

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DIVISIÓN SISTEMA UNIVERSIDAD ABIERTA  
LICENCIATURA EN LENGUA Y LITERATURA HISPÁNICAS



SELECCIÓN DE LECTURAS  
ENSAYO ESPAÑOL DEL SIGLO XX

María Andueza (comp.)

México



Marzo, 2002

Para cualquier información y comentarios  
sobre esta obra comunicarse a:  
E.MAIL [suafyl@servidor.unam.mx](mailto:suafyl@servidor.unam.mx)  
Visite nuestra página en internet: <http://www.suafyl.filos.unam.mx>

*Selección de lecturas de Ensayo Español del Siglo XX*

Primera edición: enero de 1997

D.R.© Universidad Nacional Autónoma de México

Cd. Universitaria, C.P. 04510, México, D. F.

DIVISIÓN SISTEMA UNIVERSIDAD ABIERTA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

7° PISO TORRE DE HUMANIDADES I

ISBN 968-36-6205-6

Impreso y hecho en México

Segunda edición: diciembre de 1997

Tercera edición: septiembre de 2001

Cuarta edición: marzo de 2002

Colaboradores de Cómputo SUAFyL

Dora Luz Díaz Cruz

Mónica Rodríguez García

Mónica Sánchez Hernández

*Captura, escaneo, corrección de galeras*

*y cotejo de originales*

Dora Luz Díaz Cruz

Carlo Salinas Reyes

*Diseño editorial y formación*

Carlo Salinas Reyes

*Coordinador General*

# ÍNDICE

	Pág.
Presentación .....	5
<b>UNIDAD 1. HACIA UN CONCEPTO DEL ENSAYO ESPAÑOL</b>	
1.1. José Luis Gómez Martínez. <i>Teoría del ensayo</i> .....	9
1.2. Eduardo Gómez de Baquero, (Andrenio). <i>El ensayo y los ensayistas españoles contemporáneos</i> .....	13
1.3. José Ortega y Gasset. <i>Meditaciones del Quijote</i> .....	15
1.4. Eduardo Nicol. <i>Ensayo sobre el ensayo</i> .....	17
1.5. Arturo Souto. <i>El ensayo</i> .....	19
1.6. Pedro Laín Entralgo. <i>Prólogo a José Ortega y Gasset</i> .....	21
1.7. Alfredo Carballo Picazo. <i>El ensayo como género literario. Notas para su estudio en España</i> .....	23
1.8. Ricardo Gullón. <i>El ensayo como género literario</i> .....	27
1.9. Juan Marichal. <i>Teoría e historia del ensayo español. (Introducción)</i> .....	29
<b>UNIDAD 2. GENERACIÓN DEL NOVENTA Y OCHO</b>	
2.1. Angel Ganivet. <i>Ideárium español</i> .....	35
2.2. Miguel de Unamuno. <i>En torno al casticismo</i> .....	37
2.2.1. _____. <i>Vida de don Quijote y Sancho</i> .....	39
2.2.2. _____. <i>Del sentimiento trágico de la vida</i> .....	43
2.2.3. _____. <i>La agonía del cristianismo</i> .....	44
2.3. José Martínez Ruiz (Azorín), <i>Castilla</i> .....	47
2.4. Ramiro de Maeztu. <i>Defensa de la hispanidad</i> .....	49
2.5. Antonio Machado. <i>Cancionero apócrifo</i> .....	51
<b>UNIDAD 3. NOVECÉNTICIMO</b>	
3.1. José Ortega y Gasset. <i>Meditaciones del Quijote</i> .....	57
3.2. Eugenio D'Ors. <i>Nuevo glosario</i> .....	59
3.3. Gregorio Marañón. <i>Vocación y ética y otros ensayos</i> .....	61
3.4. Ramón Pérez de Ayala. <i>Las máscaras</i> .....	65

Pág.

3.5. Manuel, Azaña. <i>Ensayos sobre Valera</i> .....	69
3.6. Salvador de Madariaga. <i>Ingleses, franceses y españoles</i> .....	73
3.7. Américo Castro. <i>La realidad histórica de España</i> .....	77

#### **UNIDAD 4. LA GENERACIÓN ESCINDIDA**

4.1. Pedro Laín Entralgo. <i>La generación del Noventa y Ocho</i> .....	81
4.2. José Luis Aranguren. <i>Estudios literarios</i> .....	87
4.3. José Ferrater Mora. <i>El mundo del escritor</i> .....	95
4.4. Julián Marías. <i>Cervantes, clave española</i> .....	99

#### **UNIDAD 5. ENSAYISTAS DEL EXILIO ESPAÑOL**

5.1. Pedro Salinas. <i>El defensor</i> .....	105
5.2. José Bergamín. <i>El disparadero español</i> .....	109
5.3. José Moreno Villa. <i>Cornucopia de México y Nueva Cornucopia mexicana</i> .....	113
5.4. Juan Larrea. <i>Del surrealismo a Machupicchu</i> .....	117
5.5. Eduardo Nicol. <i>La vocación humana</i> .....	121
5.6. María Zambrano. <i>Pensamiento y poesía en la vida española</i> .....	131
5.7. Francisco Ayala. <i>El escritor en su siglo</i> .....	135

#### **UNIDAD 6. ENSAYISTAS DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX**

6.1. Juan Marichal. <i>Teoría literaria e historia del ensayismo hispánico</i> .....	143
6.2. Carlos Castilla del Pino. <i>Cuatro ensayos sobre la mujer</i> .....	149
6.3. Carlos Bousoño. <i>Teoría de la expresión poética</i> .....	153
6.4. Tomás Segovia. <i>Cuaderno inoportuno</i> .....	155
6.5. Jaime Gil de Biedma. <i>El pie de la letra</i> .....	157
6.6. José Ángel Valente. <i>Las palabras de la tribu</i> .....	161
6.7. Federico Patán. <i>José de la Colina</i> .....	165
6.8. Fernando Savater. <i>Panfleto contra el todo</i> .....	173

## 5. 5. LA VOCACIÓN HUMANA

Eduardo Nicol  
(1907-1991)

1. No sólo por su mérito poético resulta cautivadora la lírica de San Juan de la Cruz, sino porque, siendo cristalina, entraña un misterio fascinante, y el afán de desentrañarlo se complica en el puro goce estético. El *misterio* es el de la experiencia *mística* que en esa poesía trata de revelarse. El sentido de la expresión poética envuelve, entonces, el de la experiencia misma.

Sin embargo, vana fuera de antemano la pretensión segura de captar ese sentido. Estaría por verse que los instrumentos adecuados al propósito fueran los del oficio filosófico. Con dudas, y mucho comedimiento, hay que iniciar la tarea; y desconfiando de quienes aseguran poder abrir a toda luz esas profundidades del alma humana que se atisban en la lectura de los místicos. Cabe pensar que, en último término, el único modo de comprender la aventura mística de un Juan de la Cruz consistiera en leer simplemente el relato que él mismo nos ofrece: cualquier otra palabra parece insuficiente. ¿Qué más puede decirse, o con mayor elocuencia?

Pero esta palabra lírica de San Juan de la Cruz es tremendamente equívoca: no dice lo que dice; o mejor aún, dice lo que dice, y algo más. Alude a una experiencia singular, con palabras que han servido para expresar experiencias comunes. Si los términos fueran unívocos, no entrañarían un problema vital de filosofía. El problema de la comprensión no es una mera dificultad literaria, como la que presenta el alegorismo de Góngora. Para hablar de un paisaje cubierto por las nieves, este propone una imagen elaborada y suntuosa:

Denso es mármol, la que era fuente clara,  
A ninfas que peinaba undoso pelo.

San Juan también parece recurrir a la expresión alegórica:

Vuélvete, paloma,  
Que el ciervo vulnerado  
Por el otero asoma.

Hay que entender aquí, como condición previa puramente literaria, el símbolo de la *paloma* y del *ciervo vulnerado*. Pero San Juan no emplea la alegoría como recurso ocasional (aunque fuera frecuente como en Góngora), porque se está moviendo, como poeta, en un plano que trasciende a la poesía misma. En Góngora la alegoría es un lujo de la expresión: la palabra es más rica que la realidad. En Juan de la Cruz la alegoría no es lujo, sino penuria: la expresión se ve impotente, porque la realidad es más rica que la palabra, y ésta encubre con la imagen su incapacidad de decir. Los símbolos y alegorías de su expresión poética no requieren una simple interpretación, como las que sugieren los críticos para la poesía gongorina. Prueba de ello es que las interpretaciones que nos ofrece de su texto el propio San Juan de la Cruz, no son tanto literarias, cuanto místicas, o dijéramos existenciales. Aluden casi siempre a la experiencia de donde toman inspiración, y no al artificio literario. De suerte que, cuando se aclaró qué fuera la *paloma* y qué el *ciervo vulnerado*, estamos tan a oscuras como antes, o más aún: estamos en plena *noche mística*. Por esto, los textos exegéticos de San Juan de la Cruz son en verdad tan equívocos como la poesía que comentan, y por la misma razón. Y esta razón nos advierte, además, que las páginas en prosa forman una unidad compacta con los versos; tal vez no literariamente, pero sí vitalmente, o desde el punto de vista de la experiencia que el Santo se esfuerza en expresar conjuntamente en verso y en prosa, de un modo parecido a como el Greco se esfuerza por dar unidad de sentido a los dos planos de su *Entierro del Conde de Orgaz*.

Los símbolos y alegorías del poeta místico no tienen clave; es decir, no se reducen en una interpretación de primer plano, no remiten simplemente de una palabra a *otra palabra*, sino a *otra realidad*. Han de ser traspasados, pues, o trascendidos: nos invitan hacia una zona que se encuentra más allá de su inmediata literalidad. Invitan, sí: pero no acompañan. A esa zona llegó el místico en su aventura, pero no llegamos nosotros por la sola gracia de su expresión, a la que comprendemos de modo incierto y finito. El goce inquieto que nos depara la poesía

de San Juan es causado por su equívoco: sus palabras nos dicen que hay algo detrás de ellas, pero no bastan a decirnos qué sea y cómo sea.

¿Vedaría esto, de antemano, todo intento de comprensión de la experiencia vital misma?

Pero toda palabra es símbolo, todo lenguaje es metáfora, toda experiencia personal es singular, y toda expresión es esencialmente equívoca. ¿Y acaso nos priva esto de hablar y de entendernos? Las palabras son mostrencas; el arte de usarlas es personal. Pero con arte o sin arte, si hablamos de nuestra intimidad ¿no tenemos el mismo problema que tiene el místico? No es necesario que una experiencia tenga rango eminente espiritual para que sea lo que llaman *subjetiva*, y por ello al parecer inefable: no puede haber expresión común para la experiencia única y sólo las expresiones comunes se comprenden. Sin embargo, los poetas líricos vienen hablando inteligiblemente de la intimidad desde el siglo VII a. C.

No hay palabras que sean simbólicas, en particular. Todas son símbolos. No hay símbolos significativos que no sean equívocos. La expresividad de la palabra se cifra precisamente en su equivocidad. Ser viva y tener sentido significa, para la palabra, ser susceptible de interpretación; mientras que tener sentido fijo, único, o sea unívoco, es para ella morir, en tanto que expresión. El símbolo *puro* es puramente convencional, y no *significa* nada real: es símbolo de un símbolo.

No es un problema nuevo, por lo tanto, el que nos sale al paso en la expresión poética del místico. Es una faceta nueva del viejo problema de la expresión. Y es nueva o excepcional esta faceta porque la experiencia mística sí ofrece una singularidad eminente: no es una experiencia común, y lo aprehendido en ella no es una realidad accesible a todos. La unión mística del alma con Dios sería, pues, inefable. La puerta parece cerrada. Pero no lo está del todo.

2. En tanto que es, en efecto, una experiencia vital, pensamos que algo de la experiencia mística tiene que hacérsenos accesible, de una manera u otra. Quien la vive y nos hable de ella, por lo pronto. Este sujeto de la experiencia se relaciona con ella, de un modo peculiar, con algo que no es el sujeto mismo, algo que lo trasciende ontológicamente; en suma, Dios. Pero ya el modo mismo de la relación no nos es desconocido.

Vivir, para el hombre, es estar en situación, es decir, ensamblado a un complejo de relaciones vitales con lo que no es él mismo. Llamemos mundo a ese conjunto de términos de posible relación vital, objetivados por mí en la medida en que mi propia existencia se haya individualizado.

Supuesto el lento proceso de individualización, el hombre puede tener de este mundo de entes ajenos a sí diversos modos de experiencia:

Primero. *Comercio* con el mundo. El comercio es un modo de trato con el mundo, en cuanto compuesto de cosas, enseres, útiles: ajenos a mí, como persona, y por ello apropiables. Modo *económico* de relación vital, en el sentido primitivo de la palabra: modo primario, propio del animal inteligente que es el hombre. *Intelligens, faber*. El tener y el hacer.

Segundo, *El saber* del mundo. El hombre, *intelligens* en el sentido de la comprensión desinteresada. Modo de relación con el mundo que implica una distancia, un alejamiento o extrañeza. La filosofía y la ciencia en tanto que teoría, requieren para la relación con el mundo el abandono de los instrumentos vitales de que nos servimos en la relación *económica* con las cosas, y el empleo de otro que las deja solas, como están, y trata precisamente de averiguar cómo ellas están, o son. Prescindiendo del *útil*, que depara utilidades, el *saber es el modo de la posesión inútil*, al que llamamos verdad.

Tercero. *Sentimiento* del mundo. La experiencia vital que consiste en *sentir* el mundo no es un *comercio* ni una *sabiduría*; acorta la distancia, peculiar de estos modos, y trata de anularla eventualmente, efectuando un regreso lo más cumplido posible hacia el estado originario de indistinción entre el yo y el no yo. El regreso total es imposible, porque la existencia y la historia no marchan hacia atrás, y la individualidad ya lograda es algo irrenunciable. Pero el sentimiento del mundo es algo más que una mera contemplación. Pasivo como ésta, la presupone, y llega a un auténtico estado de literal *simpatía*: es una *Einfühlung*.

Pues bien, ésta es una experiencia *mística* de relación con lo ajeno, que el hombre puede tener. Mística, pero no religiosa: es una verdadera *religatio*, en el sentido de una vinculación llamada *religiositas*.

La experiencia mística del mundo es, pues, una comunión: silenciosa, pero comunicable. El mundo se vive como propio, pero sin propiedad de dominio. Es el sentimiento que tenemos de pertenecer a él, a su totalidad, con parentesco indefinible, más bien que la ambición de poseerlo con la mano, o de vencerlo con el entendimiento.

*One touch of nature makes the whole world kin,*

dice Shakespeare. Somos, o nos podemos sentir, en efecto, familiares del mundo; y en esta experiencia mística escuchamos mensajes vagos, difusos, familiares, pero tan indescifrables como elocuentes.

*La Nature est un temple où de vivants piliers  
Laisser parfois sortir de confuses paroles;  
L'homme y passe á travers des forêts de symboles  
Qui l'observent avec des regards familiers.*

Mensajes que no nos llegan cuando se rompe la vinculación mística; es decir, cuando precisamente el hechizo de una comunicación que no importa descifrar se convierte en el afán de entender, de desentrañar un secreto, de despejar el símbolo: de poseer conociendo. Del hechizo mismo es posible hablar líricamente, como lo hace en esos versos Baudelaire. La experiencia mística es comunicable.

3. Pero la experiencia mística del místico es inefable. El tipo de comunión en que ella consiste implica no sólo que se desvanezca la comunión con el mundo, sino incluso que se rompa el contacto con él. El mundo es lo común a todos, y por esto es lo *comunicable*: aquello de que se habla, aunque varíen de grado, cualidades e intención las experiencias que hagamos de él, y los estilos de comunicación. Cuando Heráclito prescribe a los hombres que “se hagan fuertes en lo común a todos, como la ciudad en la ley”, está refiriéndose al *logos*. La palabra es una potencia humana de comunión; que quiere decir: de hacer común a otros nuestra experiencia singular. La expresión es inteligible, significativa, dotada de sentido, o sea que es una expresión *común* (aunque *mía*, en tanto que expresión), porque se hace presente en ella una realidad común también.

La experiencia del místico, por el contrario, suprime el vínculo de comunidad. Así dice San Juan de la Cruz:

*Mi alma está desasida  
De toda cosa criada.*

Abandonada la realidad común, no hay palabra mística ninguna — y menos racional— que pueda resultarnos comunicativa, porque su mensaje versa sobre una realidad ajena, que nos es absolutamente extraña. El místico se aleja del mundo no sólo para evitar la perturbación de su contacto; no para pensarlo y mejor comprenderlo; no para adquirir sobre él esa perspectiva de dominio que implica una distancia; se aleja para traspasarlo, para salirse de él, y llegar hasta otro mundo. Y al regreso de la trascendencia no tiene otras palabras con que hablarnos de ella que las mismas palabras mundanas que todos empleamos para hablar de la inmanencia. La expresión mística pierde

entonces incluso la frágil univocidad que le da a nuestras palabras la referencia constante a una realidad común; y las emplea en un sentido radical y literalmente *dislocado*, irreparablemente equívoco: con palabras de este mundo no se puede hablar del otro.

Pero ¿es realmente tan ajena esa realidad con que el místico comulga, tan exclusiva e inefablemente suya? ¿No cabe hacer, también de ella, como de la realidad mundana, otra experiencia que la mística? Y siendo mística ¿no cabe de ella una expresión lírica, pareja de la que el poeta profano o mundano nos ofrece de su comunión con la naturaleza?

Las preguntas y las dudas se multiplican en cuanto se habla de Dios, si las preguntas surgen de una intención de entendimiento filosófico. Limitación constitutiva de la razón racional. Sin embargo, razón es logos, y logos es primariamente verbo. ¿Y no nos sentiríamos tentados de proclamar la capacidad omnimoda de la palabra? La respuesta no ha de ser teológica, sino fenomenológica. Es un hecho que de Dios hablan los hombres de muchas maneras; pero no de esa concreta experiencia de unión mística que vive el Santo. Incluso podemos *hablar* de Dios en vano, y muchas veces lo hacemos con pretensiones de filosofía. Pero no hay *experiencia* vana de la divinidad. La banalidad de la existencia, y las formas resultantes de experiencia del mundo y de expresión, no son literalmente trasladables a la vida religiosa. Formas de vida las hay auténticas e inauténticas; las formas de religiosidad son todas auténticas. Las inauténticas no son religiosas, y las religiosas son precisamente formas auténticas de la existencia. Dios, es, para el creyente y para el no creyente, todo lo contrario de la banalidad. pero hablar en vano es prerrogativa de los hombres. Estos aplican modos de hablar mundanos, hechos para tratar de las cosas de este mundo, a las cosas del otro mundo que hemos llamado *económico* —la del *comercio* con las cosas—, emplean los hombres en vano el nombre de Dios para cuestiones de *comercio* banal, de *economía* mundana. Y no por una insuficiencia de la palabra, sino por una insuficiencia del espíritu. Y cuando éste se cree suficiente, también suele hablar en vano, empleando palabras de razón o de ciencia, que son aspirantes a la verdad y al saber, para lo que es de otro mundo y queda fuera del alcance de nuestro saber racional. “Ninguna cosa criada ni pensada —dice San Juan— puede servir al entendimiento de modo propio para unirse con Dios”.

¿No hay, pues, manera de *dar razón* de lo divino, de comunicar la experiencia mística de Dios? La razón no termina donde termina la lógica. *La lógica es la norma del hablar unívoco*. Pero si de Dios no cabe un hablar *unívoco*, entonces los modos legítimos de expresión de

una experiencia religiosa auténtica serán todos equívocos; y cuanto más alto haya subido la experiencia, tanto más equívoca será su expresión.

Al llamar irracional a la experiencia mística y a su expresión, separamos que de la razón no prescindimos, en verdad, ni siquiera para exclamar como San Juan:

Acaba de entregarte ya de vero.

Si esto implica hacer de nueva cuenta la filosofía de la razón humana y de la expresión, y con ella la teoría del conocimiento, esta es una tarea que incumbe a los filósofos; y tarda ya que la acometan, pues les viene impuesta por la naturaleza misma de las cosas, que no han sido tan bien observadas hasta ahora, cuanto deformadas por la tradición y el peso de los grandes sistemas.

4. La “anormalidad” del místico ante la “ciencia”. Modo “racional” (en sentido de científico) de tratar de lo “irracional” (en sentido de místico).

¿Quién ha de darnos la medida de la normalidad? ¿Quién es el paradigma que puede cualificar peyorativamente las “anormalidades”? Los extremos son anormales respecto de un término medio que es anormal también, por su misma mediocridad. Toda fuerza vital poderosa es anormal, porque lo común y mediocre es la debilidad. Toda expresión vigorosa, elocuente, conmovedora, profunda, que rebase en suma los empleos utilitarios del lenguaje, es anormal; como lo es toda experiencia que trascienda la trivialidad de lo cotidiano. ¿Cuántas veces la desmesura es anormal tan sólo para la medida menguada del inepto?

La ciencia es inepta para comprender el sentido de la experiencia mística. Por ambiguo que sea el concepto de “normalidad”, ella lo toma como criterio. Respecto de él, de su término medio o *mediocridad*, la mística es demencia, lo mismo por su componente vital de santidad, que por su expresión arrebatada. ¿Qué persona “normal”, en estos tiempos de psicoterapia, intentaría la aventura trascendente del místico? ¿Qué sensatez pudiera concederse, qué normalidad o mediocridad, a quien se expresase con tales palabras —para hablar de Dios, o de lo que fuese—:

Oh llama de amor viva,  
Que tiernamente hieres  
De mi alma en el más profundo centro...

Tampoco fuera normal la llama ardiente de rojo vivo que es la túnica de Jesús en *El Espolio* de El Greco, obra paralela de esa poesía, como es El Greco en pintura el paralelo del místico San Juan.

Nos parecen maravillosas esas expresiones de amor arrebatado, cuando las leemos en el libro. Pero si el autor estuviera presente ante nosotros, yuviéramos con él una relación frecuente, de una parte no lo reconoceríamos bajo el disfraz de la banalidad cotidiana, y de la otra parte miraríamos con suspicacia sus arrebatos, y nuestra petulante mediocridad no dejaría de considerar como “inestabilidad emocional” lo que no es otra cosa que una gran capacidad —anormal, en verdad— de sentir y de expresar. *Al genio solamente lo queremos entender cuando está muerto.*

Cuanto más alto se sube  
Tanto menos entendía,

dice San Juan; y esto, que vale para la relación con Dios, vale también para las relaciones con el prójimo.

Los anormales, psiquiátricamente hablando, son, en su inmensa mayoría, unos pobres seres desdichados insignificantes. Si la anormalidad no entra en la cuenta de su menguada cualidad vital, tampoco ha de entrar en la cuenta de los genios, para comprenderlos. El genio no se cura, pues no es dolencia. Descartar a la psicopatología.

5. San Juan de la Cruz nos habla también en prosa; no sólo por necesidad de teología, sino para colmar ese vacío de la comprensión, y consciente del excelso equívoco de su poesía; en suma, como él mismo dice, “para declarar y dar a entender esta noche oscura” de la experiencia mística. Oscura la llama, en el sentido de laboriosa y penosa para el alma; pero también llamaría oscura a su expresión, pues “ni basta ciencia humana” para entender lo que dice, “ni experiencia para saberlo decir”.

Prosaica, penosa, didácticamente, explica San Juan de la Cruz las fases e itinerarios de su aventura, pero todavía con ardor religioso y elocuencia viva. Como quien hace psicología descriptiva, y con un rigor de análisis existencial (que por no tener finalidad profana ha sido menos advertido, pero no es por ello menos valioso), nos habla de una “vía activa” y de una “vía pasiva” en ese tránsito del alma hacia la unión con Dios. La vía activa es la del ascetismo, el ejercicio de la privación y la renuncia, o como él dice, de la “negación y carencia”.



¿Cómo distinguir de otros ascetismos, místicos o racionales, éste de San Juan? Porque no busca ni produce un enajenamiento, no busca ni produce una afirmación vital, sino sobre-vital. Nulifica las potencias del ser, pero no el ser existencial mismo, el cual permanece íntegro, sin disolverse. No es un ejercicio *orgiástico*; no alcanza un “paraíso artificial”, un goce aquí en la tierra, que premie el ejercicio de renunciación. “No consiste, pues —nos dice en la *Subida del Monte Carmelo*—, en recreaciones, y gustos, y sentimientos espirituales; sino en una viva muerte de cruz sensitiva y espiritual”. Y como el espíritu también es de la tierra, se distingue además del ascetismo filosófico porque anula el espíritu. La renuncia no es tan sólo sensitiva, sino también intelectual. Es una renuncia metafísica, radical. Se pierde por ella no solamente el mundo, la capacidad de pensarlo, y la voluntad de quererlo. Sólo queda *voluntad* de entrar y permanecer en la situación *pasiva*. Pero la voluntad es positiva, y la pasión es negativa; de dónde la paradoja, o la dialéctica existencial de esta situación, que Baruzi ha señalado agudamente como un doble ritmo de disposición activa y purificación pasiva.

Esta sutileza permite a Juan de la Cruz rebasar el contraste primario entre Dios y el mundo, que caracteriza ciertas formas de religiosidad menos complejas. La auténtica *mortificación*, o inducción de la muerte, en la *Subida del Monte Carmelo*, no reduce a la Nada el ser del mundo y el ser propio. “Cuando más se aniquilase por Dios, según estas dos partes sensitiva y espiritual, tanto más se une a Dios... Cuando viniere a quedar resuelto en nada, que será la suma humildad, quedará hecha la unión espiritual”. La Nada y el aniquilamiento se refieren o adscriben al modo *de ser* que es la humildad, pero no al ser mismo. La negación anula el valor, pero el valor aparente, el humano, y no el definitivo y trascendente, por el que recuperan luego el suyo lo mismo el mundo que el yo.

Respecto del ser y del valor, cuatro frases se distinguen netamente en la dialéctica existencial de San Juan, si no es muy aventurado llamar de este modo a las etapas de su análisis:

1° El hombre es un ente con un ser disminuído, caído, menguado.

2° Cuando el hombre no percibe ni vive su propia limitación metafísica, es propenso a atribuir a las cosas un ser y un valor *proprios*, como se los atribuye a sí mismo implícitamente.

3° Cuando contempla su limitación, por el contrario, y cuando la *realiza* o la hace realidad de su vida misma, ve también limitadas y finitas a todas las cosas, por contraste con Dios, que es el Ser infinito en su ser y su valor.

4° Pero cuando ha logrado el hombre, por vía de negación, la mística unión con Dios, su visión de los entes mundanos se transforma, se exalta o eleva, se muda como ha sido mudado también su propio ser. Adquieren, en suma, el hombre y el mundo, un valor no menguado sino pleno, rebosante por la dependencia respecto del ser y el valor infinitos de Dios.

Esta es la clave metafísica de la mística de San Juan de la Cruz. Y esta es la raíz de su expresión poética. El alma, henchida de su experiencia, desborda en sí misma en elocuencia lírica. Como después de una grave enfermedad, todas las cosas parecen milagrosamente nuevas y deslumbrantes, y buscamos la manera de decir la maravilla de su mera existencia. La simple enumeración adquiere de este modo un valor lírico, exaltado y a la vez sereno:

Mi Amado, las montañas,  
Los valles solitarios nemorosos,  
Las ínsulas extrañas,  
Los ríos sonorosos,  
El silbo de los aires amorosos.  
La noche sosegada  
En par de los levantes de la aurora,  
La música callada,  
La soledad sonora.

O bien:

El aspirar del aire,  
El canto de la dulce Filomena,  
El soto y su donaire,  
En la noche serena.

Pero ¿quién entiende lo que *ve* el poeta en estas enumeraciones? Sólo quien vea más que la poesía; y quien mire con mirar de entendimiento, o sea con los ojos de filosofía, sólo podrá ver lo limitado de su propia visión. Pues las palabras mismas no pudieran ser más unívocas: montañas, valles, ínsulas, ríos, aires, noches, aurora, música, soledad, canto, soto. El equívoco no está en ellas, ni en el ánimo de quien las pronuncia. Cuando habla del Amado, su expresión sí es un símbolo alegórico, y el mismo poeta avanza para darnos en seguida la clave en prosa de su simbolismo. Así, por ejemplo, dice poéticamente:

En una noche oscura  
 Con ansias en amores inflamada,  
 ¡Oh dichosa ventura!  
 Salí sin ser notada,  
 Estando ya mi casa sosegada.

Y añade *prosaicamente*: “Quiere, pues, en suma, decir el alma en esta canción, que salió (sacándola Dios) sólo por amor de Él, inflamada en su amor en una noche oscura, que es la privación y purgación de todos sus apetitos”. Pero cuando menciona las cosas reales de ese mundo, poniéndolas como paisaje en el teatro de su drama místico, no dice una cosa pensando en otra, sino en *la misma*. “El soto y su donaire” no quiere decir más ni menos de lo que dice; pero cuando él *ve* lo mismo que nosotros podemos percibir en cualquier momento, lo ve de modo diferente a como nos lo evocan a nosotros sus propias palabras. El equívoco no radica, por tanto, en la distancia —cubierta por un símbolo— entre una aprehensión y una expresión, sino entre dos aprehensiones diferentes, la suya y la nuestra, cuando ambos miramos a las mismas cosas, y las denominamos con las mismas palabras.

6. Los límites del ser del hombre y el misterio de la experiencia mística. Llegar a los límites es ya una proeza. Aventura de la filosofía: saber de verdad, en la inmanencia; sabiduría que ha de ser humilde. Aventura mística: saber de iluminación, logrado en la trascendencia; humildad de santidad. Todo depende de lo que el hombre ponga en la cima de su ser: razón o amor.

Hay algo esencialmente *desmedido* en ambas aventuras, cuando la del filósofo aspira también a la trascendencia. Pero el afán de rebasar los límites es inherente a la experiencia de encontrarlos. El filósofo en Grecia era *περιττ[σ]*, o sea el que rebasa la medida, el excesivo, el hombre *extravagante*, o que aspira por lo menos a *vagar* más allá de los confines comunales. *El confín extremo del ser común a todos es el tiempo*. (Nadie dice por qué, pero es cierto que el anhelo humano de trascendencia nunca suele acometer los límites espaciales: el enemigo es el tiempo. Nos conformamos con que el espacio sea irrebalsable, es decir, infinito, porque el espacio es *mundo*; pero contra el tiempo infinito nos rebelamos: si es infinito, nuestra muerte es segura).

La inmortalidad en Platón: victoria sobre la temporalidad; pero ahí la mística socorre a la filosofía en su misión de trascendencia. La serenidad del sabio estoico: victoria sobre la temporalidad en el dominio inmanente. El *απαθής* resiste imperturbable toda afección interna, toda

solicitud del mundo. Pero esta “purgación del sentido”, como la llamará San Juan ¿es posible sin la *negación* de la realidad, sin la *muer*te del sentido, y aún del espíritu? En suma ¿es posible *en el tiempo*? San Juan, procede a matar el sentido porque espera de un más allá del sentido, e incluso de un más allá del espíritu, en el que sigue confiando el sabio antiguo. Este no siente, pero entiende, y está concentrado en sí; San Juan está *enajenado*, y no entiende lo que entiende:

Estaba tan embebido,  
 Tan absorto y ajonado,  
 Que se quedó mi sentido  
 De todo sentir privado  
 Y el espíritu dotado  
 De un entender no entendiendo,  
 Toda ciencia trascendiendo.

Descartes, el “hombre moderno”, también es *περιττ[σ]*. Con la soltura de una “moral provisional”, acomete la *aventura y desmesura* de la trascendencia, en cuyas fases sorprende percibir un paralelo con la de San Juan de la Cruz.

El uno busca la verdad; el otro la unión con Dios. Pasivamente recibe el místico los bienes espirituales que Dios “infunde en el alma”. El filósofo encuentra en su alma noticias —*idées*— cuya presencia atestigua el ser de Dios. Para llegar a tales revelaciones, el místico hace transitar su alma por la *noche del sentido* y la *noche de espíritu*.

Noche del sentido. Dice Descartes: “*A cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu’il n’y avoit aucune chose qui fût telle qu’ils nous la font imaginer*” (*Discours*, IV).

Noche del espíritu. “El alma —dice San Juan— se ha de cegar y oscurecer, según la parte que tiene respecto a lo espiritual, que es lo racional.” Y Descartes, no menos severo para sus otros fines, dirá que “*parce qu’il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant... je rejetai comme fausses toutes les raisons*” (*idem*). Anulación, pues, no sólo del mundo sensible, sino que también del mundo racional (del mundo en tanto que *vivido* y en tanto que *pensado*).

En el pináculo de la experiencia, la soledad del aventurado místico y el filosófico: soledad del alma a solas, desprovista de mundo, cortada de sus mismas potencias. Más solitario el filósofo, y por ello más desmesurado, menos humilde, aunque precisamente su aventura no lo llevara tan lejos como la suya al místico; pues éste se encontró con algo que lo trasciende, y el filósofo se encuentra en el *cogito* consigo mismo: sin

más que lo que tenía cuando inició la aventura. (A Dios, sólo trata de buscarlo en el regreso.)

Pero sí: tiene algo más, tiene una verdad. Y ahora, en el descenso, nuevo paralelo entre el místico y el filósofo en la fase de recuperación del mundo.

San Juan de la Cruz tuvo a Dios en la culminación de su experiencia. Descartes necesita de Dios para rehacer el mundo, después de la culminación del *cogito*. Ahora empieza para él la gran tarea: ha de recuperar el mundo con palabras de razón, porque no logró traspasarlo. El místico lo encuentra de nuevo, tal como lo dejó, pero iluminado con una nueva luz que inspira palabras de poesía:

Ya no guardo ganado,  
Ni ya tengo otro oficio,  
Que ya sólo en amar es mi ejercicio.

El oficio y ejercicio del filósofo desmedido es “*la recherche de la vérité*”. Cada cual busca con lo que tiene, y encuentra lo mismo que ya trae. Razón y amor. Expresar lo que *se es* quiere decir ser lo que se expresa.

Humildad tardía del filósofo: “*La certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance de Dieu*” (*meditations*). No es una expresión de fe personal, ni una argucia para eludir o mitigar la severidad de los Doctores de la Sorbonne. A solas y por sí solo, el yo del *cogito* no puede rehacer el mundo, representarlo en una ciencia universal, después de haberlo suprimido. ¿Cómo asegurar ante la *pensée* misma —única existencia probada por encima de toda duda— la existencia de las demás cosas? ¿Cómo salir del encierro y soledad del *cogito*? Gran paradoja de la filosofía que empieza con una duda metódica: el *postulado* cartesiano de que sin Dios no hay garantía de las existencias ajenas. Sólo Dios puede asegurarle a Descartes que haya “*quelque substance différente de moi*”. ¿Cómo? ¡Ah!, porque “*Dieu n’est pas trompeur*”; y no es verosímil que haya puesto en otras mentes unas ideas innatas diferentes de las mías; y por esto podemos entendernos, y dialogar con sentido, y concordar en las verdades que proponemos sobre las cosas existentes aparte de la mente que las piensa. Sin Dios, jamás estuviéramos seguros de que todo el edificio de nuestra ciencia no es más que un sueño coherente, formalmente correcto, soñado incluso con todas las *regulae ad directionem ingenii*, pero sin fundamento real. Sin embargo, si la ciencia cartesiana es un menester humano y mundano, hubiera resultado prudente no requerir para ella tardía-

mente el auxilio de Dios, y en cambio buscar si en la verdad primera del *ego sum* no había algo más que mera *pensée*.

7. Interludio sobre el tema de la situación vital del hombre en nuestros días. Soledad, nada y aniquilamiento, muerte y mortificación, esperanza y desesperación, angustia: categorías en circulación, y muy “cotizadas” por los pensadores actuales. ¿Qué hubiera sido de la filosofía existencial, si en vez de inspirarse en las experiencias y las expresiones de un Kierkegaard o un Nietzsche, hubiera analizado el *Cántico espiritual*, la *Subida del Monte Carmelo*, la *Noche oscura*? En esos textos hubiera encontrado un afinamiento extremo de lo que se llama análisis existencial, y desde luego una superioridad soberbia de la expresión, reveladora de una amplitud vital ante la que parece todavía más endeble, carcomida y exigua la personalidad de un Kierkegaard, por no citar a los vivos.

La situación del hombre actual se caracteriza por la conciencia acerca de sus límites. Se perdió la capacidad de trascendencia, que es como decir que se perdió la esperanza. Se agotó el ímpetu que en otros tiempos llevó al hombre a vencer al tiempo —incluso desmedidamente en la filosofía— y a llevar a la vida más allá de la vida misma. La energía vital que se empleara en menesteres de trascendencia, ahora se dedica a menesteres de inmanencia: la meta vital es el progreso acá, ya que no hay esperanza de progresar más allá. Que este nuevo objetivo no le basta al hombre, es manifiesto: *el hombre ha enfermado de su mismo progreso*. El místico era humilde, y no es que cultivara la llamada *virtud* de la humildad, sino que la poesía como *condición de ser*: era la suya una humildad ontológica, más que ética.

Quien se supiere vencer  
Con un no saber sabiendo  
Iría siempre trascendiendo.

Ambos, el místico que se vence a sí mismo trascendiendo, y el filósofo actual que se derrota sin salir de sí, coincidieran en exclamar:

Esta vida que yo vivo  
Es privación de vivir.

Pero el místico añadía (y subrayo su intención):

Que *esta* vida no la quiero.  
Que muero porque *no* muero.

Mientras que el hombre moderno no tiene otra vida que ésta, pues no supo hacerse de otra, y la que tiene no le basta: *muere porque no vive*. El místico sugerirá que sólo se vive *aquí* cuando se espera más de lo que aquí se encuentra. Como para el existencialismo, la vida en Juan de la Cruz es muerte, pero muerte con *sentido*, que quiere decir *consentida*: no muerte de tristeza y sin sentido. Esta es su soledad: *no la de del humillado*, sino la del humilde. Que no todas las soledades son iguales. Ni todas las angustias. ¿Qué se le revela a Heidegger en la angustia? La Nada. ¿Y en la otra angustia, metafísica también, de Juan de la Cruz? El Ser. Y de que hubo angustia, no ha de caberle a nadie la menor duda: “Las tinieblas que padece son profundas y horribles, y muy penosas, porque como se sienten en la profunda substancia del espíritu, parecen tinieblas substanciales” (*Noche oscura*).

La distinción, ya famosa, que Heidegger establece entre existencia auténtica y existencia inauténtica, no es otra cosa que el eco infiel de la cristiana —y aun precristiana— distinción entre vida espiritual y vida del sentido. La muerte cobra en la filosofía existencial una importancia no mayor de la que tuvo en la temática del místico. ¿Y no recuerdan ambos las palabras platónicas del *Fedón*, cuando Sócrates expresa la vocación del filósofo en términos de muerte, diciendo: “Quien se vincule a la filosofía, en el sentido propio de este término, no tiene otra misión que el morir y el estar muerto”? Pero había en Platón una esperanza de inmortalidad, como había en el propio Kierkegaard una fe de pervivencia, e incluso la había en el panteísmo de Nietzsche. Y a San Juan de la Cruz no le desesperaba la niebla de la angustia:

Y aunque tinieblas padezco  
En esta vida mortal,  
No es tan crecido mi mal;  
Porque, si de luz carezco,  
Tengo vida celestial.

Según la filosofía contemporánea de la existencia auténtica, ésta implicaría una renuncia a tales esperanzas; y si bien esta filosofía es fielmente expresiva de la predominante situación vital del hombre en nuestros días, no es cierto por ello que el místico carezca de autenticidad existencial —estemos o no de acuerdo en su creencia—, ni que la autenticidad le prive del *sentido* para las cosas del mundo, y las despoje a estas de sentido.

Sabor de bien que es finito,  
Lo más que puede llegar.

Pero el hombre moderno ni a esto llega.

8. La recuperación del mundo por el verbo. Después de su experiencia teopática, viene una fase de regreso para el místico, lo mismo que para el filósofo —Descartes— después de su aniquilante duda metódica. El verbo es el único modo de recuperación y de posesión del mundo. El espíritu no dispone de otro medio de posesión de lo real que la palabra. Para Descartes, tratando de salir al mundo nuevamente desde su encierro del *cogito*, y de restablecer la realidad de cuanto la había perdido provisionalmente, hay siempre “*deux moyens très certains pour reconnaître*” (y dice re-conocer) a los hombres como tales hombres; el primero de los cuales medios es que los hombres pueden “*user de paroles*”. Está salvado el diálogo. ¿Pero qué falta le hace al filósofo dialogar, y más a este filósofo tan abstraído en su vida y en su teoría? Una falta muy grande, pues, sin el diálogo, no tiene seguridad ninguna de que su teoría no sea —como antes dijimos— un sueño coherente. Y puesto que “*la raison est un instrument universel*”, o sea que todos pensamos del mismo modo, por obra de Dios que a todos nos hizo iguales en razón, lo que yo diga en palabras sobre la realidad, puede ser contrastado con lo que diga mi semejante. Sin este contraste, no hay siquiera garantía ninguna de la verdad; y *este contraste es verbal*.

El místico, sin embargo, no parece que al regreso de su gran experiencia haya de hablarnos de esas cosas de este mundo, sino precisamente de lo que pudo contemplar místicamente cuando logró desasirse. Los profanos podemos, por lo menos, sentir un anhelo de saber lo que pasó. Pero “la contemplación tenebrosa”, nos previene San Juan que se efectúa “a oscuras de la obra del entendimiento”. De ahí el contrasentido (cometido por Ortega cuando defiende al teólogo contra el místico) de pedirle que nos hable racionalmente de cosas que no son racionales, en el sentido de lógicas. *Lo que pasó*, curiosos que somos, no lo sabremos nunca, porque es tan misterio para el místico después de haberlo vivido, como para el profano después de escuchar las expresiones místicas:

Y es de tan alta excelencia  
Aqueste sumo saber,  
Que no hay facultad ni ciencia  
Que le puedan comprender.

Y si persiste, a toda costa, nuestro afán de comprender, incurriremos en la misma desmesura del filósofo —y del teólogo también— cuando pretende discurrir con razón por lo que excede de su ámbito. La palabra es del hombre y para el hombre: la palabra es de este mundo. Al cual puede recubrir y poseer el hombre de razón con palabras de razón, y el místico lo recobra y posee, iluminado, con palabras de poesía.

Pues, del mundo, tampoco el místico nos ha de ofrecer *concepto*. No hay un *concepto del mundo* en la literatura mística. Los conceptos que usa Juan de la Cruz en sus textos prosaicos, o son conceptos de psicología descriptiva, de análisis existencial, como quiera llamarse, o son como dijimos ampliaciones y explicaciones de la pura y directa expresión poética.

En la noche dichosa,  
En secreto que nadie me veía,  
Ni yo miraba cosa...

A estos versos se sobreañade el comentario: “Continuando todavía el alma la metáfora y semejanza de la noche temporal en esta suya espiritual, va todavía cantando...”, etc. *Metáfora y semejanza*. Símbolo y alegoría. Pero el concepto explica el símbolo mismo, y no lo simboliza: substituye a un símbolo con otro. Pues no hay que pensar que el símbolo sea representativo de *algo* que pueda decirse no simbólicamente, con palabra unívoca y directa. Que las palabras todas sean simbólicas, no depende de ninguna propiedad particular que ellas exhiban o posean, sino del hecho de que son instrumentos de diálogo, es decir, que prestan un servicio de comunicación. La referencia dual a una *misma* realidad, identificada mediante la palabra, permite el entendimiento, y a la vez impide que este entendimiento sea literal y directo, unívoco y enteramente adecuado. La dualidad de sentidos que significamos en el término *equivoco* radica en la dualidad de sujetos que están presentes siempre en el uso de la palabra: quien la dice y quien la escucha.

Por esto, en San Juan, la prosa parece acudir en vano en socorro del verso. La expresión radical es la poética. En esta, el símbolo lírico responde a la intuición esencial, a la experiencia auténtica. El símbolo es pensado y hecho materia de poesía directamente, sin intermedio de alegoría. Precisamente, y contra todo lo que pudiera creerse, *la alegoría no está en el verso*, sino en la *exégesis* del mismo, en la prosa, y viene por tanto *après coup*. Para el poeta, el símbolo místico es unívoco. Sólo repara en su equivoco cuando, al ponerse prosaicamente en nues-

tro mismo nivel, trata de explicarlo forjando la alegoría. Y lo dicho, que vale para esta especialísima poesía mística, valdría así mismo para toda poesía, como vale para aquellas expresiones de San Juan en que recupera, como decimos, un mundo transformado e iluminado por su experiencia teopática. En estos versos se percibe un gusto de hablar de las cosas, al encontrarlas hermosas. Sin embargo,

Por toda la hermosura  
Yo nunca me perderé,  
Sino por un no sé qué  
Que se alcanza por ventura.

Un “no sé qué”. Y ahí está todo. No pidamos más. Dejemos que haya siempre un “no sé qué”, un algo no explicado ni alcanzado. Porque el saberlo y el poseerlo todo nos quitaría las ganas de pedir, la esperanza de tener, el amor del saber. Y el filósofo piensa también, como el poeta, que el secreto de la poesía es que haya secretos.

1942-1952.

NICOL Eduardo. “San Juan de la Cruz. La experiencia mística y su expresión”, en *La vocación humana*, México, El Colegio de México, 1953, pp. 63-80.

