

## *Vir desiderorum* (Dan 9, 23; 10, 11 y 19)

### Una teología del deseo<sup>1</sup>

«Dios es tan extenso que en su espacio puede sosegar incluso el deseo de un deseo irrealizable. Gregorio de Nisa fue quien mejor lo entendió y anticipó la respuesta al convulso *pathos* del deseo de Rilke.» (Hans Urs von Balthasar)<sup>2</sup>

#### Alois María Haas

La cultura de la presencia, que hoy en día marca nuestra civilización con su renuncia por principio a los aspectos de significado y sentido de lo fenoménico, es ambivalente. Como fenómenos no interpretables ni clasificables (sin un reflejo espiritual) sí son capaces de provocar en los afectados fuertes bloqueos anímicos (sobresaltos, angustias, repugnancia), pero apenas algún conocimiento sólido. De este modo, tanto los acontecimientos como sus repercusiones permanecen en un estado irracional, es decir, sin sentido y, por tanto, sin consecuencias. Se plantea la cuestión existencial de si la intención del ser humano es nivelarse hasta ese punto y si está dispuesto a renunciar voluntariamente a una experiencia fundamental (que lo sustenta) acerca de lo que posee un sentido «importante» y, por tanto, acerca de la posibilidad incluso de interpretar todo lo dado.<sup>3</sup> Si no queremos vernos obligados sencillamente a dar el paso desde una «razón perceptiva» a una razón cotidiana puramente «profana<sup>4</sup> y secular<sup>5</sup>» del postmoderno «anything goes» (título de un musical representado en Nueva York en el año 1934), entonces hay que considerar en toda su extensión el catálogo de preguntas planteadas por Immanuel Kant con una intención «cosmopolita», de ciudadanía universal. Las preguntas de Kant son las siguientes:

«1. ¿Qué puedo saber? 2. ¿Qué debo hacer? 3. ¿Qué puedo esperar? 4. ¿Qué es el hombre? La primera pregunta la responde la *metafísica*; la segunda, la *moral*; la tercera, la *religión*, y la cuarta, la *antropología*. En el fondo podríamos referirlo todo a la antropología ya que las primeras preguntas remiten a la última.» (*Lógica*, Werke 9, 24)<sup>6</sup>

El asunto que me ocupa —concentrado en la posibilidad postmoderna de la religión— es, siguiendo a Kant, la esperanza, una esperanza en el sentido de una pregunta sobre si hoy en día se perfilan formas y modos de pensar que no se agotan sencillamente en el marco de su mero carácter de consumación y suceso, sino que significan y aportan *algo bueno* en el sentido platónico de la expresión, esto es, algo concluyente y de validez última.

#### I

El título de nuestra breve reflexión «*Vir desiderorum es*», es, según su fuente bíblica en el Libro de Daniel (en torno al año 165 a. C.)<sup>7</sup>, una expresión de Dios al porfiado profeta, y significa: «¡Eres un

hombre *de mi deseo!* — ¡Te he elegido a ti!» Se trata, por tanto, de una alocución del mismo Dios elector, de un genitivo subjetivo. Ya los Padres de la Iglesia lo transformaron en un genitivo objetivo con el significado: «¡Eres un hombre cuyo sentido de la vida está marcado por el deseo!»<sup>8</sup> Pese a todos los resurgimientos relevantes en el ámbito social y religioso, la gran cuestión sigue siendo: ¿Dónde ha quedado el esplendor de los primeros tiempos —el impulso original—, la frescura de los comienzos, el estar abiertos los ojos a la emergencia de lo *nuevo* que en el caso del cristianismo se documentó en una eclosión real de un nuevo estado de ánimo espiritual?<sup>9</sup>

Como es natural, al comienzo se pone a debate la vivacidad de la cuestión de la fe y el esfuerzo intelectual por una verdad absoluta que se puede alcanzar más allá del esfuerzo humano por la creencia y por la ciencia. Queremos saber algo más exacto al respecto, pero quien se plantea tales cuestiones en una época que fluye impetuosamente como la nuestra, caracterizada por una inconsistencia y una mundanidad totales, se ve en primer lugar —como cristiano creyente— frente a un pasado prepotente con una herencia que ha ido sedimentándose a lo largo de los siglos en los sistemas acumulados del saber reunido en iglesias, sectas y en la mística. Todos esos sistemas eran propensos a esclerotizaciones rituales y a fijaciones ortodoxas con respecto a las formas de la fe y de la vida. Arnold Gehlen habla en 1967 de «cristalizaciones culturales» y del «estabilizado carácter definitivo de las religiones» teniendo en cuenta su rango de «religiones universales».<sup>10</sup> Era posible que sucediera —y de hecho sucedió— que en ese proceso cayera por completo fuera de la perspectiva el impulso vivo, en cierto modo la fuente de todas las formas de vida y de fe orientadas al absoluto, el deseo inextinguible en los seres humanos de pensarse más allá de sí mismos hacia un origen que podría ser, simultáneamente, el futuro. Como apenas en otra época de la historia de la humanidad impera lo mundano, el desencanto (Max Weber)<sup>11</sup> y la desesperanza en todos los niveles.

Sin embargo, corre el rumor de un «regreso» de la religión. Razón tiene esa fama en el hecho de que cada religión tiene que adquirir y ambicionar renovadamente su carácter inmediato de experiencia de lo divino-absoluto, si no quiere perecer. Es evidente que las religiones universales lo intentan una y otra vez, pero los creyentes raras veces consiguen entrar en la «magia de los comienzos» y abarcar con la vista algo nuevo (que puede ser perfectamente lo antiguo) desde la posición del buscador anhelante. Demasiado grande es el peso de las «cristalizaciones» religiosas en las presiones psico-sociales y económico-monetarias. Sin embargo, existen seres que son capaces de romper y de licuar de una manera modélica la época con una fe encallada. Es bueno prestarles atención.

Para ofrecer una impresión sobre la «dimensión perdida» y la «profundidad»<sup>12</sup> de los motivos religiosos, es decir, cristianos, acerca del deseo, el Maestro Eckhart (en torno al 1260-1328) es seguramente la personalidad adecuada ya que en él se da la teleología de lo absoluto como en ningún otro místico de la Edad Media. En sus *Reden der Unterweisung* [Discursos didácticos] de en torno al año 1280, escribe:

*Der got alsô in wesenne hât, der nimet got götlichen, und dem liuhte er in allen dingen; wan alliu dinc smeckent im götlichen, und got erbildet sich im ûz allen dingen. In im blicket got alle zît, in im ist ein abegescheiden abekêren und ein înbilden sînes geminneten gegenwertigen gotes. Glîcher wîs, als den dâ hitzeclîchen dûrstet in rehtem durste, der tæte wol anders dan trinken und mac ouch wol ander dinc gedenken; mêr: aber swaz er tuo oder bî swem er sî, in swelher meinunge oder swaz er gedenke oder swaz er wûrke, im envergât doch daz bilde des trankes niht, die wile der durst wert; und als vil græzer durst ist, als vil mêr und inwendiger und gegenwertiger und stæter ist daz bilde des trankes. Oder der dâ hitzeclîchen ein dinc minnet mit ganzer kraft alsô, daz im niht anders ensmecket und ze herzen gât dan daz, und meinnet daz aleine und anders zemâle nihtes: entriuwen, swâ der mensche ist oder bî swem er ist oder swes er beginnet oder swaz er tuot, sô erlischet niemer in im, daz er alsô minnet, und in allen dingen vindet er des dinges bilde und ist im als gegenwertic, als vil der minne mêrer und mêrer ist. Der mensche ensuochet niht ruowe, wan in enhindert kein unruowe. Der mensche ist verre mêr vor gote gelobet, wan er alliu dinc götliche nimet und mêr, dan diu dinc an in selber sint. Triuwen, hie zuo gehæret vlîz und minne und ein wol warnemen des menschen inwendicheit und ein wakker wâr vernüftigez wûrklichez wîzzen, war ûf daz gemüete stât in den dingen und bî den liuten. Diz enmac der menschen niht gelernen mit vliehenne, daz er diu dinc vliuhet und sich an die einæde kêretvon ûzwendicheit, sunder er muoz ein innerlîch einæde lernen, swâ oder bî swem er ist. Er muoz lernen die dinc durchbrechen und sînen got darinne nemen und den krefticliche in sich kûnnen erbilden in einer wesentlichen wîse.*

«Quien tiene a Dios de esta manera en el ser, toma a Dios divinamente y Él le ilumina en todas las cosas, pues todas las cosas le saben a Dios, y la imagen de Dios se le hace perceptible desde todas las cosas. En él brilla Dios en todo momento, en él se lleva a cabo un desasimiento liberador y una impresión de la imagen de su amado Dios presente. Es como alguien que siente una sed inmensa con el calor; puede hacer otras cosas diferentes a beber, y también es posible que piense en otras cosas; pero haga lo que haga y esté con quien esté, sin importar su afán o su pensamiento o sus actos, no se le desvanece la imagen de la bebida mientras perdure la sed; y cuanto mayor sea la sed, más potente y penetrante y presente será la imagen de la bebida. O como aquel que ama algo ardorosamente y con todo su fervor, de modo que no haya gusto en nada más, y sólo anhela eso y ninguna otra cosa; es completamente cierto que en una persona así, sea quien sea, esté con quien esté, comience lo que comience o haga lo que haga, nunca se extinguirá en él eso que tanto ama, y en todas las cosas encuentra la imagen de esa cosa, y esto se le hace tanto más presente cuanto más potente se va haciendo ese amor. Una persona así no busca el sosiego pues no le estorba ningún desasosiego. Esa persona halla más alabanzas ante Dios porque comprende todas las cosas de una manera divina y más elevada de lo que son en sí mismas. Para amar se requiere tesón y entrega y una atención precisa al interior de la persona y un saber despierto, verdadero, sensato y real sobre dónde reside el ánimo en medio de las cosas y entre las gentes. Esto no lo puede aprender la persona mediante la huida, escapando de las cosas y volviéndose exteriormente hacia la soledad; más bien tiene que aprender una soledad interior para atravesar las cosas y comprender a su Dios *dentro de ellas* y poderse lo imaginar vigorosamente, en su ser.»<sup>13</sup>

Este texto trata el antiquísimo problema de la «posesión de Dios» debatido ya por los Padres de la Iglesia.<sup>14</sup> Entre las numerosas tradiciones que confluyen aquí, fetichistas, demónicas, entusiásticas, platónicas, del Nuevo Testamento, griegas, judías, también nos encontramos sobre todo con una tradición metafísico-mística (sobre el *noûs* y el *lógos*).<sup>15</sup> Eckhart defiende en su breve consideración fenomenológica acerca del deseo cristiano de Dios la posible posesión de Dios en el sentido de una percepción orientada al ser. Para él es completamente válida la fórmula *esse est Deus*. Esta sentencia propone una conversión del pensamiento que sólo puede ilustrarse mediante una comparación con el *arebeit* humano (las fatigas que producen la sed y las ansias de amor).<sup>16</sup> Esa forma de privación vital que se establece como objetivo es el planteamiento de una completa concentración espiritual sobre el objeto ausente (la bebida contra la sed y la consumación del amor exclusivo). A la criatura finita ya sólo le satisface el infinito de la satisfacción plena. Se trata de despertar en uno al «pèlerin de l'absolu» (Léon Bloy), que avizora su posible satisfacción plena únicamente en la plena contemplación del bien que le falta. Eckhart tiene en mente a Dios. Quien quiera «poseer» a Dios,

primero debe hacerse todo divino mediante una privación radical. Sólo entonces se produce la «brecha» (Durchbruch) como un salto existencial en lo anhelado. El momento de privación es una *epojé* vital, un ingreso en la soledad y en el desierto del completo «desasimiento» (Abgeschiedenheit) *interior* y la abstinencia de todo exceso (que en Eckhart está asociada con la muerte mística<sup>17</sup>).

## II

Desde la perspectiva de la razón humana, Nicolás de Cusa (1401-1464) dirá acerca del conocimiento absoluto que no es cognoscible de ninguna de las maneras, *non igitur comprehensibilis est veritas absoluta*.<sup>18</sup> La verdad absoluta no podemos conocerla en el sentido de una asequibilidad técnica; esta verdad sólo puede llevarse a cabo en una especie de raptó intuitivo. Hay que recordar aquí el motivo platónico de la iluminación repentina y clara de la verdad tal como queda ilustrada en la Carta VII de Platón.<sup>19</sup> En Eckhart se da una «travesía» que introduce en la *überswank* [exaltación] del *wesen* [ser] de Dios.<sup>20</sup> Y esta transcendencia es algo que, justamente en el momento de su inalcanzabilidad, espolea al ser humano hacia el deseo incesante de Dios. Lo lleva a dejar que siga ardiendo la centella que, según el Maestro Eckhart, llevamos en nuestro interior, y que no es otra cosa que la pura presencia de Dios en la nada de mi ser creado.

El teólogo francés Henri de Lubac, en su libro *Sur les Chemins de Dieu*<sup>21</sup>, estigmatizó con potentes palabras la tremenda disminución de la fe en Dios de la modernidad. Detecta su causa en el «papagayismo»<sup>22</sup> imperante: peroratas de loros, hipocresía, superstición, puerilidad, convenciones, rutina... Todas esas expresiones son, en su conjunto, una perífrasis para designar lo que para nosotros (50 años después) representa el mundo mediático en la actualidad: ¡un conjunto infinito de enunciados, por completo descabellados, y ensamblados únicamente por la autodesinhibición de voces que se imitan unas a otras y que no dicen nada! El hecho de que esos pseudoacontecimientos determinen hasta tres cuartas partes de nuestra existencia, de modo que no tienen un lugar cualquiera dentro de este marco ni el culto, ni la oración, ni la meditación, ni la contemplación, eso es para él una gran contrariedad, y advierte: Tened cuidado y desconfiad de semejantes juicios. No obstante, opina que esa tremenda «basura» no debe hacernos perder de vista la pequeña centella que brilla en el fondo de nuestra alma, en alusión a la *scintilla animae*, la centella que está presente en el alma como su núcleo divino. Según Eckhart, esa chispa no puede extinguirse siquiera en aquellos que se consumen en el infierno.<sup>23</sup>

¡Éste es el punto de partida de todos los deseos potentes de ese ser humano que habita un mundo espiritualmente multiforme, un mundo que le inunda por completo con asuntos profanos, en el que no impera ninguna síntesis de ningún tipo y en donde los acontecimientos se dan caza día tras día,

cada uno más terrible que el anterior! Un lenguaje del deseo (en el sentido de un *modus loquendi* místico), un discurso que anime al ser humano por lo menos a articular su *deseo* de absoluto (como *desiderium naturale videndi Deum*) con un lenguaje erótico en lo emocional, paradójico en lo intelectual y/o catacrésico en la metáfora, tiene que ser por fuerza provechoso y significa un gran estímulo incluso desde un punto de vista estético y retórico.

De ahí que nos veamos obligados a remontarnos a aquellas formaciones espirituales de la historia del pensamiento y de la teología (aquéllas que, según Kant, culminan en la esperanza), que postulan que en el centro de cada ser humano rige una nobleza invulnerable en calidad de la dignidad más elevada de la presencia divina. Ésta es la forma específica que la mística alemana ha concedido a la semejanza y a la imagen de Dios que poseemos los seres humanos (Gen 1, 26)<sup>24</sup>.

Los Padres de la Iglesia siempre se preguntaron dónde se hallaba la imagen viva dentro del ser humano.<sup>25</sup> Originariamente, los Padres consideraron esa imagen viva de Dios en el ser humano como una imagen trinitaria, oculta en las tres potencias superiores del alma, las denominadas *potentiae animae: intellectus, memoria y voluntas*. La *memoria* refleja a Dios Padre como una fábrica de ideas y vástago paternal de todos los *logoi spermatikoi*. El *intellectus* se puede identificar con el *logos* mediante el cual ha sido diseñado el universo y en el cual tienen sus fundamentos la creación y la teología de la creación. En la noche, cuando su curso ha alcanzado la mitad, se eleva entonces la palabra divina en el cielo, desde el trono de Dios, y salta hacia abajo<sup>26</sup>, a la Tierra, dentro del seno de la Virgen. Ése es, pues, el segundo empuje divino, en el cual el *logos* adquiere una forma humana. Es decir, en la soteriología tenemos por tanto contenida una *teología de la creación* que no debe ser desatendida de ninguna manera. Si las iglesias lo hubieran tenido presente de forma continuada, no estarían tan sometidas a la presión de tener que reaccionar a las corrupciones de la época de una manera menos moral que positivamente evangelizadora.

¿Dónde reside en el alma la imagen de Dios? ¿Se encuentra en las tres potencias del alma que reflejando la trinidad divina articulan la presencia de Dios en el ser humano, o se halla (y ésta es la doctrina de Eckhart, Tauler y Suso) más profundamente dentro de mí, en la «punta del alma» (*acies mentis*),<sup>27</sup> en su punto más elevado y extremo, en la cima dentro del alma, en el *anthos tou nou*, en la flor de la razón superior? ¿Es ése el lugar donde se acumulan todas las energías humano-divinas, igual que (según Eckhart) el «Dios» trino se acumula en la «divinidad» *única*? Según la información del místico alemán, es allí donde se refleja la imagen de Dios, del Dios uno y trino.

Sin embargo, el deseo de lo absoluto también ha sido articulado en la filosofía y en la espiritualidad del neoplatonismo heleno-pagano, como por ejemplo en Plotino (205-270). Su idea más elevada de una unión mística del *nous* con el *hen* (lo uno) consiste en el «deseo de la visión» (*epheisis gar opseos horasis*), y ese deseo es interminable. Un cristiano que, según sus propias declaraciones, leyó un siglo más tarde los «libros platónicos» (es decir, los de Plotino) es Agustín (354-530), quien

desarrolla una teología del deseo de Dios a partir de esa visión. Su palabra clave es *desiderium*, desasosiego, deseos, ansias de calmar su sed vital en Dios. Es su *summum bonum*, lo que se halla frente a los ojos interiores. Pero ese afán se articula de manera natural por las vías de una concreta idea de Dios, tal como está fundamentada en la revelación. Él articula ese deseo de la siguiente manera:

«Dios dilata en la demora los anhelos, y en el anhelar dilata el alma, y en el dilatar la hace más ampliamente captable. Así pues, queremos anhelar porque queremos que se nos colme, queremos dilatarnos hacia él, de modo que Él colme cuando venga.»<sup>28</sup>

Esta declaración completamente diáfana de Agustín ofrece una teología del deseo cuyo acicate es, precisamente, su carácter último de no poder ser colmado y que conduce a la dinámica de un incremento continuado. Cuanto mayor es el vacío, mayor es la plenitud. Así pues, impera una tensión dialéctica entre la plenitud y el vacío, tensión que en su día conducirá a la consumación pascual, ya que el acontecimiento del paso nocturno del Salvador al inframundo conducirá a la resurrección luminosa. Dice Agustín:

«Uno es tal como ama. ¿Amas la tierra? Serás tierra. ¿Amas a Dios? ¿Qué he de decir ahora? ¿Serás Dios? No me atrevo a decir tal cosa por mí mismo, así que oigamos lo que dicen las Escrituras: «He dicho: vosotros sois dioses (Salmos 82, 6), sois hijos del Altísimo.»<sup>29</sup>

Él se remite al texto del Salmo 82,6 por pudor de lo que no debe decirse.

También los Padres de la Iglesia griegos desarrollaron una teología del deseo, el primero de todos, *Orígenes* (185-254)<sup>30</sup>, pero también *Gregorio de Nisa* (335/40-394)<sup>31</sup> y otros muchos. Por desgracia, en el siglo XIII se produjo, para la historia de la Iglesia, la gran escisión entre vida en la fe y el dogma a la que quedó abocado el sistema escolástico, intelectualmente constructivo en las universidades, pero a la larga deficitario en lo tocante al espíritu. La dinámica de una espiritualidad viva —a diferencia de la evolución que tuvo lugar en la Iglesia Oriental— fue frenada inadecuadamente en su punto central. De esta manera, la «espiritualidad» fue convirtiéndose cada vez más en un ámbito reducido a la vida en la fe.

El concepto de *spiritualitas* aparece ya en textos cristianos durante la Antigüedad tardía. Con ese término se hace referencia a la reivindicación de una orientación espiritual para la comprensión del Evangelio, en oposición a la «letra». En el siglo XIX, la «espiritualidad» se convertirá en un asunto de controversia entre los católicos. Se discute entonces qué orden o qué congregación lleva la razón en su modo de vivir la fe cristiana. ¿Existe sólo una espiritualidad para todos los cristianos? ¿O existe un pluralismo de diferentes espiritualidades en la Iglesia? Hoy en día, la «espiritualidad» ha degenerado en un patrón que puede abarcar todas las acepciones, y significa desde «bienestar físico y anímico» hasta «meditación» o «descanso».



### III

Quiero referirme finalmente, y con un énfasis especial, al teólogo del deseo, *Juan de la Cruz* (1542-1591), un hombre en quien el deseo de Dios presidió en varios estadios de su vida. Monje miembro de la orden mendicante de los carmelitas, quiso integrarse en el movimiento reformista de Teresa de Ávila, y sus antiguos compañeros de la orden, los carmelitas calzados, lo encarcelaron, atormentaron y humillaron durante casi un año. Esto ocurrió en la época en que Teresa de Ávila (1515-1582) iba a fundar la orden reformada de las carmelitas descalzas.

Por su ideario vital, fijado en la Baja Edad Media, la orden de los Carmelitas pertenecía más bien a la orden mendicante de los agustinos, dominicos y franciscanos. Sin embargo, en sus comienzos, los carmelitas estuvieron orientados, además, hacia un ideal de vida eremítico, que ya en el siglo XIII había llevado a los miembros de la orden a vivir en el Monte Carmelo.

El motivo del deseo se refleja en Juan de la Cruz sobre todo en su vida real, en la época del cautiverio que tuvo que soportar durante más de ocho meses, recluso en su mazmorra estrecha, aguantando calor y frío, hasta que consigue realizar su escapada nocturna. En esa soledad comienza a escribir sus poemas y logra expresar su deseo de Dios, con todos los registros imaginables del sentimiento, en una forma lingüística inimitable en la que concuerdan en una combinación extraordinaria la poesía popular de índole erótica con la del Cantar de los Cantares.

Su manera de proceder, en sí misma, se halla dentro de una tradición cristiana muy antigua. Pensemos en *Hadewijch de Amberes* (mediados del siglo XIII), o en *Matilde de Magdeburgo* (≈ 1207 — ≈ 1282). Las dos debieron tener, seguramente, una formación como trovadoras. A ellas les resultaba de lo más natural verter su formación cortesana en los asuntos espirituales y combinar su religioso amor a Dios con el amor mundano.

Importantes poetas medievales ya habían defendido sus reivindicaciones (profano-)teológicas antes de *Dante* (1265-1321), por ejemplo, desde el siglo XII, cuando el amor —espiritual y mundano— a Dios y al ser humano se convirtió en el complejo problemático de imponentes concepciones narrativas, no sólo sintieron la virulencia de estos temas sino que trataron también de darles una solución. Recurrieron a antiguas concepciones del amor que celebraban a un Eros divino y cósmico. Esto es del todo inequívoco en el teólogo laico *Wolfram von Eschenbach* (1160/80 — ≈ 1220). En su obra de senectud, el poema épico *Titarel*, el amor es para él un poder unitario que entreteje todo el cosmos:

*Diu minne hât begriffen das smal unt das breite.  
minne hât úferde unt úf himile für got geleite.  
minne ist allenthalben wan ze helle,  
diu starke minne erlamet an ir krefte,  
wird der zwîvel mit wanke ir geselle.*

«El amor se ha apoderado tanto de lo pequeño como de lo grande. El amor, tanto en el cielo como en la Tierra, tiene la misión de conducir ante la presencia de Dios. El amor se encuentra en todas partes, excepto en el infierno. Las fuerzas del poderoso amor decaen cuando la duda y la veleidat se convierten en sus acompañantes.» (*Titirel*, Fragmento I, estrofa 51).

El amor —mundano y espiritual— no se puede dividir en *eros* y *agape*, *amor* y *caritas* (como afirmaron en sus tratados, partiendo de Agustín, muchos escritores religiosos del siglo XII).<sup>32</sup> Alguna huella de esto la encontramos seguramente también en Juan de la Cruz, quien integra representaciones populares del amor en el vocabulario de su amor sublime de Dios. Para él, toda facultad humana se refleja en la imagen divina dentro del ser humano; todo lenguaje humano remite al arquetipo. Ésta es, punto por punto, la manera de expresarse de Platón cuando en su diálogo *El Banquete* presenta a Eros como una fuerza que asciende hacia su arquetipo. Se trata de una *homoíosis theô*, de una equiparación a lo divino, de un paso desde la copia hacia el modelo original. Desde un punto de vista cristiano, se trata, recurriendo a san Pablo, de la restitución mística del Yo humano mediante la conformación (*Überformung*) teándrica de Cristo según Gálatas 2,20: «Ya no vivo yo, sino Cristo vive en mí.»

En este concepto de una conformación del hombre interior mediante la persona de Jesucristo se basa todo el desmontaje cristiano del Yo que, para decirlo con la impactante palabra inventada por Heinrich Seuse, me debe *deshumanar* (*entmenschen*), de modo que yo remito la *epojé* (suspensión) a mi propio carácter humano y con ello se colma el vacío originado y puede rellenarse ese vacío mediante la persona de Jesucristo. Se trata de la conformación de Cristo (*Christförmigkeit*) en el ser humano.

En el fondo, este deseo es el punto de partida de la *passio animae*, de una agitación apasionada de la existencia de Juan de la Cruz. Un valioso documento en el que se expresa acerca de su deseo, se encuentra en una carta a un carmelita descalzo cuyo nombre desconocemos. Se trata de una carta del año 1589, en la que da respuesta a la pregunta de su compañero de congregación de cómo debe arreglarse con su deseo irrefrenable de Dios (*los grandes deseos*) y de cómo debe vivir. El padre amigo dice: No soy sólo alguien en quien, en lo más profundo de su interior, en la centellita del alma, brilla una llama ardiente hacia Dios, sino que soy además un ser humano que unas veces está alegre, otras menos alegre o de mal humor y ausente. Cuando me encuentro en tal estado de ánimo cambiante y me veo agitado por mis afectos primarios: ¿cómo me comporto frente a estos afectos primarios como la alegría, la esperanza, el temor, el dolor (pensemos solamente en las diferentes variantes de acedia y melancolía a las que están siempre expuestos los monjes y los místicos)?

En el siglo XIV, *Heinrich Seuse* (1295/97-1366) y *Petrarca* (1304-1374) equipararon la *acedia* con la *melancolia*. Esto significa que el concepto médico se identifica con la antigua enfermedad monacal de la *akédeia* o *akedia* (en griego, somnolencia). La *acedia* (en latín, pereza) pertenece a uno de aquellos pecados capitales por los que se pone en peligro la salvación de mi alma.

Cuando pensamos en ese catálogo de pecados, nos vienen a la mente las imágenes de la tentación de san Antonio que proceden todas de la Baja Edad Media o de la temprana Edad Moderna,



épocas en que las representaciones del pecado se ocupan principalmente de las fantasías sexuales. Esto no concierne a los Padres del desierto. A un Padre del desierto corriente —como Antonio— le basta normalmente *una* tentación sexual para proscribirla para siempre de su vida. Para él, la sexualidad está relacionada con la obligación de tener que casarse. Y él no quiere tal cosa, por amor de Cristo, de manera que no tiene tampoco tentaciones en este sentido. En calidad de tentaciones se hallan más cerca de él desde la desesperación (*desperatio*) hasta la *tristitia* plena.

Juan, en el marco de la nueva espiritualidad de su congregación, hace de ello algo más claro y fácil de comprender. Opina que hay que «*aniquilar y mortificar estas aficiones de gustos*» cuando se hacen perceptibles en la facultad de sentir del ser humano. La actitud fundamental que hay que adoptar frente a ellos es el sosiego y la capacidad de distanciarse de ellos dejándoles que pasen. Y aconseja:

«Niega tus deseos y hallarás lo que desea tu corazón. ¿Qué sabes tú si tu apetito es según Dios?»<sup>33</sup>

Así pues, hay que saber dejar pasar el afecto y la inclinación hacia el bienestar. Y añade:

[...] y *ninguna cosa deleitable y suave en que ella [la voluntad] 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.*<sup>34</sup>

Mantener el deseo dentro de unos límites es, por consiguiente, un asunto de templanza ascética.

Después de todo, el alma espiritual del ser humano no es ningún órgano del gusto, pese a que hay que ilustrarla siempre con conceptos de percepción sensible, como por ejemplo el «roce» del alma que reaparece de repente en Juan de la Cruz, pero que resulta muy raro en la mística. Lo encontramos fuertemente representado por ejemplo en *Plotino*.<sup>35</sup> En el momento en que el *nous* (la razón suprema) hace su transición a la unidad, al *hen* (lo uno), el ser humano es rozado por lo divino.

Los sentimientos, sigue diciendo Juan, pueden servir como motivos para amar. Por tanto hay que valerse de ellos de alguna manera y hay que entenderlos como fuerzas motrices —nosotros los denominamos «impulsos»— pero no deben ser más que eso, pues si se les da rienda suelta, entonces el ser humano se queda a solas. Y si no puede dejar esos afectos, entonces no puede aspirar a Dios en absoluto, ya que no puede sentirlo. Dios está más allá de todas las posibilidades sensibles de la experiencia.

De una manera más acusada que Lutero, Juan se despidió aquí de la sensualidad interna de la tradición católica. Ésta consistía en la doctrina de la contemplación recurrente de la escritura para asignar a cada palabra de las Sagradas Escrituras una correspondencia interna con dimensión pluralista de significado. Los cinco sentidos —las aberturas al mundo exterior— se reflejan en una sensualidad interna que se encuentra localizada en el «hombre interior». El discurso de un ser humano interior y exterior es una tipología de un inmenso alcance que aparece por primera vez en Platón. Pablo adopta esa fórmula, presumiblemente sin el estímulo de Platón. En el transcurso de los siglos, el proyecto de

formación de un ser humano interior ha resultado ser un ficticio proyecto del deseo en los seres humanos, proyecto que siempre —hasta la Edad Moderna— fue fundamentado desde un punto de vista religioso hasta que en el siglo XVIII, con la Ilustración, se invierte la dirección, y el ser humano trata de romper con los vínculos metafísicos.

Lo importante es que el deseo en Juan es y debe seguir siendo un proceso abierto, pues «fuera de Dios todo es estrecho», dice él.<sup>36</sup> El ser humano quiere pero no debe vivir en esa estrechez. La estrechez es la cárcel del alma, y por ello (y aquí emplea Juan una imagen indecible: *la boca del alma*), tiene que permanecer incesantemente abierto como señal del deseo omnipotente.<sup>37</sup> La Edad Media sólo conoció una expresión para ilustrar la dulzura de Dios, al compararlo con la miel: «Gustad y ved qué dulce es el Señor» (Salmos 34, 9). *Dulcis* (en el sentido de dulce como la miel) es el concepto místico por antonomasia desde la Antigüedad. Y esta boca del alma está abierta de par en par, ávida, deseosa, hambrienta, sedienta, e intenta mantenerse abierta frente a lo divino que va a su encuentro. Juan muestra y transpone este proceso incluso en imágenes del fuego devorador, como por ejemplo en el *amor impaciente*, un amor deseoso que es ilustrado como una *inflamación de amor*, como ocurre por ejemplo en la famosa primera estrofa de la «Noche oscura».

Esa estrofa dice lo siguiente:

En una noche oscura,  
con ansias, en amores inflamada,  
¡o dichosa ventura!,  
salí sin ser notada,  
estando ya mi casa sosegada.

«In einer dunklen Nacht, in brennender Liebe Sehnsucht entflammt, wunderbares Ereignis, glückliches Geschick, sprang ich, ohne bemerkt worden zu sein, heraus; mein Haus war schon zur Ruhe gekommen.»<sup>38</sup>

Detrás hay una experiencia real. Una noche de agosto, Juan proyectó escaparse de su cárcel mediante una escala de cuerda que él mismo había confeccionado, y tuvo que saltar sobre una roca situada a unos dos metros más abajo. Entonces sucede algo inaudito al concretarse en ese salto a la Nueva Vida la antiquísima metáfora del salto que tan destacado papel desempeña en la filosofía y también en la mística. Ya en los antiguos *oráculos caldeos*, uno no debe saltar por encima del umbral de la sala del misterio, sino que debe dejarse conducir a ella. En *Sinesio de Cirene* (373-414), un obispo paleocristiano, con más simpatías por el platonismo que por el cristianismo, se encuentra una detallada metáfora del salto en la que se representa el ámbito humano de la experiencia de Dios mediante saltos que van en aumento. De aquí se pasa al salto «cualitativo» de Kierkegaard. En el debate acerca del ateísmo que tuvo lugar en el siglo XVIII entre *Kant, Jacobi, Hamann y Lessing*, el *salto mortale* en la fe desempeña un papel decisivo. Lessing dice que no es capaz de dar ese salto a la fe. Con ello prelude a Max Weber, quien ya en la modernidad, con su afirmación de que «tenía poco oído musical

para la religión», legó para la posteridad una frase que hoy en día siguen repitiendo muchos intelectuales.

La metáfora del salto (Sprungmetaphorik) se refleja de manera real en el contexto de una vivencia en la fuga de Juan de su cárcel monacal en Toledo y adquiere de este modo una imponente cualidad religiosa, pues la liberación en la «noche oscura» significa también una nueva unión con Dios. En la novena estrofa del «Cántico» se describe ese proceso como una herida del corazón y también como su robo, cosa que el santo reclama de Dios:

*¿Por qué, pues has llagado  
aqueste corazón, no le sanaste?  
Y pues me le has robado,  
¿por qué así le dejaste,  
y no tomas el robo que robaste?*<sup>39</sup>

«Warum, da du es (das Herz) doch verwundet hast,  
dieses Herz heiltest du es nicht?  
Und da du es mir geraubt hast,  
warum ließest du es so zurück  
und nimmst die Beute nicht, die du raubtest?»

El dramatismo del robo del corazón, que acusa a Dios, figura como una provocación para suavizar finalmente el deseo y procurar sosiego al atormentado:

*Apaga mis enojos  
pues que ninguno basta a deshacellos,  
y veante mis ojos,  
pues eres lumbre dellos,  
y sólo para ti quiero tenellos.*<sup>40</sup>

«Löschte meine Herzensbrände,  
denn niemand genügt, sie zu dämpfen.  
Und mögen meine Augen dich sehen,  
denn du bist ihr Licht,  
und für dich allein will ich sie haben.»

Para nuestro asunto de una teología mística del deseo no resulta poco interesante el hecho de que Juan creara todas sus grandes obras en forma de poemas, y que toda la parte teórica no consista en otra cosa que en una extensa interpretación del poema. Un problema muy grande para la investigación es la cuestión acerca de qué resulta más válido, si los poemas o los comentarios. Llamó la atención en fases tempranas de la investigación el hecho de que los poemas estuvieran en una relación de tensión con respecto al comentario. Jean Baruzi, en sus sutiles investigaciones, sostuvo ya en 1924 la primacía del poema frente al comentario organizado a la manera escolástica; este juicio lo sigue también Hans Urs von Balthasar, y Bernhard Teuber se expresa en términos similares. Resulta palmario que los poemas son más auténticos e intensos. Los comentarios fluyen en ocasiones de una manera pertinaz y poseen algo del carácter de un ejercicio obligatorio. No obstante, son importantes porque sacan el movimiento de las almas de su modulación individual dentro de la extensa corriente del método científico eclesiástico dominante por aquel entonces. Además, se exalta abiertamente aquí un dilema que existió durante muchos siglos: el dilema entre filosofía y mística, tal como lo ha ilustrado Henri de Lubac en su libro. La experiencia poético-mística favorece un lenguaje vital, afectivo, orientado a las imágenes; la experiencia filosófica prefiere un lenguaje pretendidamente «comprensible». Juan de la Cruz da testimonio de que la intensidad del enunciado del poema tiene un efecto mayor que el tratado filosófico, cuando en él la búsqueda deseosa de «un uno» se perfila en la modulación del lenguaje

como si se tratara de las nupcias de la palabra con su semejante, pero también con su contrario, el silencio, mientras que la lógica filosófica se dedica obstinada y linealmente a la búsqueda del «uno unificador».<sup>41</sup>

Reconocemos si Dios nos ha robado realmente el corazón en el hecho de que éste tiene unas ansias apasionadas de Dios. El deseo es la señal de la expropiación del corazón que Dios realiza. Cuando el espíritu muestra esa fuerte inclinación, *siempre [...] deseando a Dios y aficionando a él su corazón*, entonces ya no se posee a sí mismo ni tiene nada propio.

Spinoza intentó definir el deseo:

*Desiderium est cupiditas sive appetitus re aliqua potiundi, quae ejusdem rei memoria fovetur et simul aliarum memoria, quae ejusdem rei appetendae existentiam secludunt coercentur.*

«El deseo es un apetito (dicho de otra manera, un impulso) por poseer algún objeto, apetito que es alimentado por el recuerdo de ese objeto y al mismo tiempo es estorbado por el recuerdo de otros objetos que excluyen la existencia del objeto anhelado.»

Y de una manera todavía más sencilla: *tristitia, quatenus absentiam ejus quod amamus respicit desiderium vocatur*. Esa tristeza, en cuanto que se produce respecto de la ausencia de lo que amamos, se denomina frustración; el deseo es la distancia interior y la distancia que nos separa del amado. Este pensamiento adquiere forma ya en la mística femenina de la Edad Media —en *Margarita Porete*, *Hadewijch* o en *Matilde*— y de una manera completamente clara en el *amor de lonh* (amor de lejos) de los trovadores.

El arquetipo de este esquema está basado seguramente en el amor de Dios. Dios, desde su presencia paradójica, siempre nos queda lejos en la cercanía, y cerca en la lejanía. El deseo auténtico y su tristeza se encuentran *realmente* tan sólo en el deseo de lo absoluto. Pero el hecho de que esta tristeza llena de privaciones es capaz de ofrecer también una forma vital extremadamente sensata, nos lo muestran los ditirámicos místicos de este deseo quienes, en la actualidad, han adquirido por fin la importancia espiritual que les corresponde.

---

<sup>1</sup> Cf. Alois Maria Haas, *Wind des Absoluten. Mystische Weisheit der Postmoderne*, Johannes : Friburgo de Brisgovia <sup>2</sup>2010, págs. 114-151. Edición en español: *id.*, *Viento de lo absoluto. ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?*, Siruela : Madrid 2009, trad. de Jorge Seca.

<sup>2</sup> Hans Urs von Balthasar, *Das Weizenkorn*, Johannes : Einsiedeln 1953, pág. 17.

<sup>3</sup> ¡A pesar de ello sigue siendo válido el lacónico enunciado de Balthasar: «El significado siempre es más rico que la interpretación» (*ibid.*, pág. 25)!

<sup>4</sup> Wilhelm Kamlah, *Der Mensch in der Profanität. Versuch einer Kritik der profanen durch vernehmende Vernunft*, Kohlhammer : Stuttgart 1949, pág. 111 («Real es la realidad fijada de los hechos, en especial de los hechos naturales. El ser humano se halla frente a esa realidad «imparcial» como un «sujeto» ajeno y, por consiguiente, neutral. Por tanto, la corresponde en la objetividad de la «ciencia imparcial». Su objetividad significa universalidad... En realidad, el ser humano es realidad neutral del Yo que reproduce.»). Cf. al respecto *id.*, *Utopie, Eschatologie, Geschichtsteologie. Kritische Untersuchungen zum Ursprung und zum futurischen Denken der Neuzeit*, Mannheim 1969, págs. 53-70 (con aclaraciones conceptuales); Alfred Riedel, «Tradition und Gegenwart des vernünftigen Denkens. Zum philosophischen Weg und Werk von Wilhelm Kamlah», en: *NEUE ZÜRCHER ZEITUNG* 19. Sept. 1975, n° 217, pág. 9.

<sup>5</sup> Cf. Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*. Suhrkamp : Fráncfort 2009, págs. 508 y ss. Frente al Yo de la secularidad, en Taylor se da con el «Yo poroso» proveniente del cambio hacia el Yo moderno (con un límite permeable entre lo interno y lo externo), la cualidad adquirida en la Ilustración de un «sujeto taponado». Es un rasgo de la postmodernidad el hecho de que esta identidad «taponada» haya evolucionado hasta convertirse en una «desaparición del sujeto».

<sup>6</sup> Lucien Goldmann, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Campus : Fráncfort 1989, págs. 126 y ss.

<sup>7</sup> Para la historia de la recepción de este importante texto para la escatología cristiana, véase Klaus Koch, *Europa, Rom und der Kaiser vor dem Hintergrund von zwei Jahrtausenden Rezeption des Buches Daniel*, Hamburgo 1997.

<sup>8</sup> Hubert Debbasch, *L'homme de désir, icône de Dieu*, Beauchesne : París 2001, págs. 7 y 21.

<sup>9</sup> Cf. Karl Prümm S. J., *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, 2 volúmenes, Leipzig 1935; *id.*, *Christentum als Neuheitserlebnis. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung*, Friburgo de Brisgovia 1939 (bajo el lema: «De modo que si alguno está en Cristo, nueva criatura es» [2 Cor 5, 17]).

<sup>10</sup> Arnold Gehlen, «Über kulturelle Kristallisation», en: *id.*, *Die Seele im technischen Zeitalter und andere soziologische Schriften und Kulturanalysen* (= Edición de las obras completas, vol. 6), Fráncfort 2004, págs. 298-335. Se habla aquí de un «estabilizado carácter definitivo de las religiones». Cf. la exposición de Gehlen en Rainer Rotermund, *Jedes Ende ist ein Anfang. Auffassungen vom Ende der Geschichte*, WBG : Darmstadt 1994, págs. 130-142 (Posthistoria y postmodernidad).

<sup>11</sup> «Así pues, la intelectualización y la racionalización crecientes no significan un conocimiento general creciente de las condiciones de vida bajo las que uno se encuentra, sino que significa algo distinto, el saber de algo o la creencia en ello, significa que si uno quisiera, podría experimentar en cualquier momento que no existe, por principio, ningún poder misterioso e imprevisible que intervenga, que más bien se pueden dominar todas las cosas —en principio— mediante el cálculo y la previsión. Pero eso significa el **desencanto del mundo**. Ya no hay que echar mano de medios mágicos para dominar a los espíritus o para solicitarles algo, tal como hacía el salvaje para quien existían tales poderes, sino que lo procuran los medios técnicos y el cálculo. Esto es, sobre todo, lo que significa la intelectualización como tal.» (Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, Múnich 1919). Véase también Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, París 1985.

<sup>12</sup> Paul Tillich, *Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit*, Furche : Hamburg 1962.



- <sup>13</sup> Meister Eckhart, «Die rede der unterscheidung» 6, en: *Deutsche Werke*, volumen V, Kohlhammer : Stuttgart 1963, págs. 205, 10-207, 9; traducción en alemán moderno: *ibid.*, pág. 509.
- <sup>14</sup> Hermann Hanse, *„Gott Haben“ in der Antike und im frühen Christentum. Eine religions- und begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Töpelmann : Berlín 1939.
- <sup>15</sup> Hanse, *ibid.*, págs. 39-66.
- <sup>16</sup> En alto alemán medio, la palabra <Sehnsucht> [deseo, nostalgia] (según Grimm, 10/1 [1905] pág. 157; Benecke/Müller/Zarncke, *Mittelhochdeutsches Wörterbuch* II/2 [1866, Repr. 1963] pág. 359) es el concepto para la enfermedad de amor: *wer den siechtuom hât von der sensuhte... der sal reden mit den di im liep sîn*. Cf. al respecto, A. Corbineau-Hoffmann, *Sehnsucht*, HWP 9 (1995) págs. 165-168.
- <sup>17</sup> Cf. Alois M. Haas, «Mors mystica – ein mystologisches Motiv», en: *id.*, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Dreipunkt Verlag : Wald/ZH <sup>2</sup>1989, págs. 392-480.
- <sup>18</sup> Cf. las indicaciones en Alois M. Haas, *Wind des Absoluten. Mystische Weisheit der Postmoderne*, Johannes : Friburgo <sup>2</sup>2010, págs. 102 y s. En la edición española, *vid. sup.* n. 1, pág. 68.
- <sup>19</sup> «En todo caso, al menos puedo decir lo siguiente a propósito de todos los que han escrito y escribirán y pretenden ser competentes en las materias por las que yo me intereso, o porque recibieron mis enseñanzas o de otros o porque lo descubrieron personalmente: en mi opinión, es imposible que hayan comprendido nada de la materia. Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas; no se pueden, en efecto, precisar como se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente.» (Carta séptima, 341cd).
- <sup>20</sup> Alois M. Haas, «Transzendenzerfahrung im Geist der deutschen Mystik», en: *id.*, *Geistliches Mittelalter*, Friburgo (Suiza) 1984, págs. 259-289. – Para el término «*überswank*» véase Meister Eckhart, *Deutsche Werke*, vol. I, pág. 329, n. 2.
- <sup>21</sup> Henri Kardinal de Lubac, *Auf den Wegen Gottes*, Johannes : Friburgo de Brisgovia 1992, págs. 118-142; pág. 126: «Hay que reconocer que la repetición maquinal, la hipocresía, la superstición, la puerilidad, la convención, la rutina, pueden determinar hasta en tres cuartas partes lo que los seres humanos dicen o piensan de Dios tanto en el culto como en la oración. Sin embargo, desconfiamos de los juicios despectivos que no hacen sino deslumbrar la mayoría de las veces. Esa inmensa basura no puede quitarnos de la vista la pequeña centella que brilla en el fondo del alma. Aunque nos oculte la centella, no siempre consigue ahogarla, y en ocasiones la vemos alzarse en una hermosa llama, erguida y pura.»
- <sup>22</sup> *Ibid.*, pág. 126.
- <sup>23</sup> Meister Eckhart, *Deutsche Werke*, vol.
- <sup>24</sup> Leo Scheffczyk (ed.), *Der Mensch als Bild Gottes*, WBG : Darmstadt 1969.
- <sup>25</sup> Joseph Gross, *La divinisation du Chrétien d'après les Pères Grecs*, Paris 1938; A.-G. Hamann, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie du chrétien dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris 1987; Panayotis Nellas, *Le vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l'Église*, Cerf : Paris 1989; François Brune, *Pourquoi l'homme devienne Dieu*, Dangles : St Jean de Braye <sup>2</sup>1992; Vladimir Lossky, *Schau Gottes*, Klimmeck : Schliern <sup>2</sup>1998; A.-G. Hamann, *L'homme icône de Dieu. La Genèse relue par l'Église des Pères*, Brepols : Paris 1998; Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, UP : Oxford 2004; Vladimir Lossky, *Essais sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Cerf: <sup>3</sup>2005, págs. 109-129; Ulrich Volp, *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche*, Brill : Leiden 2006. – Resulta evidente el hecho de que la semejanza a Dios del ser humano ha contribuido esencialmente a la concepción moderna de la dignidad humana. Cf. Thomas de Koninck, *De la dignité humaine*, PUF : Paris 1995; Mette Lebeck, *On the Problem of Human Dignity. A Hermeneutical and Phenomenical Investigation*, Würzburg 2009, y recientemente, el trabajo magistral de Katharina Ceming, *Religionen und Menschenrechte. Menschenrechte im Spannungsfeld religiöser Überzeugungen und Praktiken*, Kösel : Múnich 2010. – El hecho de que el tema de la semejanza a Dios no ha jugado todas sus bazas en la antropología teológica actual del cristianismo —pese a la prepotente soteriología— resulta obvio en la



obra del teòlego evangélic Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Vandenhoeck und Ruprecht: Gotinga 1983, págs. 40-76.

<sup>26</sup> Para la metáfora del salto, cf. Alois M. Haas, «Wolfram von Eschenbach. Der Lichtsprung der Gottheit (Parz. 466)», en: *id.*, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Dreipunkt: Wald <sup>2</sup>1989, págs. 37-66; *id.*, ««Freudige» Sprünge des göttlichen Logos», en: *Christus – Gottes schöpferisches Wort*. Publicación en homenaje a Christoph Kardinal Schönborn en su 65º aniversario, editado por George Augustin, María Brun, Erwin Keller, Markus Schulze, Herder : Friburgo de Brisgovia 2010, págs. 568-600.

<sup>27</sup> Cf. para su intelección, Endre von Ivánka, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Herder : Wien 1948; *id.*, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung durch die Väter*, Johannes : Einsiedeln 1964.

<sup>28</sup> Agustín, en Ep. Joh. Tract. 4, 6 (citado por Erich Przywara, *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, Leipzig 1934, pág. 197). Para Agustín, véase mi exposición del importante estudio de Hans Urs von Balthasar: Homo creatus est, en: *id.*, *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, Johannes : Einsiedeln 1986, págs. 11-25; (véase, además, *id.*, «Bewegung zu Gott», en: *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Johannes : Einsiedeln 1967, págs. 13-50).

<sup>29</sup> Agustín, en Ep. Joh. Tract. 2, 14.

<sup>30</sup> Agnell Rickenmann, *Sehnsucht nach Gott bei Origenes. Ein Weg zur verborgenen Weisheit des Hohenliedes*, Echter : Würzburg 2002. Origenes, *Geist und Feuer*. Una reconstrucción de sus escritos realizada por Hans Urs von Balthasar, Johannes : Reiburg 1991.

<sup>31</sup> Hans Urs von Balthasar, *Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris <sup>2</sup>1988; Gregor von Nyssa, *Der versiegelte Quell*. Interpretación del Cantar de los Cantares. Edición abreviada e introducción realizadas por Hans Urs von Balthasar, Johannes : Einsiedeln 1984; Ekkehard Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Vandenhoeck & Ruprecht : Gotinga 1966; Thomas Böhm, *Theoria Unendlichkeit Aufstieg. Philosophische Implikationen zu DE VITA MOYSIS VON GREGOR VON NYSSA*, Brill : Leiden 1996. Michel Corbin, *La vie de Moïse selon Grégoire de Nysse*, Cerf : Paris 2008.

<sup>32</sup> Anders Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandel der christlichen Liebe* (1930), Evangelische Verlagsanstalt : Berlin 1955; Jean Leclercq, *L'amour vu par les moines au XII<sup>e</sup> siècle*, Cerf : Paris 1986; Charles Baladier, *Éros au Moyen Âge. Amour, désir et ,delectatio morosa'*, Cerf : Paris 1999; Jacques Le Brun, *Le Pur Amour de Platon à Lacan*, Seuil : Paris 2002; Michel Messier, *Agapè. Recherches sur l'histoire de la charité*, Fides : Québec 2006.

<sup>33</sup> Johannes vom Kreuz, *Worte von Licht und Liebe. Briefe und kleinere Schriften* (Obras completas), vol. 2, Herder : Friburgo 1996, págs. 108 y s.

<sup>34</sup> La carta «A un religioso carmelita descalzo» (del 14 de abril de 1589 ?) se encuentra catalogada con el número 13 en la edición: San Juan de la Cruz, *Obras Completas* a cargo de Maximiliano Herráiz, Sígueme : Salamanca <sup>3</sup>2002, págs. 1057-1060. Para las citas en alemán: A con indicación del volumen y el número de página; en español: B con indicación del número de página. En este caso: A 2, 51; B 1058.

<sup>35</sup> Cf. Ernst Furlinger, *Verstehen durch Berühren. Interreligiöse Hermeneutik am Beispiel des nichtdualistischen Sivaismus von Kaschmir*, Tyrolia : Salzburgo 2006, págs. 162-259; para el contexto véase: Madalin Diaconu, *Tasten, Riechen, Schmecken. Eine Ästhetik der anästhesierten Sinne*, Königshausen und Neumann : Wurzburg 2005.

<sup>36</sup> A 2, 53; B 1059: *fuera de Dios todo es estrecho*. Cf. Alois Maria Haas, ««... außerhalb Gottes ist alles eng». Johannes' vom Kreuz «Appetit» nach Gott», en: *AUFGANG*. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik. Vol. 2: Sehnsucht, editado por José Sánchez de Murillo y Martín Thurner, Kohlhammer : Stuttgart 2005, págs. 121-141.

<sup>37</sup> A 2, 53; B 1059 y s.

<sup>38</sup> A 1, 27; B 432.

<sup>39</sup> A 3, 29; B 569.

---

<sup>40</sup> A 3, 79; B 569.

<sup>41</sup> De Lubac, *vid. sup.* n. 21, págs. 118 y s.

//traducción de Jorge Seca//