad creada (García-Baró, 2007: p.61).

Y también —agregaría yo— especular sobre el vínculo entre la esencia del hombre como ser capaz de Dios, y la deificación como fin sobrenatural suyo. Entre la revelación y la filosofía hay tal distinción de intencionalidades que no es válido exigir a una lo que constituye el sentido último de la otra. Ni los evangelios ni SJC dan cuenta del fundamento ontológico de la apertura del hombre a lo divino. Partiendo de la evidencia de que hay sujetos místicos y religiosos, en ambos casos se da por supuesto no sólo que el hombre es capaz de amar, sino que fue creado para el fin sobrenatural del amor perfecto. La filosofía, por su parte, ha de reconocer que “exponer las posibilidades existenciales fácticas [respecto de las cuales la vida mística es una modalidad] bajo el punto de vista de sus principales rasgos y relaciones y hacer la exégesis de su estructura existencial cae dentro del círculo de problemas de la antropología temática” (Heidegger, 1997: p.327). Esto implica que, en su calidad de ontología fundamental, la analítica existencial del ser-ahí no puede, por la propia naturaleza del pensar que pone en marcha, decidir nada sobre los fundamentos de un posible “ser para Dios”.

4. *El ansia de divinidad en San Juan de la Cruz*

En el comentario al *Cántico Espiritual*, SJC sostiene que el primer encuentro del hombre con Dios es el origen del enamoramiento del primero. Por ser quien es, la sola manifestación del Amado Esposo Cristo basta para enamorar al alma que vislumbra su presencia, por más baja sea su condición espiritual. La importancia de ese primer encuentro reside en que sólo por la experiencia de Dios el hombre reconoce plenamente la finitud de su ser y, dicho en términos de Heidegger, de su “poder-ser”. Frente al Dios vivo y verdadero que se revela ante su finitud como amor infinito, el hombre no puede sino reparar en la fugacidad y el carácter evanescente de sus obras.

En presencia de la perfección divina, y consciente de su imperfección ontológica, pero sobre todo moral, el hombre se siente anodado. Así, al considerar la vanidad de su vida y del mundo que habita, se pregunta: “¿Qué es lo que fue? Lo mismo que será ¿Qué es lo que ha sido hecho? Lo mismo que se hará; y nada hay nuevo debajo del sol” (Ec 1, 9). “Aquello que fue, ya es; y lo que ha de ser, fue ya; y Dios restaura lo que pasó” (Ec 2, 15).

Cayendo el alma en la cuenta de lo que está obligada a hacer, viendo que *la vida es breve* (Job 14, 5), *la senda de la vida eterna estrecha* (Mt 7, 14) [...] que las cosas del mundo son vanas y engañosas (Eccl 1,2), que *todo se acaba y falta como el agua que corre* (2ª Reg 14, 14) [...] conociendo, por otra parte, la gran deuda que a Dios debe en haberla criado solamente para sí, por lo cual le debe el servicio de toda su vida, y en haberla redimido solamente por sí mismo, por lo cual le debe todo el resto y responsabilidad del amor de su voluntad [...] y que gran parte de su vida se ha ido en el aire [...] para remediar tanto mal y daño, mayormente sintiendo a Dios muy enojado y escondido por haberse ella querido olvidar tanto de Él entre las criaturas; tocada ella de pavor y dolor de corazón interior sobre tanta perdición y peligro, renunciando todas las cosas [...] con ansia y gemido salido del corazón herido ya del amor de Dios, comienza a invocar [a] su Amado y dice:

¿Adónde te escondiste,

Amado, y me dejaste con gemido? (CB 1, 1)

De acuerdo con SJC, el ímpetu erótico que hace al existente “salir” de sí y de su modo de vida mundano para buscar al Dios Amado, surge de la conciencia de finitud. Pues es luego de caer “en la cuenta de lo que está obligada a hacer” (CB Anotación) para corresponder al

1 Tanto en el *Cántico Espiritual* como en la *Noche Oscura*, el proceso místico inicia con la salida del alma en pos de la presencia elusiva de Dios. La acción de la gracia divina consiste en convocar al espiritual al ejercicio del *amor-ágape*, en diversos modos según sea el grado de perfección de éste. En sentido secundario, cada fase del camino místico constituye una salida del modo de vida anterior, motivada por el amor divino.

amor primordial de Dios que el espiritual reconoce la dispersión y vanidad de su anterior modo de vida. Al comprender que el ejercicio del amor perfecto es el fin sobrenatural para el cual ha sido creado, a pesar de lo cual su vida pasada no ha sido más que un deambular vano, el espiritual se siente culpable. Tal culpa es más de orden ontológico que ético: su contrición y arrepentimiento surgen de la aceptación de que no ha obrado como debía, a consecuencia de lo cual no ha llegado a ser aquello a lo que está llamado en virtud de su origen.

Ese primer contacto con Dios provoca en el espiritual una “herida de amor”, que inclina la voluntad de éste a la búsqueda del primero. Para enamorarse del Esposo Cristo no es condición necesaria su conocimiento sobrenatural; basta lo que confusa y oscuramente el alma “siente” ser Dios. Dicho enamoramiento es lo bastante poderoso como para echar a un lado cualquier otro amor y apego a los bienes finitos. Quien se enamora del Esposo Cristo, aun sin proponérselo de forma plenamente consciente no tiene otro interés ni cuidado que unirse a su presencia. Por eso, tras el encuentro personal con el Amado, cualquier proyecto previo del espiritual se desdibuja y pierde consistencia.

El místico es un amante insatisfecho, al que ha herido de amor la presencia elusiva de Cristo. Por ello, cuando conoce con certeza que la suya es enfermedad que sólo se cura con la visión clara y esencial de Aquel que la ha herido, reconoce

Que estando la voluntad

de divinidad tocada,

no puede quedar pagada

sino con Divinidad (San Juan de la Cruz, Por toda la hermosura 5).

En los inicios del proceso místico, el espiritual no participa todavía del conocimiento amoroso de Dios. El amor que entonces tiene a Dios es de orden erótico. Sin embargo, dicho enamoramiento es suficiente para que en él surja el deseo de dejar a un lado cualquier otro amor y apetito, para entregarse por entero a la búsqueda del Esposo Cristo. Por lo que, herido por el amor de su Amado, el espiritual es indiferente al mundo circundante; tiene “ansias en amores inflamadas” y sabe que esa inflamación no puede hallar satisfacción en el amor de lo efímero.

*El que de amor adolece,
del divino ser tocado,
tiene el gusto tan trocado
que a los gustos desfalle[s]ce;
como el que con calentura fastidia el manjar, que ve,
y apetece un no sé qué,
que se halla por ventura* (San Juan de la Cruz, *Por toda la hermosura*, 3).

Lejos de ser ocasión de consuelo, la consideración de las criaturas es para el espiritual causa de más pesar. La belleza y perfección relativa de las criaturas es noticia de la majestad divina. Por lo que la presencia de éstas no hace más que afervorar en el espiritual la llama de amor divino. Quien ama a Dios sólo con el amor que Él “es” puede apaciguar su ansiedad porque su deseo es acceder a su visión clara y esencial. Por eso no halla placer ni gusto en la consideración de las criaturas sino que, por el contrario, se lamenta:

*¡Ay!, ¿quién podrá sanarme?
Acaba de entregarte ya de vero;
no quieras enviarme
de hoy más mensajero
que no saben decirme lo que quiero* (CB 6, 1).

Tal indiferencia, provocada por la concentración amorosa en Dios, trae consigo un inevitable olvido de lo político. Consumado el matrimonio espiritual, el espiritual contempla el mundo bajo una mirada transfigurada por el amor perfecto que lo inhabita, de suerte que para él todo se transforma en rastro del amor divino. No obstante, incluso en tan alto grado de perfección, toda vez que a Dios sólo se le puede hallar a solas y en silencio, en actitud de recogimiento y oración contemplativa, el espiritual tiene la soledad por un bien. El místico necesita estar a solas para asumir una actitud de recogimiento y buscar la unión con Dios. En el lecho amoroso donde se realiza la unión entre el alma amada y el Esposo Amado no tiene cabida nadie más. El acontecer de lo divino tiene lugar en el ámbito de lo sagrado y, por ende, reside allende las murallas de la ciudad. Por lo cual declara la esposa en el *Cantar de los Cantares*:

*En mi lecho, por las noches,
busco al amor de mi vida;
lo busco sin hallarlo.*

*Me levanto y recorro la ciudad
por calles y plazas,
buscando al amor de mi vida;
lo busco sin hallarlo.
Me encuentran los guardias
que patrullan por la ciudad:
“¿habéis visto al amor de mi vida?”*

*En cuanto me alejo de ellos
encuentro al amor de mi vida;
lo abrazo, no lo suelto
hasta llevarlo a mi casa materna,
a la habitación de mi madre (Cnt. 3, 1-4).*

Al vivir entregados de lleno a la búsqueda del Esposo, a los principiantes “tanto les solicita, ocupa y embebe este cuidado de amor [de Dios en el que anhelan progresar] que nunca advierten si los demás hacen o no hacen” (1N 2, 6). Actitud del todo comprensible, toda vez que “el que está enamorado se dice tener el corazón robado o arrobado de aquel a quien ama y así, no tiene corazón para sí, sino para aquello que ama”(CB 9, 5). El espiritual sólo “en”, “por” y “para” el Amado vive, por lo cual puede declarar con verdad: “ya no ando a dar gusto a mi apetito ni al ajeno, ni me ocupo ni entre[ten]go en otros pasatiempos inútiles ni cosas del mundo” (CB 28, 7). Por eso también canta:

*Mi alma se ha empleado
Y todo mi caudal en su servicio
ya no guardo ganado
ni ya tengo otro oficio,
que ya sólo en amar es mi ejercicio (CB 28, 1).*

5. La unión mística. Del eros al ágape

El deseo que define al místico es morar en la presencia de Dios. Mas, ¿qué se entiende por “deseo de Dios”? ¿Cómo dar cuenta del erotismo que no es deseo de lo sensible sino disposición que vincula al hombre con Dios? El deseo latente en la actitud místico-religiosa “no puede ser sino una expresión de una actitud del hombre hacia Dios” (Nygren, 1968: p.207); una respuesta a su amor. Para la mística de los esposales –de la cual SJC es el máximo representante– el fin sobrenatural de la vida es la unión amorosa con Cristo; la *unitas spiritus*, acerca de la cual precisa Juan Martín Velasco que

presente en San Bernardo, los cistercienses y los victorinos, se presenta como una unión afectiva, operacional, realizada por la voluntad y el amor [... puesto que...] Santa Teresa y San Juan de la Cruz, aunque utilicen a veces imágenes que pertenecen a un acervo común con las tradiciones de la unión de indistinción, y aunque hayan utilizado expresiones semejantes en su tenor literal, como el “centro del alma es Dios”, mantienen con claridad que la unión del matrimonio espiritual no conlleva la fusión de las sustancias, sino la conformidad de las voluntades (2004: p.32).

La intención vital que define al místico es su deseo de unirse por clara y esencial visión al Esposo. Tal deseo es lo que lleva a la esposa a salir apresuradamente de noche olvidando cualquier otro afán, tras las huellas de quien, habiéndola enamorado, la dejó herida de amor. El deseo es fuerza que hace salir al místico del mundo y de sí mismo para buscar a Dios. Para dar a entender lo anterior, SJC dice: “¡Oh, Señor, Dios mío!, ¿quién te buscará con amor puro y sencillo, que te deje de hallar muy a su gusto y voluntad, pues tú te muestras primero y sales al encuentro a los que te desean (cf. Sap 1, 1-2)” (*Dichos de amor y de luz*, 2).

En su papel de guía espiritual, SJC se ocupa ampliamente de distinguir entre el *amor-eros* (propio de los principantes) y el *amor-ágape* (propio de los perfectos) porque le interesa dejar en claro que el fin

sobrenatural para el cual fuimos creados es el segundo y no el primero. Es decir, que el fin al que debe tender la vida del hombre no es el deseo natural de ver a Dios sino la transformación en el *amor-ágape* que constituye la esencia divina, tal como éste se manifestó en la cruz. Aun cuando el deseo de ver a Dios (propio del místico principiante) es una condición necesaria para la unión, requiere ser purificado para no degenerar en apetito; necesita mudarse de natural en sobrenatural.

En respuesta a un dirigido suyo, SJC escribe algunos avisos para llevar a buen término “los grandes deseos que le da Nuestro Señor de ocupar su voluntad en Él solo” (Carta 13), a fin de que evite buscar a Dios por el apetito de su presencia, sabiendo que “el único apetito que quiere Dios [es] el de guardar su ley” (1S 5, 8):

le conviene advertir cómo todos los gustos, gozos y aficiones se causan siempre en el alma mediante la voluntad y querer de las cosas que se ofrecen como buenas y deleitables, por ser ellas a su parecer gustosas y preciosas; y según esto, se mueven los apetitos de la voluntad [...] y ninguna cosa deleitable y suave en que ella pueda gozar y deleitarse es Dios, porque, como Dios no puede caer debajo de las aprehensiones de las demás potencias, tampoco puede caer debajo de los apetitos y gustos de la voluntad [...] ni puede su ser y apetito y gusto llegar a saber apetecer a Dios [...] para unirse con Él se ha de vaciar y desapegar de cualquier afecto desordenado de apetito y gusto de todo lo que distintamente puede gozarse (Carta 13).

Al conocimiento sensible de los entes va unida la emoción. Sin embargo, debido a que entre Dios y las criaturas hay una diferencia abismal, y Dios no es objeto de ninguna facultad natural, SJC considera oportuno recordar que “lo más alto que se puede gustar de Dios dista mucho en infinita manera de Dios” (2S 4, 4). Si Dios es amor sobrenatural, cuya experiencia es para el alma oscuridad y misterio, de ello se sigue que el conocimiento de la fe no debe

confundirse con el gusto ni con el placer espiritual que resulta de su visión fugaz. Dios no se reduce ni se identifica con los sentimientos espirituales que provocan su presencia ni su ausencia. Dios es misterio no sólo para el entendimiento sino también para la voluntad.

El *amor-eros* constituye el principio del proceso místico, en el sentido de “comienzo”. Es la causa de la conversión, entendida como el primer movimiento en el que se expresa la decisión del individuo de abandonarlo todo para buscar libremente la presencia de Cristo. Sin embargo, por cuanto surge de un interés egoísta, el amor erótico a Dios no es medio proporcionado para la unión mística.

Buscar a Dios por el gozo derivado de su experiencia amorosa, lejos de aproximar al espiritual a la unión mística, representa un impedimento para su realización. En la vía mística, “todos los daños en el gozo de bienes tienen raíz y origen en su daño principal que es apartar de Dios” (3S 19, 1). ¿Cómo entender que el deseo de Dios aleje al espiritual de Dios? La razón estriba en que, al identificar equivocadamente el ser absoluto y misterioso de Dios con el gozo de su presencia afectiva, lejos de acceder a la visión clara y esencial de Dios, el místico se hace una representación de Dios que atenta contra su dignidad por cuanto hace de Él un ídolo.

El *amor-eros* orientado a lo sagrado es una fuerza natural que saca de sí al espiritual: que lo impulsa al desasimiento y la renuncia de cuanto no es Dios y, en tal sentido, lo libera de sus afanes mundanos. No obstante, cuando el espiritual se limita a dicha experiencia se desvía del propósito último del proceso místico, en la medida en que identifica su experiencia finita de Dios con el ser de Dios; se enamora de la representación de un Dios “a modo humano”. Y al proceder así —lo sepa o no— incurre en su desdivinización.

La unión mística reclama como condición de posibilidad la purgación de todo gozo convertido en apetito, incluso si éste se refiere a Dios. La importancia de la doctrina sanjuanista de la noche oscura sólo se aprecia en su justa dimensión cuando se comprende que únicamente la intervención de la gracia tiene el poder de purgar al entendimiento y la voluntad de todo gusto y asimiento, debido a que “uno de por sí no atina a vaciarse de todos los apetitos” (1S 1, 4).

Las aficiones “crean preferencias desfigurando la realidad” (1S 5, 5). De entre todas las aficiones que aquejan al espiritual, aquella que mayores peligros encierra es la que tiene al Dios-ídolo por objeto, porque disminuye la capacidad para participar del Misterio de Dios (1S 6, 4). Como SJC advierte, “acerca de Dios muchas [aficiones] no son sino actos y apetitos humanos” (2N 16, 5). Para disponerse favorablemente a recibir el don de su conocimiento sobrenatural por contemplación oscura amorosa, el espiritual debe rebasar cualquier representación de Dios y, sobre todo, debe guardarse de identificar el ser de Dios con la resonancia emotiva que suscita en ocasiones su experiencia.

Acerca del daño proveniente de los apetitos, SJC dice que “basta uno, aunque no sea pecado [como es el caso de apetito de lo que el espiritual cree o siente ser Dios], para impedir la unión” (1S 8, 5). El apetito de Dios es necesario para buscarle, pero resulta inadecuado para la unión mística puesto que, al encender la concupiscencia, provoca en el espiritual un amor natural a lo que juzga ser Dios. El *amorer* a Dios es deseo y aspiración, que se satisface en la superación de una necesidad; es expresión de una actitud egocéntrica. Quien ama eróticamente a Dios, lo ama por considerar que es el mayor bien. Pero al hacerlo hace de Dios un valor y, por consiguiente, una realidad de orden subjetivo.

Eros y *ágape* designan dos modos de amar que aun cuando pueden no diferir entre sí por su objeto, surgen de actitudes existenciales opuestas: el deseo egocéntrico de posesión y el don de sí, respectivamente. Como Nygren advierte, “‘eros’ y ‘ágape’ son dos fenómenos que originalmente no tienen ninguna relación” (Nygren, 1969: p.23). Mientras que “eros” es la categoría mediante la cual el pensar griego nombró la fuerza humana de aspiración a lo trascendente; “ágape” es el concepto que mienta la experiencia fundamental del cristianismo: el amor sacrificial, de carácter inmotivado y universal, por el que Cristo se entregó voluntariamente en la cruz, para la redención, justificación y salvación de los hombres. Por lo que toca a su sentido, “eros” y “ágape” son modos de existencia que dan origen a comportamientos ético-religiosos diversos (Nygren, 1969: p.25). La diferencia entre ambos no es de grado sino de naturaleza. Tanto

“eros” como “ágape” son movimientos existenciales que orientan a lo superior y suponen un desdén por lo temporal y efímero. Ambos valen como causas de la búsqueda de Dios. No obstante, mientras que “eros” es la expresión de una potencia humana sólo despertada por la visión fugaz de lo divino; “ágape” designa, ante todo, el amor que Dios es.

El *amor-eros* es un concepto éticamente indiferente. El *amor-ága-pe*, por el contrario, es “la respuesta [cristiana] tanto al problema ético como al problema religioso” (Nygren, 1969: p. 46). El *amor-ágape* “es concepto comunitario que no puede relacionarse en ningún punto con una ética de fundamento individualista o eudemonista” (Nygren, 1969: p. 37). Por cuanto el *amor-ágape* es donación de sí, que sólo se realiza en la vida comunitaria, el amor cristiano entraña un componente ético irrenunciable. “El cristianismo no conoce ninguna comunión con Dios que sea éticamente indiferente, es una religión *plenamente ética*. Y tampoco reconoce una ética independiente de la religión. La moral del cristianismo es una moral *plenamente religiosa*” (Nygren, 1969: p. 38).

Una diferencia más entre las experiencias designadas por los términos “eros” y “ágape” proviene de que “el amor divino [eros-ágape] es inmotivado; el humano [amor-eros], por el contrario, es motivado” (Nygren, 1969: p. 90). Dios ama al hombre porque esencialmente su ser se identifica con el amor. “Esto descarta la cuestión de la mejor o peor naturaleza de quienes son objeto del amor divino. A la pregunta de: ¿por qué ama Dios?, sólo hay una respuesta justa: porque Él es amor en su esencia” (Nygren, 1969: p. 68). Por su parte, en el contexto de la mística cristiana, el *amor-eros* es la fuerza con la que el hombre ama a Dios. Con todo, “si el amor a Dios fuese un amor-deseo [del que SJC decía que no pasa de ser un apetito natural que ata al espiritual a un Dios-ídolo], entonces Dios, aunque se le califique de ‘bien supremo’, no dejaría de ser un medio para satisfacer un deseo humano” (Nygren, 1969: p. 85).

Por sus solos medios, el existente puede buscar pero no hallar a Dios. El amor y la fe sobrenaturales son dones divinos. San Pablo afirma que nada viene del hombre porque no hay camino del hombre hacia Dios, sino únicamente de Dios al hombre. El camino de Dios

al hombre es el abajamiento, pasión y muerte de cruz. “Dios nos ha demostrado su ágape haciendo que Cristo muriese por nosotros cuando no éramos sino unos pecadores, redimiéndonos así de la ira al hacernos justos por la gracia de su sangre” (Nygren, 1969: p.111). El amor de Dios es ilimitado no sólo por su infinitud, sino porque no está sujeto a condiciones. Dios nos ama porque en sí mismo es amor, y no atiende al mérito de las acciones humanas ni busca nada para sí. “¿Qué nos dice la cruz de Cristo acerca de la naturaleza y de la significación del amor-ágape? Nos dice que es un amor oblativo, cuyo sacrificio no conoce límites” (Nygren, 1969: p.112).

Ágape es “el amor tan absolutamente espontáneo y totalmente inmotivado que pone de manifiesto la Cruz de Jesús” (Nygren, 1969: p.19). Ese amor oblativo y sacrificial designa la relación descendente que va de Dios al hombre, cuyo momento más alto es el acontecimiento insólito de la cruz. De suyo, el hombre sólo es capaz del *amor-eros*, de origen egoísta. “El amor a sí mismo es el estado natural del hombre y al mismo tiempo la causa de la perversión de su voluntad” (Nygren, 1969: p.94), siempre que por perversión se entienda la orientación del amor natural a sí mismo, que al asumir un cauce equivocado provoca la lejanía y el abandono de Dios. Aferrado al cuidado de sí, el hombre se olvida de Dios. Para evitar ese desvío, SJC aconseja dejar el cuidado de sí, “entre las azucenas olvidado”.

El término “ágape”, nombra principal y originariamente el amor divino; sólo por derivación y en sentido débil designa el amor místico perfecto. Transformado en semejanza del Esposo, el místico expresa con cada una de su obras el *amor-ágape* que define a Dios. Las obras de amor perfecto que tienen por destinatario al prójimo no consideran los méritos de éste. Y así, “el amor del cristiano a su prójimo no queda como algo propio, sino que se convierte en una emanación del “ágape” de Dios” (Nygren, 1969: p.140). Amar al prójimo en perfección es signo inequívoco de la semejanza con el Esposo Cristo, que constituye la esencia de la vida mística.

Cuando el Espíritu Santo ha infundido la ágape de Dios en el corazón de un hombre (Ro 5, 5), su vida adquiere por ello un nuevo centro: el centro de gravedad ha pasado del

propio yo a Cristo, como recuerdan las palabras ya citadas, de Gal 2, 20: “Ahora ya no vivo, sino que Cristo vive en mí” (Nygren, 1969: p.124).

Participar de la *ágape* divina es convertirse en irradiación del don de Dios, que tiene a los otros por destinatarios. El *amor-ágape* es libre y desinteresado porque obra en desnudez. “El amor a Dios [que se identifica esencialmente con el amor que Dios es] no busca ganancia. Ni siquiera trata de ganar a Dios mismo, es decir su amor. La intención de ganar algo, aunque sea el amor de Dios, es extraña a su naturaleza” (Nygren, 1969: p.88). Recordando quizás un estadio imperfecto de su propio proceso místico, SJC confiesa: “no te conocía yo a ti, ¡oh Señor mío!, porque todavía quería saber y gustar cosas” (*Dichos de amor y de luz*, 32). Al escribir lo anterior, el santo recuerda al lector que el amor místico sólo alcanza plena realización cuando, habiendo llegado al matrimonio espiritual, “se hace la transformación por amor del alma [con Dios]” (1S 2, 4).

El proceso místico puede interpretarse como un tránsito del *amor-eros* al *amor-ágape*, determinado por la entrada en la contemplación oscura amorosa. Lo que define al principiante es el *amor-eros* al Esposo Cristo, que lo hace salir de sí y de sus afanes temporales para ir en pos de rastro. El principiante es un “nuevo amante” a quien define el deseo erótico de la experiencia de Dios. Por el contrario, el “amante maduro” es semejante al “adobado vino” porque, habiendo progreso en la escala del amor místico, tiene a Dios un amor que no está sujeto ni ligado al gusto, que no aumenta ni disminuye por los goces o privaciones que de Él recibe.

Los nuevos amadores son comparados al vino nuevo. Estos son los que comienzan a servir a Dios, porque traen los fervores del vino del amor muy por de fuera en el sentido [...] y tienen la fuerza del amor en el sabor dél [...] los viejos amadores, que son ya los ejercitados y probados en el servicio del Esposo, son como el vino añejo que tiene ya cocida la hez, y no tiene aquellos hervores sensitivos ni aquellas furias y fuegos fervorosos de fuera, mas gustan la suavidad

del vino de amor ya bien cocido en sustancia [...] Y no se quieren los tales asir a esos sabores y hervores sensitivos (CB 25, 10-11).

La experiencia contemplativa del Esposo Cristo no es conocimiento egoísta sino iluminación transformadora, por obra de la cual el místico adquiere la capacidad de irradiar dicha presencia salvadora a través de sus obras, puesto que “incluso cuando la “ágape” tiene por objeto al hombre, revela los rasgos del amor divino” (Nygren, 1969: p.203). Pero, “¿dónde debemos ejercitarnos en la caridad? En el amor al hermano” (Agustín de Hipona, *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus Decem*, 5, 7). Por lo cual, el santo aconseja: “si conocemos, amemos, pues el conocimiento sin la caridad no salva. La ciencia hincha, la caridad edifica (1 Cor 8, 1)” (*In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus Decem*, 2, 8).

A diferencia del *amor-eros*, el *amor-ágape* entraña de suyo un compromiso ético. La soteriología cristiana, centrada en la experiencia de la *ágape*, se distingue de la doctrina del *eros* porque no se conforma con “la liberación con respecto al mundo sensible y la ascensión hacia la patria divina de la cual es originaria” (Nygren 1969, 157). *Ágape*, como se ha dicho ya con Nygren, es la respuesta cristiana al problema de la ética y de la religión. Ella designa el ejercicio de amor perfecto que, siendo de origen divino, alcanza al prójimo. “Si alguien piensa que la bebida es para sí, la fuente pierde su virtud. Dios da el agua de la contemplación infusa para hacer de ella partícipe a prójimo” (Agustín de Hipona, *In Ioannis Evangelium Tractatus*, 32, 4).

La *ágape* no es experiencia iluminativa pasiva por la que el individuo queda absorto en lo divino; es fuerza transformadora que, realizando las obras del amor, engendra amor en el prójimo. Como dice el apóstol, “la fe sin obras no salva” (Stgo 2, 17). Mas, para que las obras de amor sean perfectas, y proporcionadas al ser de Dios, es preciso que provengan del ejercicio de las virtudes teologales y éticas sobrenaturales. “La obra de la fe es el amor mismo, según lo que dice el apóstol Pablo, y la fe obra por el amor (Gal 5, 6). Las obras que realizaste antes de venir a la fe [sobrenatural, fruto de la contemplación] o eran nulas o, si tenían la apariencia de bondad,

eran vanas” (Agustín de Hipona, *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus Decem*, 10, 1). En total acuerdo con San Agustín, SJC habla a los directores espirituales diciendo:

Adviertan, pues, aquí los que son muy activos, que piensan ceñir el mundo con sus predicaciones y obras exteriores, que mucho más provecho harían a la Iglesia y mucho más agradarían a Dios, dejando aparte el buen ejemplo que de sí darían, si gastasen siquiera la mitad de ese tiempo en estarse con Dios en oración [...] entonces harían más y con menos trabajo con una obra que con mil, mereciéndolo su oración [...] porque de otra manera todo es martillar y hacer poco más que nada [...] cuando está cierto que las obras buenas no se pueden hacer sino en virtud de Dios (CB 29, 3).

Como José Ferraro apunta acertadamente, con el fin de interpretar fielmente las enseñanzas de Jesús, es preciso admitir que la teología moderna se equivoca al pensar que cuando alguien vive en estado de gracia posee el don de la caridad como hábito. La caridad no es hábito sino, en todo caso, hábito que se sostiene por las obras de amor perfecto. Sin los actos de las virtudes sobrenaturales teologales y éticas, el hábito de la gracia se aletarga y debilita.

Es evidente que los sarmientos no producen fruto meramente mediante la presencia de una vida latente sino que más bien mediante actos que procediendo de la vid y que pueden identificarse como debidos a la vid [...] El fruto del que habla aquí Jesús [se refiere a la parábola de la vid verdadera] es en el orden sobrenatural, no en el orden natural (Ferraro, 1997: pp.101-102).

En el contexto de la experiencia mística, sólo está “perfecto el amor [...] cuando se hace la transformación por amor del alma [con Dios]” (1S 2, 4). Es decir, “hasta que emparejan en uno solo los amantes que se transfiguran el uno en el otro” (CB 11, 12), de modo que el espiritual deviene Dios por participación. Transformación respecto

de la cual es importante no perder de vista la advertencia bíblica que señala: “vosotros sois dioses, y todos vosotros hijos del Altísimo; pero como hombres moriréis” (Sal 82, 6). Sin importar cuán infinito sea el vuelo del alma hacia la unidad divina, siempre estará atada a su condición de discontinuidad y muerte. Aclaración que hace del erotismo sagrado ansiedad perenne; sed insatisfecha de la presencia infinita de Dios, que ruega a Éste diciendo:

*Pónme como sello sobre tu corazón,
como sello en tu brazo;
porque fuerte como la muerte es el amor,
insaciable la pasión como el abismo;
sus brasas,
brasas de fuego,
fuego divino;
las aguas más caudalosas
no podrán apagar el amor,
ni anegarlo los ríos;
¿cómo despreciar
a quien da por amor cuanto tiene?”(Cnt 8, 6-7)*

6. Conclusión

Como espero haber mostrado páginas atrás, el erotismo es la raíz común de donde brotan tanto el amor profano como el místico. La afirmación de que el cristianismo surge de un *pathos* que niega la vida y enaltece la muerte sólo puede surgir del desconocimiento de la revelación, o bien, de la mala fe. En cualquiera de los dos casos, resulta insostenible. Para comprender que es justamente del erotismo de donde surge el primer movimiento de la vida religiosa —la conversión— basta prestar oído a los testimonios de aquellos hombres que de un modo radical han gozado de la experiencia de Dios: los místicos.

A lo largo de esta meditación nos hemos esforzado por comprender las palabras de uno de los místicos más representativos de la

tradición cristiana: San Juan de la Cruz. A través de la reflexión sobre la declaración de algunos pasajes del *Cántico Espiritual B*, hemos comprendido que la mística no sólo tiene un origen erótico sino que, prescindiendo de éste, de la capacidad del hombre para enamorarse de la manifestación elusiva de lo divino, y del acontecer mostrativo de Dios, cualquier búsqueda espiritual resulta incomprensible. Pues, si no es para ir en pos de un amor más perfecto, ¿por qué negaría el hombre su inclinación erótica hacia lo profano? Ciertamente, por sí sola, cualquier renuncia es absurda. En sí mismo, el ascetismo carece de una dimensión salvífica. Ni la renuncia al mundo ni la negación de sí mismo son fines en sí mismos sino medios para liberarse de todo aquello que estorba la unión con el Esposo. No se trata de dejarlo todo para entregarse a la nada; se trata, por el contrario, de no estar asido a nada para acceder a la unión con el amor absoluto que se manifestó en la cruz de Cristo.

El amor es entrega y donación que no codicia nada para sí. El propósito de la vida espiritual, en la mística de los esponsales, es la correspondencia al Amor que Dios “es”. Mas, a fin de poder corresponder a ese amor, el espiritual debe primero merecer que, mediante la purgación pasiva de sus apegos y apetitos y la infusión de su conocimiento oscuro amoroso, Dios lo haga semejante a sí. No son las obras de la virtud imperfecta las prendas y pago que el existente debe a quien para amar lo ha creado, sino las obras de virtud perfecta, que sólo realiza cuando está unido a lo divino “porque de solas estas flores y esmeraldas de virtudes y dones escogidos y perfectos, y no de las imperfectas goza bien el Amado.” (CB 30, 5)

El erotismo sagrado no es más que la cumplida realización de una tendencia ontológica irrenunciable, que hunde sus raíces en el deseo de continuidad, despertado por la conciencia de la finitud a la que el existente llega cuando se comprende propiamente como ser-para-la-muerte: el deseo infinito de ser. La mística es una modalidad de la vida fáctica que no entraña una oposición sino una expansión del erotismo profano. El amante profano y el místico comparten el deseo de salir de sí para ir tras las huellas del otro y de aquello “más que otro”; la distinción entre ambos proviene de que el místico no puede saciar su sed de infinitud en la unidad con lo finito. Como

expresión del erotismo, la actitud teologal del místico es su respuesta al llamado universal del *amor-ágape* que Dios es y que, aun cuando no basta para la unión de semejanza amorosa, constituye el inicio del proceso espiritual que tiene por fin la deificación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUSTÍN DE HIPONA. 2005. *In Ioannis Evangelium Tractatus. Obras Completas XIII*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- AGUSTÍN DE HIPONA. 2003. *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus Decem. Obras Completas XVIII*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- BATAILLE, Georges. 1997. *El Erotismo*. México: Tusquets.
- FERRARO, Joseph. 1997. *Misticismo y compromiso en el Evangelio de San Juan* vol. I. México: Edamex/UAM-I.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel. 2007. *De estética y mística*. Salamanca: Sígueme.
- HEIDEGGER, Martin. 1997. *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- JUAN DE LA CRUZ. 2003. *Obras Completas*. Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- NYGREN, Anders. 1969. *Eros y ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*. Barcelona: Sagitario S.A.
- RIVARA, Greta. 2004. *El ser para la muerte. Una ontología de la finitud*. México: UNAM.
- VELASCO, Juan Martín. 2004. "El fenómeno místico en la historia y en la actualidad", en Velasco J. M. (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Madrid: Trotta/Centro Internacional de Estudios Místicos.