

San Juan de la Cruz y el sufrimiento

El más puro padecer trae y acarrea el más puro entender.
Dichos de amor y luz, 126.

El poder que tiene el sufrimiento para minar, amargar, debilitar y hacer dudar, quizá no lo tenga cosa alguna. Cuando la vida es placentera parece llena de sentido, de hecho, mientras somos felices, ni siquiera preguntamos por su sentido. Pero conforme comienza el dolor a apoderarse de nosotros, la pregunta por el sentido de la vida se vuelve un aguijón venenoso: si el dolor se vive como injusto y se prolonga demasiado, lo más probable es que nos destruya, que acabe con nuestro amor por la vida, con la alegría y el interés por los demás. Simone Weil dice con acierto que quien ha caído en desgracia no inspira compasión sino repulsión, su desgracia es profundamente refractaria porque está teñida de amargura. De aquí que la caridad hacia un desgraciado, concluye, sea un milagro aún más raro que la resurrección de un muerto¹.

Pero quizá ninguna otra cosa tenga tampoco el poder de engrandecer una vida como puede hacerlo el sufrimiento. Paradójicamente, el dolor puede volver a alguien más sabio, más fuerte o tolerante, más humano o más generoso. Sabemos que el valor de una vida no reposa en la cantidad de placer y bienestar que contiene, o en la suerte que haya tenido para sortear el dolor; el valor de una vida parece ser más bien algo que se construye o se conquista, algo que tiene que ver con lo que hemos logrado hacer de nosotros mismos. No se siente orgullo de no haber sido nunca tocado por el dolor, sino de haberlo vencido o de haber sacado algún provecho de él.

Pero, ¿de qué depende que ocurra una cosa o la otra?, ¿cuándo el sufrimiento debilita y cuándo fortalece? La humanidad ha ideado teorías y estrategias, buscado maneras de explicar, evadir, combatir o transformar el dolor. Creo que, básicamente, pueden distinguirse tres grandes posturas frente al sufrimiento, que combinadas en distintos grados ofrecen un abanico de posibilidades lo suficientemente amplio como para ubicar la concepción del sufrimiento que

puede entresacarse de algunos pasajes de la obra de San Juan de la Cruz.

La primera postura considera que el sufrimiento no es una realidad que se nos impone, sino una reacción subjetiva frente a los sucesos del mundo. Las cosas no son objetivamente dolorosas, de hecho, algo doloroso para X puede ser gozoso para Y. Los hechos son neutros, somos nosotros quienes vemos en ellos gusto o disgusto, alegría o dolor. Lo que nos hace sufrir no son los golpes que nos da la vida sino nuestra actitud frente a tales golpes, el sufrimiento es un fantasma que nosotros mismos creamos y la única manera en la que logra disolverse es con la indiferencia y el distanciamiento. De acuerdo a esta posición, el sufrimiento puede evitarse con una correcta disposición de la mente. La estrategia es básicamente evasiva: no esperar, no desear, no involucrarse con lo que ocurre, buscar causas naturales e impersonales de lo sucedido y descartar responsabilidades. Todo ello forma parte de una estrategia que nos permite ver los hechos desnudos antes de cargarlos de dolor.

Este camino (en el que podríamos ubicar a Epicteto y parcialmente a Spinoza y a Kant) nos exige una actitud esencialmente racional y una negación de las pasiones. Max Scheler la rechaza mostrando en su crudeza el modelo al que aspira: el caso de un hombre dañado del cerebro, al cual se le ha inhibido cualquier sentimiento, y que sólo actúa de cierta manera frente a sus hijos porque sabe que lo son, aunque no siente nada por ellos. Un ser así cumpliría el ideal de esta escuela, pero también sería ejemplo de una especie de muerte en vida. Y la sabiduría no puede ser tan indeseable².

Otra concepción ve al sufrimiento como un enemigo real, objetivo y poderoso frente al cual la actitud correcta es el combate. El sufrimiento es un mal que no hay que evadir con indiferencia sino combatir con persistencia. Muchas empresas humanas están destinadas a mitigar el dolor: combatir enfermedades, retrasar la muerte, subsanar la miseria, evitar guerras, etc; otras en cambio parecen destinadas a producirlo. Nuestra especie no sólo padece dolor sino tam-

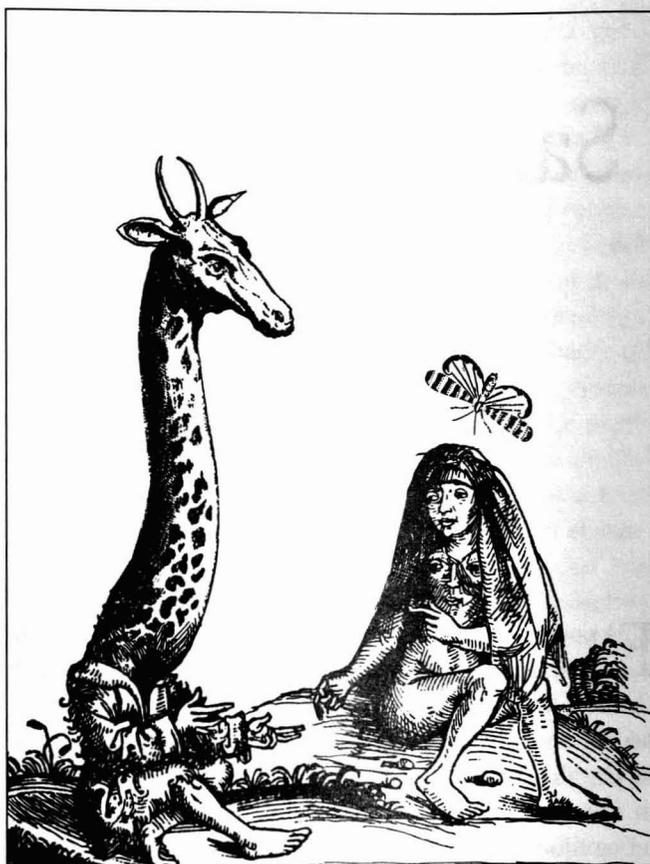
¹ Simone Weil, "El amor de Dios y la desgracia" en Isabel Cabrera (comp): *Voces en el silencio. Job: texto y comentarios*. México: UAMI, 1992. p. 202.

² Max Scheler, *El sentido del sufrimiento*. Trad. de Oscar Caeiro, Buenos Aires: Goucourt, 1979. p. 60.

bién es capaz de generarlo, muchas veces a manera de una reacción, desatando una cadena. Por eso el combate contra el dolor no es sólo una lucha contra las fuerzas naturales que amenazan nuestra existencia sino también una lucha del hombre consigo mismo, intentando elevar el umbral personal de la frustración y frenar la capacidad destructiva de la especie. Pero para vencer al dolor parece necesario volverse resistente a él, y para volverse resistente, hay que sufrir: el héroe se hace más fuerte mientras más obstáculos vence.

Una tercera actitud, tradicionalmente patrimonio de las religiones,³ es la de intentar transformar el sufrimiento en algo benéfico, por ejemplo, verlo como un castigo —y aceptarlo a manera de penitencia— o concebirlo como una prueba u ofrecerlo como un sacrificio. Es decir, pensar que el sufrimiento trae consigo una sabiduría, y más importante que evadirlo o vencerlo, es obtener esta sabiduría de él. Para el teísta el sufrimiento genera conflictos que dan lugar a lo que tradicionalmente se conoce como teodicea: ¿qué responsabilidad tiene el creador y legislador del mundo sobre el sufrimiento inmerecido? La tradición ofrece, en general, las categorías anteriores para subsanar el conflicto: el castigo, la prueba y el sacrificio. A lo largo del Antiguo Testamento está presente la idea de que Dios castiga —o hace sufrir— a quien se aparta de la ley. Pero esta visión es insuficiente porque como un rumor sordo crece la presencia del sufrimiento inocente que reclama a Dios su sentido. Por ello, subyace paralela a la anterior, pero más atenuada, la idea de que el dolor es una prueba: Yavé tienta a algunos con el sufrimiento para hacerlos resplandecer; o como dirán más tarde San Agustín, Eckhart y Maimónides: para hacerlos conscientes de su grado de amor (o temor) a Dios. Éste es el caso de Abraham, de Job, de Jeremías y, en cierta forma, también de Jesús. Más elaborada es la concepción que asocia el dolor al sacrificio, especialmente en el cristianismo. Su tesis central es que al ofrecer el sufrimiento como un acto de amor se le está dando valor y permeando de sentido; de esta manera, lo que es amenaza absoluta de sinsentido, se convierte en un pleno de sentido: la cruz es el acto extremo de amor y, por ello, el más valioso de todos. Max Scheler piensa que esta concepción cristiana es insuperable en cuestiones de teodicea, y quizá tenga razón⁴.

Pero intentemos ahora comprender la idea del sufrimiento que puede rastrearse en algunos pasajes de la *Subida* de acuerdo a lo anterior. Adelanto mi conclusión sabiendo que es frágil y parcial dada la complejidad del autor. En mi opinión, la postura de San Juan frente al sufrimiento es básicamente la de transformarlo en un bien: obtener de él sabiduría. No se trata de evadirlo aunque se insista en la necesidad de suprimir los deseos y aunque al final de la noche



se alcance una cierta inmunidad al dolor (y el alma pueda quedarse y olvidarse “dejando su cuidado entre las azucenas olvidado” —dice el último verso de la *Noche*). Tampoco se trata de combatirlo y abanderarse la causa de un héroe, a pesar de que se busca también hacerse resistente al dolor pasando penalidades, a la manera del faquir que para vencer su hambre tiene antes que convertirse en un gran ayunador. La idea más bien es sufrir para purgarse, para hacerse merecedor y para unirse a Dios; no hay que culpar a quienes sufren y volverlos a crucificar sino dejarlos “en la purgación que Dios los tiene, consolándolos y animándolos a que quieran aquello hasta que Dios quiera...”⁵. El sufrimiento purifica al que logra vivirlo como una prueba de amor. La concepción sanjuanista mezcla las categorías de castigo, prueba y sufrimiento de una forma peculiar.

Pero antes de entrar en ello parece necesario limar una aspereza que surge si notamos que en los párrafos anteriores hemos hablado del sufrimiento que cae sobre un ser humano a manera de una desgracia o un destino indeseado que, sin embargo, debe aceptarse para expiar culpas, o para expresar un amor incondicional a Dios. San Juan, en cambio, se refiere más bien al sufrimiento que trae consigo la renuncia voluntaria; en cierto sentido, no se trata sólo de aceptar la cruz sino de buscarla. Ello no implica, por supuesto, que Juan de la Cruz busque el sufrimiento como

³ Pero no sólo de las religiones. Mariflor Aguilar me sugirió —y creo que tiene razón— que el psicoanálisis quizá podría verse como una estrategia para obtener sabiduría del dolor.

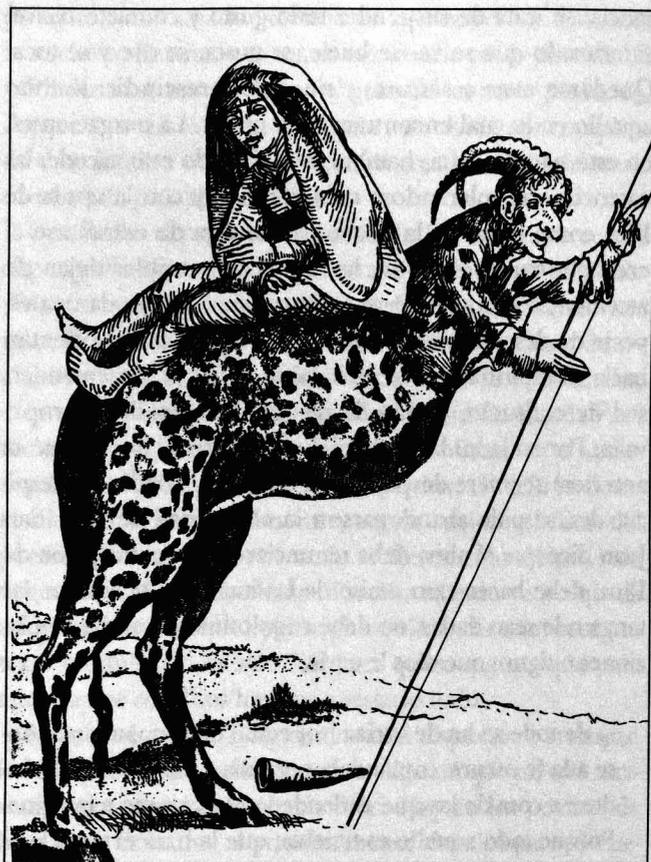
⁴ *Ibid.* p. 25.

⁵ *Subida*, Prólogo, § 5. Muchos otros párrafos apoyan esta idea del sufrimiento como purgación. [Me remito siempre a la edición de J. V. Rodríguez y F. Ruiz (eds.). *San Juan de la Cruz: Obras Completas*. Madrid, Ed. de Espiritualidad, 1988. Cita en p. 167].

algo valioso en sí mismo; más bien ocurre que el sufrimiento es parte de un proceso, de una noche, de una aventura espiritual que el alma emprende inflamada de amor. El sufrimiento es deseable como parte del proceso porque permite la labor de purgación⁶; se le desea como un medio pero no como un fin: muy equivocado está el monje —advierde San Juan— que se complace en las autotorturas, porque no se trata de encontrar ningún placer en el dolor⁷. Finalmente la diferencia que introduce el carácter voluntario respecto al sufrimiento impuesto por las circunstancias de la vida no es tan grande, pues no se busca el sufrimiento sino su valor y su sabiduría.

Otra dificultad, que se relaciona con lo anterior, es que Juan de la Cruz, de hecho, se refiere muy pocas veces explícitamente al sufrimiento. No obstante sabemos por sus biógrafos que lo conoció bien: vivió miserias en su infancia, trabajó durante años como enfermero de un hospital siendo testigo de la muerte, luego fue perseguido, encarcelado, incomprendido. Existe la sospecha de que el grueso de su obra lo concibió los meses que pasó en una celda oscura donde casi no cabía de cuerpo entero. Al respecto, un testimonio dice que San Juan dijo un día que ni muchos años de sufrimiento podrían valer lo que una sola de las mercedes que Dios le concedió en prisión. Podemos afirmar, por tanto, que aunque San Juan no hable demasiado del dolor sí habla después de haberlo padecido involuntariamente y sin merecerlo, y en este sentido, habla desde el dolor. La Noche es, en parte, su propia noche vivida; de hecho, ésta es una de las razones que dan fuerza a las interpretaciones de Jean Baruzi y Edith Stein⁸.

Ahora bien, pasemos a analizar la primera interpretación que ofrece el propio texto de San Juan: el sufrimiento purga, purifica. De aquí surge la tentación de concebir al sufrimiento como un castigo o una expiación, lo que significa, en mi opinión, equivocarse. La idea no es tanto que el hombre deba purgar sus culpas para acceder a Dios y, por tanto, que el sufrimiento sea fundamentalmente un castigo. Algunas veces, San Juan alude a la idea de que el hombre no es digno de unirse con Dios, y paralelamente, a la idea de que todos requerimos una purificación o purgación para hacernos dignos de la unión⁹. Pero no afirma —al menos hasta donde yo sé— que todos seamos culpables y merezcamos castigo. San Juan no está obsesionado por la idea de un pecado original o una naturaleza pecaminosa; purgarse no significa expiar los pecados cometidos en el pasado, sino desprenderse de los afanes mundanos, desnudarse y lograr —renunciando a todo— concentrar la atención en Dios



para no pecar en el presente; y aquí “pecar” tiene el sentido más que de falta moral, de olvido de Dios: pecado es alejamiento, es desviar la mirada de Dios para ponerla en nosotros mismos.

De aquí que la purgación adquiera el sentido de prueba; el que renuncia voluntariamente a todo va paulatinamente adentrándose en una noche oscura de la que sólo pocos logran salir. Dice San Juan:

Para venir a gustarlo todo
no quieras tener gusto en nada.
Para venir a saberlo todo
no quieras saber algo en nada.
Para venir a poseerlo todo
no quieras poseer algo en nada,
Para venir a serlo todo
no quieras ser algo en nada.¹⁰

Pero para precisar esta cuestión tengo que entrar, por lo menos someramente, en los matices de la noche, con el temor de tergiversar el pensamiento de Juan de la Cruz, y apoyándome parcialmente en la perspectiva de Jean Baruzi¹¹.

La purgación como prueba, como noche oscura, nos remite a la idea de desnudarse o vaciarse, y esta desnudez parece ser básicamente de dos tipos: por un lado, en lo que entiendo por noche sensible, la purgación es dolor de ca-

⁶ Cf. *Subida*, Libro I, cap. 1, § 1. pp. 168-169.

⁷ Cf. *Subida*, Libro II, cap. 7, § 5. pp. 224-225; Libro III, cap. 28, § 8. pp. 381-382.

⁸ Me refero a Jean Baruzi, *San Juan de la Cruz en el problema de la experiencia mística*. Trad. de Carlos Ortega. Valladolid, Junta de Castilla y León, 1991; y a Edith Stein, *La ciencia de la Cruz*. Trad. Lino Aquésolo. Burgos, Ed. Monte Carmelo, 1989. Las referencias biográficas están tomadas de estos textos.

⁹ Cf. *Subida*, Libro I, cap. 4, § 3. p. 175.

¹⁰ *Subida*, Libro I, cap. 3, § 11. p. 204.

¹¹ Cf. Baruzi, *op. cit.* Libro Tercero.

rencia; se trata de suspender todo gusto y contacto con el exterior: lo que se ve, se huele, se gusta, se oye y se toca. Quedarse *como a obscuras y sin nada*, prescindir de todo aquello en lo cual encontramos un placer. La purgación es, en este sentido, falta, hambre, sed. Cuando esto sucede, las carencias van tolerándose cada vez más, y con la ayuda de Dios como parte de la noche pasiva, deja de extrañarse el contacto con lo externo, las carencias sensibles dejan de atormentar al alma¹². Pero entonces creo que se da una especie de desplazamiento donde las necesidades se orientan hacia lo espiritual: se tiene hambre de saber, de entender; sed de consuelo, o afán de reconocimiento de la propia valía. Por su lado, la noche del espíritu (más honda que la anterior) requiere despojarse de estas necesidades más espirituales, se pide abandonarse a la obscuridad de la fe. San Juan dice que el alma debe renunciar a toda concepción de Dios, debe hacer caso omiso de las imágenes y, aunque las tenga o le sean dadas, no debe engolosinarse con las revelaciones o signos que dios le envíe,

... de todo se ha de vaciar [...] como el ciego, arrojándose a la fe oscura, tomándola por guía y luz, y no arrojándose a cosa de las que entiende, gusta y siente e imagina. Porque todo aquello es tiniebla, que la hará errar; y la fe es sobre todo aquel entender y gustar y sentir e imaginar.¹³

A quien entra en esta noche le conviene —advierde San Juan— creer en Dios, a pesar de que Dios no sea nada de aquello que él pudiera entender, desear o imaginar. El alma tiene que deshacerse de las consolaciones que Dios le da porque ellas reflejan los intereses que el alma pone en Dios; se ha de pasar pues, al *no saber*.

Por tanto, en este camino el entrar en camino es dejar su camino, o, por mejor decir, es pasar al término; y dejar su modo es entrar en lo que no tiene modo, que es Dios.¹⁴

En la noche del espíritu queda sólo una fe desnuda de consuelos, esperanzas e imágenes; la segunda noche exige desprenderse de todo querer; la purgación de la noche del espíritu es el dolor de renunciar a todo lo humano, el dolor de entrar en el absoluto sinsentido sin poder siquiera confiar en que dicho sinsentido tiene un fin. La noche del espíritu es aún más terrible porque en ella no hay esperanza, el alma siente que se ha quedado sin nada y completamente a obscuras. Se dice que un deseo que acompañó a San Juan de la Cruz durante su vida fue el de vivir en ella el purgatorio, pero su noche oscura, la noche del profundo sinsentido que parece interminable es, quizá, peor que un purgatorio.

Si se sobrevive a esta segunda noche entonces puede surgir la noche pasiva del espíritu, en la cual —según la entiendo— se lleva a cabo la completa purificación: Dios libera al alma de sus afanes espirituales de manera parecida a como la liberó de sus apetitos sensibles, y la hace participar de Sí mismo. El alma se transforma en Dios por amor, queda absorbida en Él, *... como el fuego que convierte todas las cosas en fuego*. Baruzi piensa que San Juan de la Cruz habla de un dios más allá de cualquier concepción teológica. Su intuición es que el dios de San Juan es un dios “sin modo” y, por ende, la identificación con él se da sólo en la medida en que el alma va, paulatinamente, vaciándose de todo, incluso de su misma idea de Dios, porque sólo la nada deja de oponer resistencia¹⁵.

Hay sin embargo algo que no debemos olvidar, y es que el proceso mismo no tiene sentido sino como un acto de amor. La concepción del sufrimiento como una prueba se enriquece acercándose a la idea del sacrificio. *El alma en ansia de amores inflamada*, “herida de amor” se aventura por la noche dispuesta a abandonarlo todo por encontrarse con Dios. En una nota, Federico Ruiz nos advierte acertadamente que la renuncia no es lo primero, sino una consecuencia del impulso amoroso¹⁶. Así entonces, el proceso puede verse como un sacrificio voluntario: el alma ha sido tocada por Dios, ha sido enamorada y entonces emprende su marcha, intentando convertirse en un altar *vacío por dentro*. Sin el impulso original, la noche no podría soportarse; de hecho, transitar por esa noche es la mayor prueba de amor. Esto le da a la mística de San Juan un matiz profundamente cristiano.

Sin embargo, el acento de Baruzi no deja por ello de tener su fuerza. Baruzi reconoce que el alma que se aniquila es el alma que está atravesada por una pasión amorosa. Sin embargo, su apetito de Dios debe, como todo otro apetito, purificarse. De acuerdo con esto, el alma debe separar su impulso amoroso de sus previas concepciones de Dios, debe desligarlo de cualquier interés con el que lo haya cargado, desligarlo de su idea de un Dios protector o fuente de consuelo, de la esperanza de otra vida, etc; y debe aprender, por así decirlo, a amar a un dios *sin modo*, o como dice Simone Weil, a amar a Dios en el vacío.

En lo más profundo de la noche, cuando se ha renunciado a toda concepción previa de Dios, a toda imagen sensible asociada a él y que pudiera servir de vehículo para acercarse, a toda esperanza y consuelo que pudieran encontrarse en Dios, el alma llega al extremo del sufrimiento: todo ha sido hecho por Dios y Dios parece haber desaparecido. Desde fuera, cabe preguntarse ¿qué queda de ese amor, impulso original, que parece haber llevado al alma al borde de un abismo? ¿Cómo puede seguirse amando a un Dios “sin modo”? La ceguera es total y la experiencia del sinsentido lo

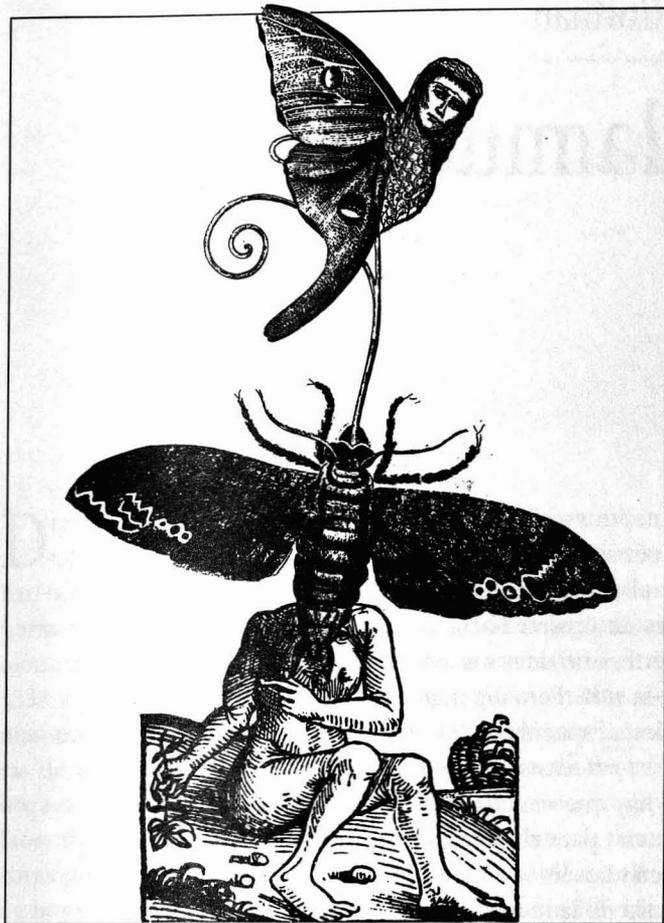
¹² Cf. *Noche*, Libro I, caps. 12-14. pp. 466-476.

¹³ *Subida*, Libro II, cap. 4, § 2. p. 213.

¹⁴ *Ibid.*, § 5. p. 214.

¹⁵ Cf. *Subida*, Libro I, caps. 5 § 7 y 6, § 4. p. 181 y 183; y Baruzi *op. cit.* Libro IV, cap. 1, § v. pp. 424-430.

¹⁶ Cf. notas en *Subida*, Libro I, caps. 13 y 14. pp. 202 y 205.



permea todo. Yo me pregunto, visto desde fuera, desde unos ojos temerosos y escépticos como los míos: ¿no cabe la posibilidad de que el alma se enamore de un fantasma y ya dentro de su noche, habiendo renunciado a todo aquello que podía dar sentido a su vida, incluso en el nivel más cotidiano: el placer de tomar el fresco por la tarde, de conversar con los amigos, de leer un libro; se encuentre perdida en esa oscuridad, y caiga en ese vacío sin que exista un dios para detener su caída? ¿Qué pasa si Dios no existe? San Juan produce, creo yo, un enorme vértigo. El alma se prepara a manera de un altar *vacío por dentro* y espera que exista un dios para llenar ese vacío. Desde fuera, San Juan podría verse como un gran prestidigitador: si quieres poseerlo todo, renuncia a todos los gozos sensibles, a los detalles que cotidianamente cultivas para encontrar sentido y gusto a tu vida, renuncia al aprecio que sientes por ti mismo, al orgullo que sientes por haber logrado algunas cosas, y cuando ya tengas todo puesto en Dios, entonces renuncia a los ropajes con los que revistes tu idea de Dios: a las concepciones que has heredado y que amparan la tradición, renuncia a las esperanzas personales que has puesto en él, a obtener consuelo y fuerza de él. ¿Qué queda entonces? Un vacío, una noche que parecen interminables.

San Juan dice que entonces, y sólo entonces, se da la unión con Dios, pero San Juan cree en Dios y escribe después de haberlo vivido. Confía entonces que el dios ausente que dejó el alma sumida en una noche, un vacío, una sensación de sinsentido, retorna antes de que amanezca y se hace

presente como una luz intensa en la oscuridad. Entonces la noche se ilumina y se torna *más amable que la alborada*. El sufrimiento se transforma en el gozo de un amor profundo. Porque cuando el alma se aniquila y se olvida por completo de sí, se funde y se confunde con su creador. Hay que morir en esta vida para vivir en Dios.

Una de las virtudes de la lectura de Baruzi es que acerca el pensamiento de San Juan a otras concepciones religiosas distantes, sugiriendo la posibilidad de rasgos relativamente generales en la mística. El vacío se llena, la noche se ilumina, dice San Juan; el vacío se llena, lo angosto se ensancha, dice su posible precursor sufi, Ibn Abbad de Ronda¹⁷; el vacío se llena, la fe se vuelve profunda confianza en el absurdo, dice el Kierkegaard de *Temor y Temblor*; el vacío se llena, el silencio se torna elocuente, según sugiere el final del poema bíblico de *Job*; el vacío se llena, sólo después de negar todo el mundo de apariencias, cuando ya no queda nada, se encuentra el principio divino, dice un antiguo texto hindú¹⁸. No es sólo San Juan quien sugiere que para encontrarse con Dios hay que apostararlo todo.

Pero, ¿qué sucede si alguien no está dispuesto a arriesgarlo todo por Dios?, ¿qué ocurre con alguien que no está atravesado por ese impulso hacia Dios? Hay en los poemas de Juan de la Cruz una alternativa menos drástica para el interrogador escéptico: la unión con Dios que se da en la noche oscura (y cuyo comentario el prosista nunca terminó) es una experiencia cercana a un acto de amor, a una sensación de armonía cósmica, a una belleza apacible: el alma se enamora y goza en Dios; la explosión de imágenes plásticas dibuja una experiencia que quizá sea la vivencia que mejor pueda reconciliar a un hombre con su propia existencia. La estética y el amor ofrecen al poeta y al lector del poeta una red que podría detener la caída en caso de que Dios no existiera. Es decir, la experiencia en la que culmina la noche es una experiencia del valor, de una armonía en el universo, de la belleza del cosmos y de la profundidad del amor que quizá, como un consuelo, subsisten para quien en su noche no encontró a Dios y se quedó sólo con las imágenes.

Lo más importante, el matiz que convierte a la experiencia en un testimonio de lo sagrado queda misteriosamente hundido en la noche, un símbolo enormemente complejo que carga consigo el gusto de su autor por contemplar, desde la ventana o tumbado en el suelo boca arriba, las abiertas noches de Castilla, que encierra la admiración por la noche cósmica, plagada de estrellas y misterios, imponente, que lleva consigo el recuerdo de la celda oscura, que contiene quizá un eco de Fray Luis de León que la sentía como un refugio, y muchas otras cosas que si las alcanzáramos a ver quizá ya no tendría sentido seguir preguntando... ◇

¹⁷ Cf. M. Asín Palacios, "Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz" en *Huellas del Islam*. Madrid, Espasa-Calpe, 1941.

¹⁸ Cf. L. Villoro, "Una filosofía del silencio: la filosofía de la India" en *Páginas Filosóficas*. Universidad Veracruzana, Cuadernos de la Facultad de Filosofía no. 15, 1962.